



**Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo  
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
Área de Sociología y Demografía**



**Impacto del Cristianismo liberacionista en  
Texcatepec, Veracruz (1970-2009)**

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología.

Presenta:

Uriel Navarro Salas

Director de tesis: Dr. Michel Duquesnoy Gallez

Pachuca de Soto, Hgo. 13 de Mayo 2010.

## **SINODALES**

Dr. Luis Mauricio Figueroa

Dr. Sócrates López Pérez

Mtro. Adrian Galindo Castro

Mtro. Jesús Enciso

## **SUPLENTES**

Dr. Aurelio Granados Alcantar

Mtro. Carlos Reyes Mejía

# Índice.

Índice.....	5
Dedicatoria.....	7
Agradecimientos.....	8
Introducción.....	9
1. Cuestiones teóricas.....	16
1.1 Marco Teórico.....	15
1.1.1 Los Clásicos.....	17
1.1.2 Campo y Habitus.....	24
1.1.3 Capital social, económico, simbólico y cultural.....	28
1.1.4 Estrategias.....	29
1.2 La comunidad indígena.....	30
1.3 Religión y poder.....	35
1.3.1 Teología de la liberación, origen y desarrollo.....	35
1.3.1.1 Bartolomé de las Casas (1474-1566).....	39
1.3.1.2. Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811).....	40
1.3.1.3. Camilo Torres (1929-1966).....	41
1.3.1.4. Ernesto Cardenal.....	42
1.3.1.5. Gustavo Gutiérrez (1928) y la Teología de la Liberación.....	45
1.3.2 Comunidades Eclesiales de Base y los Círculos bíblicos.....	50
1.3.3 ¿Qué es la política y la etnicidad como categoría política?.....	62
1.3.4 Cacicazgo y El Estado.....	65
2. Organización social indígena en Texcatepec.....	71
2.1 Condiciones geográficas y medio ambiente del Municipio.....	72
2.1.1 Ubicación geográfica.....	72
2.1.2 Hábitat.....	76
2.2 Acercamiento a los hechos históricos esenciales de los Otomíes de Texcatepec.....	79
2.2.1 Comunidades prehispánicas.....	79
2.2.2 Los Otomíes de Texcatepec en la Colonia.....	84
2.2.3 Los Otomíes de Texcatepec en la Guerra de independencia y en la Revolución Mexicana.....	89
2.2.4 La distribución de la tierra.....	91
2.3 Violencia y cacicazgo en Texcatepec.....	97
2.3.1 Cacicazgo en Texcatepec.....	97
2.3.2 La violencia física/simbólica, redes sociales y compadrazgos que intervienen en la consolidación del cacique.....	100
2.3.3 Mecanismos comunitarios de defensa. Organización social indígena.....	103
2.4 Perfil Socio-demográfico y Etnografía.....	105
2.4.1 Población.....	105
2.4.2 Aspectos económicos.....	107
2.4.3 Hablantes de lengua indígena.....	109
2.4.4. Índice de Marginación y desarrollo humano.....	110
2.4.5. Organización espacial y vivienda.....	111
2.4.6 Distribución del territorio y formas de tenencia de la tierra.....	113
2.4.7 Sistema de parentesco Ñu-hu.....	116

2.4.8 Autoridades y asamblea.....	118
2.4.9 Religión.....	120
2.4.10 Sistema de cargos.....	122
2.4.11 Sistema religioso.....	123
3. Cristianismo liberacionista en Texcatepec.....	127
3.1 Acercamiento a la teología de la liberación, Modificación de las reglas del Campo religioso católico.....	128
3.1.1 La teología de la liberación, retorno a los orígenes del cristianismo.....	130
3.1.2 El Cristianismo liberacionista, de los círculos Bíblicos a las Comunidades Eclesiales de Base.....	132
3.2. Encuentro de los Agentes de pastoral y las comunidades Otomíes de Texcatepec.....	135
3.2.1 Los años 70's. Impacto del Concilio Vaticano II a Medellín. ....	135
3.2.2 La radio comunitaria. Comunicación para el cambio social.....	139
3.2.3 El albergue "Oscar Arnulfo Romero".....	142
3.2.4 Los Proyectos Alternativos. Distribución del capital económico.....	143
3.2.5 Los Círculos Bíblicos. Evangelización radical.....	152
3.2.6 Emergencia de nuevos líderes políticos.....	155
3.2.7 Revitalización de las formas de organización y las creencias tradicionales...157	
Conclusiones.....	161
Anexo 1. Baile del elote o de n'go doni (de las flores).....	171
Bibliografía.....	189

## Dedicatoria

A Flor, por supuesto.

A Víctor, Cande y toda mi familia su apoyo incondicional.

## Agradecimientos.

Deseo expresar mi agradecimiento a las personas que hicieron posible este estudio. Las palabras que aquí siguen no son suficientes para expresar mi deuda de gratitud hacia ustedes.

A mi director de tesis Michel Duquesnoy, por sus muy valiosos consejos, a los profesores de la licenciatura en general por sus valiosos comentarios y orientaciones. Jesús Ruvalcaba por la excelente lectura realizada a mi trabajo, sugerencias y advertencias. A Elio Masferrer, Silvia Mendoza, Isabel Escudero, Jesús Enciso, Adrian Galindo, Sócrates López, Luis Mauricio Figueroa, etc., por animarme en los momentos de pesimismo. Muchas gracias.

En Texcatepec, a Pablo Hernández y Juan Valles por orientarnos siempre en nuestra estancia en las comunidades, desde las cuestiones geográficas hasta culturales. Por ayudarnos a comprender la comunidad y el trabajo pastoral. Y en general a todos nuestros informantes, dondequiera encontramos mucha gente dispuesta a ayudarnos, por su valioso tiempo que nos dedicaron para contarnos sobre ustedes y su historia. A quienes nos brindaron alojamiento y comida, como Modesto, Octavio, Cata, Librada, profe Rey y sus familias, por enseñarnos muchas peculiaridades de las comunidades. A los profesores por el tiempo que me dedicaron. A don *chico* el informante clave que todo investigador desea encontrar en campo. Eusebio por darnos nuestras primeras orientaciones en campo. Al padre Hilarino luchador incansable y motivador inconsciente de interesarme en esta investigación. A Gloria, Pedro y sus hijas, todos sean convertido en grandes amigos y siempre los llevamos cerca de nuestro corazón.

A Flor que me brindó su ayuda sin saber a ciencia cierta en las experiencias que viviríamos, por sus informes, comentarios, por incitarme a la reflexión y escucharme hablar sobre lo que escribiría, por su lectura previa a este texto, pero sobre todo por su paciencia. A mis hermanas/hermanos y sus respectivas familias por apoyarme siempre de forma incondicional en este sueño que es la sociología. A mis padres donde quiera que estén, gracias.

## Introducción.

El mundo actual, en su forma “neoliberal” y moderno, es a grandes rasgos un conjunto de relaciones sociales, regidas por el mercado competitivo y el Estado que gobierna nuestras vidas a favor de los primeros, quienes «amenazan seriamente, con desposeer a las personas de su medio de sustento e imponerles nuevos o más intensificados patrones mercantilizados de vida» (Angelis, 2003: 144). En medio de este contexto, muchas veces, desesperanzador, se encuentran las alternativas diseñadas por personas que viven y actúan cotidianamente en las comunidades.

Esta investigación busca contribuir al reconocimiento de los habitantes del municipio de Texcatepec, que construyen otro mundo, desde abajo. La propuesta se centra en las relaciones sociales surgidas en los espacios comunales, que intentan –y muchas veces lo logran, a través de relaciones de intercambio y ayuda mutua– escapar de la forma de organización impuesta para tutelar la vida.

Ante la anomia imperante en la sociedad mexicana actual, uno de los mecanismos de defensa de los indígenas es su forma de organización tradicional, basada en el mantenimiento y recreación de sus lazos comunitarios, es decir, se forma el repliegue a lo comunal, a pesar del embate que la modernidad genera proponiendo valores muy distintos a los comunales. La realidad inmanente de las comunidades indígenas, donde se expresa la etnicidad como el proceso de reconstrucción de la identidad, y resistencia ante lo *otro*, que muchas veces amenaza, amedrenta y violenta sus formas de organización social. Esta tendencia, en el caso de estudio abordado, se alimenta de los planteamientos del cristianismo liberacionista<sup>1</sup>, socializándolos entre sus miembros y asumiendo proyectos que concretizan la acción social.

El universo de estudio se delimita geográficamente a la parroquia de *Texcatepec*, en el estado de Veracruz perteneciente a la diócesis de Tulancingo. El periodo abordado para realizar su estudio es a partir de 1970 al 2009. Cabe hacer dos advertencias. Primero, el periodo de mayor auge o clímax del proceso

---

<sup>1</sup> Michel Löwy, (1999) propone el concepto de cristianismo liberacionista, para conjuntar la Teología de la Liberación y los movimientos sociales, grupos e individuos que inspirados por una práctica social transformadora desde la fe, buscan modificar las estructuras que los oprimen y marginan.

que interesa a esta investigación se presenta en 1984, cuando se logra la expulsión del cacique y la inserción de las organizaciones campesinas en la alcaldía; después de esto, se da un periodo de relajación y hasta debilitamiento: muestra de ello es un cambio de partido en la presidencia municipal o retorno del PRI al poder local, e incluso una especie de percepción maniquea por parte de los pobladores ante los sacerdotes jesuitas. No por ello, se olvidan los flujos históricos que pueden ayudar a entender la conformación de dicho grupo social, los otomíes de Texcatepec. Segundo, la otra advertencia es para puntualizar sobre la diversidad de pensamiento. Por lo menos en la zona hay presencia de dos grupos políticos, PRI y PRD. Los primeros ligados al cacique y los segundos al cristianismo liberacionista. Hay grupos políticos que se alían o separan según los intereses, como en todas las sociedades. Por otra parte, a pesar del reciente cambio de una “economía” religiosa de monopolio a otra “economía” de libre competencia (Bastian, 2003: 85)<sup>2</sup> como el fenómeno presentado en Chiapas, en la región de Texcatepec la presencia de otras religiones no ha sido tan perceptible. Es decir, la creciente influencia de religiones, diferentes al catolicismo, a pesar de que los sectores indígenas y marginados llegan a ser los que presentan mayor conversión religiosa, este fenómeno es casi nulo e imperceptible en la mayoría de comunidades de Texcatepec<sup>3</sup>.

Esta investigación tratará de enfocarse en las representaciones colectivas desarrolladas por el cristianismo liberacionista, su asimilación y materialización a través de proyectos. Me concentré en esto porque las páginas de esta tesis y el tiempo dedicado no alcanzan a cubrir aspectos que me gustaría revisar a mayor profundidad. No obstante, en términos generales sí retomó elementos que facilitarán la comprensión entre ambos sistemas culturales: cristianismo liberacionista y comunidad indígena. En términos precisos, la hipótesis de esta investigación trata sobre las prácticas religiosas y el sistema de ideas que influidas

---

<sup>2</sup> Al atender la noción de una “economía” religiosa de monopolio y “economía” de libre competencia, se hace referencia a la preponderancia del catolicismo en América Latina y a los procesos de conversión a otros grupos religiosos, donde la competencia por atraer a más feligreses es un hecho comparable a los fenómenos del mercado (Ver Bastian, 2003).

<sup>3</sup> La excepción clara se encuentra en la comunidad de Tzicatlán, donde la conversión se ha acelerado en los últimos tiempos.

por el cristianismo liberacionista logra adaptarse a la vida de las comunidades indígenas de Texcatepec, Veracruz, a revitalización de la vida comunitaria, las creencias tradicionales y potencializa la acción organizativa para la reproducción social<sup>4</sup>.

Me planteo en esta investigación como pregunta central, qué procesos se desarrollan cuando los agentes de pastoral socializan un sistema de ideas que busca, fundamentalmente, la transformación de la realidad social, y en donde la realidad social exige la participación política de los sujetos. Es decir, cómo impactan las ideas religiosas en las conductas y las prácticas sociales de los sujetos, por tal motivo se revisa las relaciones sociales generadas por el discurso liberacionista; Sin olvidar evidenciar los elementos que han permitido el éxito o fracaso del cristianismo liberacionista entre los indígenas otomíes de Texcatepec, Veracruz.

Esta investigación registra los sistemas de ideas que al ser socializados por los sujetos, realizan una función, tratan de algo y hacen algo para la gente, es decir, justifican su acción social. Al hacerlo, ejercen cierta influencia para reunir a las personas o para dividirlos. Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder.

El objeto de estudio abordado se construye, a través de la revisión de la afinidad electiva entre dos estructuras culturales, definidas por la atracción, la mutua elección y selección, que se sustancializan a través de los proyectos y la institución de formas de organización social que dan muestra de la simbiosis o fusión. Es decir, primero explorando el sistema cultural<sup>5</sup> –compuesto de un conjunto de ideas, prácticas sociales y comportamientos- planteado en aras del cristianismo liberacionista, después se revisa el sistema cultural de las comunidades de Texcatepec; para dar cuenta de su impacto y asimilación que han tomado forma en algunos proyectos.

---

<sup>4</sup> Entre los hechos que me hubiese gustado explorar, están las distinciones generadas en el mundo moderno capitalista –donde se separa a la vida pública y la vida privada, lo secular y religioso-, y comparar entre la vida de las comunidades otomíes de Texcatepec que no me parece un hecho evidente dicha distinción, sin embargo, realizar dicha labor requería un esfuerzo mayor no cubierto para esta tesis. Quizás en alguna investigación próxima dedique la atención a esta empresa.

<sup>5</sup> La categoría de sistema cultural la retomó de

Cabe aclarar que la presente investigación trata sobre un fenómeno que permeó por la América Latina a partir de finales de la década de los 60's, la Teología de la Liberación –entendida, como un sistema de ideas, síntesis de la experiencia y reflexión de un nuevo proyecto teológico que tiene como base fundamental al pobre–. Sin embargo, no se analizan sus impactos en el sur del continente americano, sino sólo en la región delimitada en el universo de estudio. Es decir, el sistema de ideas del cristianismo liberacionista ha sido estructurado históricamente; es capaz de estructurar las prácticas sociales y trata de incidir en las relaciones de poder; y es producto de las transformaciones generadas por los propios agentes. En palabras de P. Bourdieu, «estructura estructurante estructurada». De igual forma la organización social de los otomíes de Texcatepec ha sido estructurada históricamente, organiza las prácticas y conductas de sus miembros; sin olvidar que ellos pueden modificar el orden social.

El capítulo 1, titulado “Cuestiones teóricas”, tiene el propósito brindar un panorama sobre el estado del arte que guardan los tópicos que se abordarán, como la teoría de campo y *habitus*, de Pierre Bourdieu; En un primer momento se abordan tres clásicos del pensamiento sociológico, Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim, centrándose principalmente en su aporte a la sociología de la religión: es decir, del primero retomo la categoría de ideología, y sus efectos como agente que condiciona las percepciones de los sujetos. A Max Weber le debo el uso de la categoría de afinidad electiva, propuesto para explicar las relaciones que se establecen entre dos sistemas culturales, como se mencionó arriba. Ambos sistemas responden a una formación histórica. De Durkheim extraigo la categoría de representaciones colectivas para evidenciar las estructuras mentales socializadas en los sujetos. En este mismo sentido sigo la ordenación de lo sagrado y lo profano, para discutirlo en el seno de las comunidades eclesiales de base (CEB). Después abordó la conceptualización de comunidad que es un eje transversal para esta investigación; se revisarán los planteamientos fundamentales de la Teología de la Liberación con su forma de organización social propia, como son los círculos bíblicos y las Comunidades eclesiales de base; consecutivamente se afrontan las cuestiones que tiene que ver entre etnicidad, el

Estado, la política y el cacicazgo. Este mosaico de temas, apuntan a refinar el marco teórico sobre el cual se observó la realidad social.

El capítulo 2, “Organización social indígena en Texcatepec”, contextualiza a los pobladores ñu-hus, a través de su historia, los conflictos surgidos por la presencia del cacique, y algunos aspectos de la defensa para la restitución de la tierra. Detrás de ello, se muestra el perfil socio-demográfico y etnográfico de las comunidades de Texcatepec. El conocimiento de estos elementos, antes mencionados, permitirá estar al tanto las particularidades de la organización social y sus condiciones de vida.

“Cristianismo liberacionista en Texcatepec”, capítulo 3, evidencia la asimilación del discurso por parte de los agentes de pastoral para la reproducción social indígena. En este proceso se muestra la afinidad entre ambos sistemas culturales: el mundo indígena y el cristianismo liberacionista. La historia de relación que se ha dado, se puede enmarcar a través de los proyectos desarrollados en la zona y sus consecuencias. Como la radio comunitaria, el albergue Oscar Arnulfo Romero, los proyectos alternativos, los círculos bíblicos y su principal consecuencia, el empoderamiento de catequistas que fueron conquistando puestos políticos.

Finalmente en las conclusiones se muestra la afinidad electiva, implícita a lo largo la investigación, se realiza un resumen, se apuntan las reflexiones finales a las que me condujo esta investigación. Se anexa un documento elaborado por un ñu-hu, llamado el baile del elote o de n’go doni (de las flores). Se le adjunto por representar, desde mi percepción, la fiesta de costumbre más importante de la región. Además de la riqueza narrativa y descriptiva, testimonio del trabajo realizado entre los sacerdotes jesuitas y la gente de la comunidad.

Queda claro que el sistema de ideas no flota en el espacio o en un escenario incorpóreo, el mismo adquieren sustancia a través de la comunicación en el discurso y en su realización en dos momentos a lo largo de esta investigación. Primero se explora lo escrito sobre el cristianismo liberacionista; en sus dos vertientes, la Teología de la Liberación y los movimientos socio-religiosos

que inspira. Posteriormente se registran las relaciones sociales, y las formas de organización indígena, propias del universo de estudio.

El método cualitativo ha sido utilizado principalmente para realizar esta investigación. La observación participante permitió registrar los discursos o pronunciamientos de los agentes de pastoral, señalar las congruencias o disyunciones del proyecto y ponerlo a prueba en relación con otras ideas que se dicen o las acciones que se realizan. Se pretende relacionar dichas formulaciones de los sujetos influidos por el discurso del cristianismo liberacionista con los proyectos sociales y políticos implementados en la zona, para ratificar el discurso y el desempeño. Dicho planteamiento, exigió que recurriera a la historia oral y escrita sobre los procesos que han conducido a la realidad actual. Debo señalar que mis estancias en el universo de estudio han sido intermitentes y cortas, iniciadas a finales del año 2007 hasta diciembre del 2009. Estas últimas fueron complementadas con las experiencias de actores que ya no se encuentran en la parroquia de Texcatepec, pero que han tenido la apertura para contar su historia personal y de grupo. La información recopilada fue obtenida a través de pláticas o entrevistas a profundidad con informantes clave. Dichos informantes fueron seleccionados según su relación con la investigación y localizados mediante las propias crónicas de los informantes.

Repito, la historia oral, la observación participante y la entrevista a profundidad son los instrumentos privilegiados, comparados con la revisión documental que ha sido casi nula. Debo señalar que me encontré con algunas resistencias para el acceso a los archivos propios del proceso histórico que interesan a la presente. Al acercarme a la parroquia de Texcatepec, desconocía que me encontraría con un archivo básicamente nuevo y con el posterior rechazo del grupo de jesuitas, por las diferencias políticas entre ambos: jesuitas y diocesanos.

La exposición realizada a continuación muestra la afinidad entre dos sistemas culturales, determinados históricamente que condicionan los comportamientos y los esquemas de percepción y pensamiento; pero al mismo tiempo son objeto de transformación e interpretación por parte de los sujetos.



Atardecer en Ayotuxtla. Texcatepec. Febrero 2008.

## **Capitulo 1. Cuestiones teóricas.**

El objetivo del capítulo es explicar la relación entre la religión y el poder, centro de la problemática planteada en esta investigación. El capítulo se compone de un apartado donde se abordan a los clásicos de la sociología, posteriormente la inspiración de Pierre Bourdieu no se hará esperar. Las siguientes secciones tratarán sobre campo y *habitus*; Capital social, económico, simbólico y cultural; y finalmente sobre las estrategias. Estos conceptos son propuestas teóricas que han logrado consolidar la suma entre la estructura, “guía a los actores”, y la acción de los sujetos. El apartado siguiente versa sobre la relación existente entre el marco teórico y su relación con *las comunidades indígenas* de Texcatepec. Clarificando el uso operativo de *comunidad*, inspirada por las Comunidades eclesiales de base (CEB).

En el capítulo se discuten los orígenes de la teología de la liberación, sus principales elementos discursivos, *habitus* y conductas generados; posteriormente se examinan las peculiaridades de las Comunidades eclesiales de base y los Círculos bíblicos como modelos para encauzar prácticas religiosas en el seno de la Iglesia católica. A continuación, se analizan cuáles son las posibles relaciones existentes entre el Estado y el cacicazgo pues en el universo de estudio la presencia de un grupo caciquil provocó el surgimiento de un movimiento socio-religioso. Como se indica en el nombre del capítulo, se trata de encontrar los conceptos operativos, revisar las teorías y los teóricos que han aportado a la presente investigación elementos para su mejor comprensión.

## **1.1 Marco Teórico**

### **1.1.1 Los Clásicos**

Una herencia importante que ha inspirado a otros estudiosos a realizar acercamientos a mi objeto de estudio, para comprobar o proponer nuevas teorías, es sin duda, Emile Durkheim, Max Weber, y Karl Marx. El primero de estos, señalo que no hay religiones mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana (Durkheim 2000; Vázquez 2004).



Carnaval, febrero 2008. Los *carnaverelos* juegan al rededor de la presidencia municipal, acompañados por la música de la banda de viento, esperan la entrega de las llaves de la cárcel y la bandera de México, que se convierten en símbolo de que el poder estará en manos de los pobladores.

El estudio de los fenómenos sociales cobijados por el cristianismo liberacionista responde a una situación socio-histórica determinada, donde la realidad social exige planteamientos y prácticas específicas; la situación de pobreza extendida por América Latina, la necesidad de renovación de los planteamientos teológicos de la Iglesia católica, la guerra fría, etc., marcan el desarrollo de un *habitus* que legitima la acción social de sujetos emergentes, así como un sistema de ideas que justifique y de coherencia a su conducta<sup>1</sup>. Quizás, el aporte más importante de Durkheim sobre el estudio de la religión radica en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde señala “la religión es un fenómeno eminentemente social, los individuos no importan, sino lo más importante es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad conformado por mitos-creencias y ritos-ceremonias que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano” (Durkheim, 2000: 49; Vázquez, 2000: 10). En el caso estudiado aquí, se pone en tela de juicio esta propuesta teórica sobre la ordenación “sagrado y profano”, adelante se reflexiona sobre este punto.

Como se menciona en la cita para Durkheim, los individuos no importan; su teoría ha marcado las bases del estructuralismo, precisamente, por priorizar la influencia de las estructuras sobre los individuos. Cabe reflexionar sobre el significado de las representaciones colectivas:

Si, pues, en cada momento del tiempo, los hombres no se entenderían sobre esas ideas esenciales, sino tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., todo acuerdo se volvería imposible entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida común. Por eso la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no tiene necesidad solamente de un suficiente conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico del cual tampoco presidir (Durkheim, 2000: 24).

Las representaciones colectivas, no sólo las ideas o las representaciones inmateriales de objetos reales o imaginarios, sino las categorías mismas de la mente, como el espacio, tiempo, causa, etc., tienen la función de facilitar la reproducción y el desarrollo de la organización social. Por ahora basta con

---

<sup>1</sup> Estos hechos se abordan en el capítulo dos.

mencionar que estas representaciones y los sistemas de ideas son estructuras sociales que condicionan la percepción, los esquemas de pensamiento y la acción. En su estudio Durkheim buscó comparar las religiones primitivas con las religiones complejas para encontrar sus elementos básicos. Su trabajo se puede comparar a la distinción y semejanza entre el simio y el hombre. Para esta investigación su aporte más significativo radica en la categoría de las representaciones colectivas y también se retomará la ordenación entre “lo sagrado y lo profano”.

Max Weber es otro de los grandes pensadores y estudiosos de los fenómenos religiosos. Él analizó la relación entre la ética protestante y el capitalismo. Concibe el éxito de este último (la corriente económica), entre otras cosas, en la importancia que brinda el pensamiento religioso al comportamiento ascético como un medio para alcanzar mayores riquezas, sin olvidar la mutua retroalimentación entre ambos fenómenos. Es decir, Weber pretende demostrar cómo “los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de las visiones del mundo, hay que comprenderlas para vislumbrar las acciones de los individuos y los grupos, particularmente su comportamiento económico” (Suárez, 2006: 21).

Para Weber la influencia ejercida por la estructura discursiva de la religión da sentido, legitimidad y genera un *ethos*<sup>2</sup>, del cual se retroalimenta y resulta capaz de determinar la acción social de los individuos. Al tiempo en que se genera una moral acorde a las necesidades económicas de los actores, por ejemplo, «si uno quiere caracterizar con una palabra a los grupos sociales que han sido portadores y los propagadores de las religiones universales, se puede indicar, para el confucionismo, el burócrata ordenador del mundo, para el hinduismo, el monje mendigo errante por el mundo, para el islam, el guerrero conquistador del mundo, para el judaísmo, el comerciante que recorre el mundo, para el cristianismo, el compañero artesano itinerante: todos estos grupos que actúan no son como los portavoces de sus “intereses de clase” profesionales o

---

<sup>2</sup> Se entiende por *ethos*, la mentalidad y la cosmovisión que condicionan la conducta de los actores sociales, que se deriva de la concepción de un Dios y creador suprahumano. En adelante se usará la categoría de *habitus* para señalar la estructura social internalizada que condiciona los comportamientos de los actores.

materiales, sino en tanto que portadores ideológicos del tipo de ética o de doctrina de salvación que armoniza mejor con su posición social (Bourdieu, 2006: 56; ver Weber, 2004: 8-11).

Esta investigación retoma el concepto de afinidad electiva, propuesto por Max Weber para estudiar la relación recíproca entre las formas religiosas y el *ethos* económico. Michell Löwy utiliza la categoría y comenta:

«Weber nunca define el concepto, sin embargo, se puede deducir. Se entiende por *Afinidad Electiva* [*Wahlverwandtschaft*] la base de ciertas analogías y ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua. No se trata de un proceso unilateral sino de una interacción dialéctica dinámica que puede conducir en ciertos casos a simbiosis o fusión» (Löwy, 1999: 92).

Así, a lo largo de esta investigación la afinidad selectiva resulta de suma importancia pues muestra el intercambio, la correlación, la mutua selección realizada entre la forma de organización social tradicional de los otomíes, Texcatepenses, y las prácticas culturales con su respectivo sistema de ideas inspiradas por la Iglesia católica liberacionista o “progresista”.

De Max Weber retomo la categoría de “profeta”, entendido como un empresario independiente de salvación, que pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo y apropiados para evaluar los antiguos, en la ausencia de todo capital inicial y de toda otra caución o garantía que su “persona”, depende de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de los grupos o clases determinadas de laicos, gracias al efecto de consagración que ejerce el solo hecho de la simbolización y de la explicitación y para contribuir a la subversión del orden simbólico establecido y al ordenamiento de la subversión de ese orden; a la desacralización de lo sagrado y a la sacralización del sacrilegio (Bourdieu, 2006: 65). Resulta interesante ésta categoría pues en un orden social donde el sistema simbólico se vuelve incapaz de dar respuesta a las necesidades de sentido, «sólo los poseedores del carisma, los profetas con sus oráculos, podían añadir “nuevas” disposiciones al ámbito de lo mantenido por la

tradición» (Weber, 2004: 42). Sujetos dotados con carismas capaces de remover, *interpretar y transformar las estructuras sociales*.

La interpretación resulta fundamental en la medida en que la generación de los sistemas de representaciones proviene de un grupo detentor del poder y suele variar según la distancia y el tiempo del grupo de los difusores y receptores. Los profetas suelen legitimar su nueva interpretación en la medida que se cumplen las expectativas de los laicos, es decir, cuando la tradición impide la difusión de nuevas ideas surgen profetas que dice lo indecible, basado su poder en el carisma. «La legitimidad del poder carismático se funda, en la fe en facultades mágicas, revelaciones y culto al héroe. El alimento de esta fe es la “demostración” de la cualidad carismática por medio de milagros, triunfos y otras hazañas, es decir, mediante el bienestar de los gobernados» (Weber, 2004: 41).

Resumiendo, uso de Max Weber la categoría de afinidad selectiva, la influencia ejercida por el sistema de ideas para determinar el comportamiento de los sujetos, así como su interpretación y el surgimiento profetas, son nociones que ayudan a la comprensión y análisis del objeto de estudio de esta investigación.

Karl Marx y Frederick Engels son dos clásicos de las ciencias sociales, cuya investigación no se centró en el estudio de las religiones. De hecho, dedican pocas páginas a este fenómeno. Sin embargo, un concepto que engloba a la religión, es la ideología. La cual se entiende –a pesar de las distintas acepciones que proponen- como una falsa conciencia. «La ideología es un sistema de ideas, que expresa los intereses de la clase dominante pero que representa de manera ilusoria las relaciones de clase... considera a la ideología como dependiente y proveniente de las condiciones económicas y las relaciones de clase de la producción» (Thompson, 1998: 59).

Desde esta perspectiva, la ideología engloba a la religión; falseando la capacidad de los seres humanos, para cambiar la naturaleza, por medio de la práctica material activa y acentuaba la dependencia de los individuos en relación con las fuerzas que estaban fuera de su control, la sociedad de clases alimentaba las ilusiones para que funcionen como base de la polarización social,

entre los muchos que trabajan y los pocos que dominan el proceso de producción. Para negar o velar las tensiones resultantes, dicha sociedad producía una ideología como un tipo particular y distorsionado de conciencia que oculta las contradicciones (Wolf, 2001: 52-53). Marx coincide con Weber al establecer que la religión cumple una función de conservación del orden social, para hablar con su propio lenguaje, a la “legitimación” del poder de los “dominantes” y a la “domesticación de los dominados”.

Distinguir entre las ideas y la ideología resulta favorable. Siguiendo a Eric Wolf: la palabra “ideas” busca abarcar la gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos. En cambio, creo que la “ideología” necesita usarse de una manera más limitada, en el sentido de que este término sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder (2001: 18).

El sistema de ideas resulta importante para subrayar el hecho de que al ser estructuras mentales socializadas en los sujetos, tienen un contenido y realizan alguna función; tratan de algo y hacen algo para la gente. Al hacerlo, ejercen cierta influencia para reunir a las personas o para dividirlos. Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder en las relaciones humanas y las ideas son emblemas e instrumentos en estas interdependencias siempre cambiantes y cuestionadas (ver Wolf, 2001: 18).

Esta investigación encuentra en el sistema de ideas socializadas a través de la Iglesia católica “liberacionista” de Texcatepec, el objeto digno de analizar, para comprender, lo que Engels, después de la muerte de Marx, encuentra en la religión; la capacidad para convertirse en un catalizador de transformación social. Engels muestra la experiencia del pueblo francés y su potencial revolucionario a pesar de ser un pueblo estigmatizado como católico (ver Löwy 1999).

Hablar de los clásicos es indispensable, clarifica las ideas y afianza una plataforma sobre la que se construyen los argumentos. Sin embargo, me resulta complementario basar esta investigación en el cuerpo teórico de Pierre

Bourdieu. En su teoría social se encuadran elementos esenciales para explicar la lucha por la posesión de los bienes, tanto simbólicos como materiales.

### **1.1.2 Campos y Habitus.**

La teoría social de Bourdieu ha sido denominada constructivismo estructuralista, permite entender la sociedad en tres movimientos: como estructura estructurada históricamente; como estructura capaz de estructurar las prácticas sociales y las relaciones de poder; como estructura abierta a las transformaciones, es decir, con capacidad de ser estructurable por las luchas de poder emprendidas por los sujetos sociales. Su teoría no puede ser calificada como objetivista, ni como subjetivista, porque trasciende esta división mediante el uso de dos conceptos clave: el campo especializado y el *habitus*. El primero es un campo de fuerzas que asegura la reproducción del poder, como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El campo es tanto reproducción como cambio (ver De la Torre, 2002).

Por su parte, el *habitus* es la unidad cuerpo/mente humana socializado. Las estructuras objetivas no existen fuera de la conciencia y la voluntad de los agentes, orientan sus prácticas, así como sus representaciones de acuerdo con las reglas del juego. El *habitus* funciona también subjetivizando, es decir, interiorizando la sociedad, según la posición particular del sujeto y su trayectoria autobiográfica (ver De la Torre, 2002).

Desde el enfoque objetivista, Bourdieu reconoce, en la ciencia social hay pensadores que le dan un peso mayor a las instituciones sociales (Durkheim, Marx, Lévi-Strauss), y deja a los sujetos sociales poca capacidad para interactuar construyendo o modificando la realidad social. O bien, quienes han dotado de un poder mayor a los sujetos para poder modificar o reproducir las prácticas sociales (Weber, Foucault). Estos últimos tienden a proyectar al cerebro de los agentes una visión eminentemente escolástica, de su propia práctica. La visión constructivista “sostiene, la realidad social es «obra incesante y contingente» de actores sociales competentes, estos construyen de continuo

su mundo social a través de las «ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana» (Bourdieu y Wacquant, 1995:19, corchetes de los autores).

La ciencia de la sociedad necesita liberarse tanto del estructuralismo mecánico, que envía de “vacaciones” a los agentes, como del individualismo teleológico, quien sólo considera a los individuos bajo la forma trunca de un “bobo cultural” híper personalizado. Objetivismo/subjetivismo, mecanicismo/finalismo, necesidad estructural/acción individual son otras falsas antinomias. Cada término de estas parejas enemigas refuerza a los demás, todos juntos participan en el oscurecimiento de la verdad sociológica de la práctica humana. Bourdieu sintetiza las hipótesis y presupuestos teóricos de ambos paradigmas científicos, he aquí donde radica su genio: en construir un cuerpo teórico, que realiza dos lecturas de la realidad social. Analiza la distribución de los recursos materiales y los modos de apropiación y valores socialmente escasos (capital); para después reflexionar las formas de sistemas de clasificación, de esquemas mentales y corporales que fungen como matriz simbólica de actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales.

Pierre Bourdieu, en su obra *Sociología y Cultura*, dedica un apartado a las propiedades de los campos. En ella explica que los campos son “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse de forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)” (1990: 135). Es decir, hay un mapa de posiciones estructuradas, o un cuadro de estratificación social, donde asigna a los *sujetos* modos de comportamiento –el conocimiento de las “reglas del juego social, o reglas del funcionamiento” del campo- hace factible la competencia por ocupar los puestos de más alto reconocimiento. En dicho juego, compiten aquellos quienes son los pretendientes y los dominantes, estos últimos tratan de defender su monopolio y de excluir a la competencia. Los pretendientes, regularmente son los recién llegados, tratan de romper los cerrojos de entrada.

Al interior de un campo, se encuentra el juego o la disputa por algo, y los jugadores dotados de su *habitus* quienes son los que compiten por su posesión. Este último implica el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, la experiencia, «un cúmulo de técnicas, de referencias, un conjunto de “creencias”» (Bourdieu, 1990:136), un conocimiento de una historia. Estos elementos les permiten ingresar al juego, a la lucha por la posesión u ocupación de ese algo. En la teoría de los campos, el *habitus*, es su inseparable.

La estructura de un campo, es la concentración y distribución de un capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores.

Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación –las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la *ortodoxia*-, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la *herejía* (Bourdieu, 1990: 137)

Una propiedad más, toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes. De ahí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos. Los participantes en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir de manera más o menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de lo que está en juego. En los campos de producción de bienes culturales, como la religión, la subversión afirma ser un retorno a los orígenes, al espíritu, a la verdad del juego, en contra de la banalización y degradación de que ha sido objeto.

El campo religioso para Bourdieu (1996: 102-107) es un sistema simbólico de dominación. El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación (por ejemplo, cómo los sacerdotes han gestionado la exclusividad de la consagración, la comunión, la interpretación bíblica, los santos oleos, la confesión, etcétera). Este monopolio es ejercido por un cuerpo

sacerdotal de especialistas, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital (laicos y sacerdotes, son los jugadores del campo religioso, desde una visión simplista), cuya desposesión cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano (Durkheim, 2000: 49).

Mientras la gestión de salvación ejercida por los clérigos adquiere la competencia de la producción de lo sagrado, la incursión de los laicos en la gestión e intermediación de la salvación es reconocida como prácticas profanas o heréticas. El campo religioso se mantiene en este doble juego de distribución de los bienes religiosos, por un lado, realiza la manipulación legítima de la distribución de las competencias de lo sagrado reservada al cuerpo sacerdotal; y por otro, ejerce la manipulación profana o profanadora de lo religioso adecuada para desautorizar a los laicos, estos últimos son señalados como los generadores de las prácticas heréticas (Bourdieu, 2006: 40-47).

Retomando el trabajo de Renne de la Torre (2008), es justo en este proceso donde grupos religiosos, llamados Comunidades eclesiales de base (en adelante CEB), han logrado impactar, contrarrestando el principio de ordenación sagrado/profano. En su seno se han desarrollan las capacidades intelectuales y pedagógicas de sus miembros. La Teología de la Liberación como teoría y la lectura comunitaria de la Biblia como fundamento de conductas, buscan crear un nuevo espacio hermenéutico, que pretende diferenciarse claramente del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de la Iglesia católica. En ellas se cuestiona la pedagogía elitista, autoritaria e individualista, busca crear una nueva pedagogía comunitaria, participativa y liberadora, como socialización de un nuevo *habitus*. Da como resultado un *nuevo campo religioso*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> En el artículo sobre *la disolución de lo religioso* Bourdieu (1996:102-107), analiza la constitución de un “nuevo campo religioso” que rebasa la antigua concepción burguesa clientelar de la religión, y entiende que hay un nuevo cuerpo

No está de más recordar, la Iglesia católica, ha sido señalada generalmente, por legitimar y crear la pasividad de las masas, en beneficio de las clases dominantes. Bourdieu dice al respecto: “las clases u otras colectividades sociales antagónicas se encuentran de continuo atrapadas en una lucha encaminada a imponer la definición del mundo más acorde a sus intereses particulares” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 22.). En el cristianismo liberacionista se propone una forma de evangelización arraigada en los “pobres”. Y se busca construir un mundo justo y solidario, que dé respuesta a las contradicciones generadas por el capitalismo.

### **1.1.3 Capital social, económico, simbólico y cultural.**

La noción de capital, obviamente tiene su génesis en la economía. Se entiende por capital, la existencia de una posesión con cierto valor en una suerte de mercado, donde se puede utilizar e invertir y tendrá por objetivo, el generar una ganancia, o el mejoramiento de su posición, o en caso contrario, la perdida debido al deterioro de su posición. Es decir, la idea de capital está íntimamente ligada a la de lucha y estrategia en el campo social, busca la mejora en la posición del campo, la competencia y la lucha estarán determinadas por *intereses*. Marx, a través de este concepto realiza una crítica radical al capitalismo.

Pierre Bourdieu, traslado la categoría de “capital”, a otras esferas de la realidad social. Así se puede hablar de un “*capital cultural*”. Éste implica varios tipos de conocimiento científico; *capital social*, y *el capital simbólico*, el primero, procede de las relaciones valoradas entre las personas; emana del honor y el prestigio de las personas” (Ritzer, 2001: 496). Las estrategias matrimoniales, las alianzas, las relaciones sociales, forman parte del capital social. Éste se afianza en el capital simbólico para buscar que los intereses planteados se cumplan. Por ejemplo, un profesor de prestigio atrae más alumnos si lo comparamos con uno

---

sacerdotal que han generado una nueva administración en la cura y salud de las almas. Este nuevo cuerpo sacerdotal pudo haber tomado el camino de la práctica profética antes de que el proceso de la tradición los oficializará.

que carece de él. Así las relaciones sociales intervienen de igual forma en la consolidación y reproducción de los grupos.

Para el capital simbólico –la cuestión es más compleja- la propulsión del honor y el prestigio está en juego, por ejemplo, durante una fiesta, los actores rompen con las concepciones ascéticas del capitalismo y derrochan una gran cantidad de dinero, esto les permite obtener cierto grado de prestigio e impulsar su honor. Como tales prácticas no están orientadas de modo inmediato a la satisfacción de intereses materiales, y como no aporta un aumento de capital cuantificable directamente del prestigio del hombre de honor, se las llamará simbólicas. Así el capital simbólico es aquel que al no ser tangible es más difícil su cuantificación, no por ello significa que no pueda ser invertido con el mismo objetivo, buscar el mejor posicionamiento en la realidad social o bien su reproducción en ésta.

Entre las diferencias del capital simbólico y el económico, se pueden evidenciar, que no hay una medida de equivalencia o un instrumento definidos de intercambio. Sin embargo, la categoría de capital resulta importante a esta investigación, para poder determinar los tipos de estrategias desarrolladas por parte de los actores sociales para la toma del poder local.

#### **1.1.4 Estrategias.**

Cuando se piensa en la teoría de Pierre Bourdieu no puede dejar de tomar en cuenta categoría de la estrategia. En ellas los individuos echan mano de los capitales para desarrollar o emplear estrategias. Estas estrategias no se refieren a la «persecución intencionada y premeditada de objetivos calculados... sino al despliegue activo de “líneas de acción” objetivamente orientadas que obedecen a regularidades que forman pautas coherentes y socialmente inteligibles, incluso aunque no sigan reglas conscientes o no persigan las metas premeditadas de un estrategia» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 25). La estrategia entendida como “líneas de acción”, es la lógica a través de la cual, los grupos sociales, compuestos por actores buscan su reproducción. La estrategia es «el sentido práctico, o, si se prefiere, lo que los deportistas llaman el *sentido del juego*»

(Bourdieu, 1996:67), es decir es la regularidad de las prácticas sociales fundadas sobre las disposiciones de los actores, *habitus*. Sin embargo, para poder desentrañar las estrategias es necesario observar las reglas, conductas codificadas bajo un sistema normativo o tradicional, y las regularidades que se mencionan.

Las estrategias son una síntesis entre las regularidades de las prácticas, socializadas a través de la experiencia, y el análisis del código, permaneciendo siempre atentos de no caer en el determinismo estructuralista, «para construir un *modelo* de juego que no sea un simple registro de normas explicitadas ni el enunciado de las regularidades, al mismo tiempo que se integran las unas y las otras, es necesario reflexionar sobre *los modos de existencia diferentes* a los principios de regulación y de regularidad de las prácticas» (*Ídem*). Puede hablarse de *juego*, según Bourdieu, para referirse al conjunto de personas que participan de una actividad regulada que, sin ser necesariamente, el producto de la obediencia de las reglas, *obedece a ciertas regularidades*.

Las prácticas sociales inspiradas por la comunidad indígena y del cristianismo liberacionista (que se abordará en el capítulo 2 y 3) demuestran su prioridad por corroborar la etnicidad otomí, haciendo frente a los otros, a través de un proyecto en común, síntesis de las representaciones colectivas y del sistema de ideas. Esta investigación se centra en demostrar la afinidad entre ambas estructuras culturales y cuál es su impacto en la realidad social, las categorías de P. Bourdieu son usadas como ejes transversales para el análisis del objeto de estudio.

## **1.2 La comunidad indígena**

Para esta investigación resulta de importancia la categoría de comunidad, a través de ella se trata de demostrar que opera como un sistema cultural, capaz de condicionar los esquemas de pensamiento y comportamiento de sus miembros; dicho sistema ha sido construido históricamente y puede ser modificado por los sujetos que lo componen.

La comunidad es una categoría que enmarca a una colectividad, donde los miembros actúan recíprocamente y evidencian las diferencias de otros no pertenecientes a la misma colectividad, anteponiendo, consciente o inconscientemente, valores, las normas, las costumbres, y los intereses de la misma, con un fundamento de solidaridad. Esto no excluye la presencia de conflictos dentro de la colectividad, ni de formas de poder o de dominio. Por lo general tiene una base territorial, relativamente restringida (ver Gallino, 2001: 193). Las comunidades indígenas son aquellas que presentan antecedentes y características eminentemente autóctonas, por su organización familiar, económica y política (Cruz, 2006: 45). Debe añadirse la relación establecida por el parentesco y la descendencia, como elementos complementarios en la dinámica comunitaria.

Un antropólogo que ha dedicado gran parte de su vida a estudiar los otomíes<sup>4</sup> orientales es Jacques Galinier (1987). Al hablar sobre el concepto de *comunidad indígena* y describiéndola desde la propia lengua de los habitantes; dice:

«No existe un término preciso para designarla. Se dice *hoi* (tierra), concepto que se refiere al mismo tiempo a la vivienda, al pueblo, a las tierras del pueblo o al conjunto... en la comunidad la solidaridad de los miembros resulta de los vínculos de parentesco, vecindario, intercambio, participación en las fiestas religiosas y obediencia a las autoridades que comparten su modo de vida. Esta solidaridad se expresa a través de un territorio delimitado de manera estricta» (Galinier, 1987: 111).

Es decir, en la comunidad se puede encontrar que la orientación de la acción social, se funda en la pertenencia recíproca subjetivamente sentida por los miembros, mientras que en la sociedad se funda en cambio en intereses racionalmente motivados (Weber, 1999: 33-34). Existen elementos en la *comunalidad*, que permiten un mejor acercamiento al análisis de la comunidad indígena. El desarrollo de este concepto se le debe a Floriberto Díaz, en su obra que en una incansable lucha por teorizar sobre las relaciones de las

---

<sup>4</sup> Sobre la designación y reconocimiento de este grupo étnico ver el capítulo 2.

comunidades mixtas de Oaxaca, y así contribuir al correcto entendimiento de lo comunal.

Floriberto Díaz (2007: 38) evidencia los elementos que en su mayoría las comunidades indígenas engloban:

- ✚ Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. Señalando un pasado común, generando unidad entre los miembros.



✚ Fotografía que muestra la faena realizada para cortar el árbol que usaran los Voladores de Papantla, en la fiesta de

Texcatepec. Arriba del camión, dos jefes de barrio coordinan el trabajo y la comunidad los sigue. Dicen “aquí hay que mandar con el ejemplo”. Junio 2009.

- ✚ Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. Sitio para habitar, trabajar, etc., donde acontecen las relaciones sociales. Definido a través de círculos concéntricos encontramos: familia, familia extensa, barrio, comunidad y municipio.
- ✚ Una variable de la lengua del pueblo, a partir de la cual identifican su idioma común.
- ✚ Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso. Ligada al parentesco, a la descendencia, a la adquisición de derechos y obligaciones en la vida comunitaria. Por ejemplo, al casarse un “joven” y adquirir una familia alcanza el *status* de miembro de la comunidad y, con ello, la posesión para el usufructo de la tierra; el deber de participar activamente, con voz y voto, en las asambleas.
- ✚ Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Díaz comenta, para entender cada una de sus elementos hay que tener en cuenta que estas concepciones no se enmarcan únicamente dentro de lo material, lo físico y tangible de la realidad social, sino que también tiene una dimensión subjetiva, intangible que es expresada por los sujetos indígenas en la siguiente relación de elementos:

- ✚ La tierra, como Madre y como territorio,
- ✚ El consenso en la Asamblea para la toma de decisiones.
- ✚ El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.
- ✚ El trabajo colectivo como acto de recreación.
- ✚ Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

En una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, en segundo término, de las personas entre sí (Díaz, 2007:39). En las comunidades indígenas, se genera una «energía subyacente y actuante de los seres humanos entre sí y cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su

código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil» (Díaz, 2007: 39).

Las comunidades indígenas preponderan el respeto a la tierra como Madre. Por ejemplo, «cuando los seres humanos entran en relación con la Tierra, lo hacemos en dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre» (Díaz, 2007: 41). Esta dimensión demuestra el carácter subjetivo y a la vez material que adquiere la tierra, para las comunidades indígenas.

No hay que olvidar, los indígenas privilegian lo colectivo sobre lo individual (Smith, 1998). En las comunidades indígenas, «el principio de armonía entre todos los seres vivos, la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actué positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo» (Díaz, 2007: 43).

En suma, al hablar de comunidad indígena se hace mención al colectivo de individuos que ligados bajo un sistema de parentesco y descendencia, se conciben como una unidad, fundamentada en una historia en común, la lengua, y el territorio. La integración de la comunidad se basa en la familia que a través de círculos concéntricos, se enlaza con otras familias para conformar unidades domesticas o barrios, y una forma de organización política propia, basados en prestigio, el servicio, y a la reciprocidad como principio fundamental a nivel comunal, llamado sistema de cargos y asamblea.

## **1.3 Religión y poder**

### **1.3.1 Teología de la liberación, origen y desarrollo**

Un hecho muy difundido es, que los conquistadores europeos generaron condiciones de explotación a las que los pobladores del territorio de América fueron sometidos. México fue subordinado al dominio de la corona española, donde la religión católica, aun bajo un sincretismo o mutación religiosa, condiciona la acción social de los sujetos, «como un “opio” de las masas explotadas, es decir, hacía gala de su carácter alienante y opresor» (Concha,

1986). Al mismo tiempo, justificaba las conductas de aquellos que detentaban el poder. Se debe recordar el planteamiento *aristotélico*, para explicar las condiciones de los trabajadores manuales e intelectuales, donde unos “nacen para ser libres y otros nacen para ser esclavos”. Es decir, en esta sociedad se naturalizan las diferencias sociales y se les otorga un designio divino, que les da un carácter inamovible e inmutable.

Así, la sociedad moderna quedó marcada por la división de clases, el modelo del campo religioso adoptado por la Iglesia católica en tiempos de la conquista reproduce la legitimación de la división de clases a su interior. Por ello, Bourdieu plantea, dicho campo contribuye a la estructuración de un *habitus* (entendido como estructura interiorizada de las estructuras sociales que guían los modos a partir de los cuales los sujetos perciben, conocen, valoran y actúan sobre la realidad) donde se percibe como natural la perpetuación y reproducción de un orden social dividido por relaciones de clase: dominantes y dominados. Este modelo religioso permite la justificación de una estructura de dominio, donde se legitima la existencia de una clase dominante y, a la vez, impone el reconocimiento de la dominación como el proceso de desconocimiento de las capacidades de los dominados para desarrollar su proyecto social, lo cual fortalece un *habitus* de la resignación ante un mundo que no puede escapar de un orden representado por dominantes y dominados (De la Torre, 2002). Este modelo religioso se reprodujo hasta la reforma de la Iglesia católica, con el Concilio Vaticano II, a finales de la década de los 60's.

Hablar de teología es hablar sobre Dios. La característica principal de la Teología de la Liberación es hacerlo través de los ojos de los pobres, en un dialogo entre los pobres y con los pobres. La Teología de la Liberación es la trasmisión del mensaje que Dios envía al pueblo de América para cambiar las condiciones de la estructura social a través de la construcción del *Reino en la tierra*.

¿Qué es la teología de la liberación? Es una reflexión sistemática y disciplinada sobre la fe -en este caso cristiana-, así como de sus implicaciones. Sus defensores se formaron como teólogos, generalmente en Europa, y

escriben sobre los mismos temas que han tratado siempre los teólogos cristianos: Dios, Jesucristo, la creación, la Iglesia, la gracia, etc. Este punto no siempre es evidente por sí mismo. La Congregación para la doctrina de la Fe <sup>5</sup> acusa a los teólogos de la liberación de usar a la Iglesia como “una arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo, infiltrando en la comunidad religiosa ideas que son menos cristianas que comunistas” (Berryman, 2003: 9). Por ello, la Teología de la Liberación provoca tanto simpatía como un debate muy acalorado. Pues se insertó en un contexto donde el poder hegemónico de los Estados Unidos de Norteamérica se veía amenazado por las Revoluciones de Liberación Nacional en Latinoamérica. Fundamentando una crítica radical sobre las incongruencias provocadas por el capitalismo y su principal consecuencia, la pobreza.

Uno de los aportes que personalmente le debo a Pierre Bourdieu, es su colaboración en la comprensión de un sujeto comprometido con el mundo social, implicado en ese mundo físicamente, por su cuerpo, sus creencias, deseos y pensamientos. El sujeto puro, ideal, separado de todas las condicionantes del mundo social, sujeto escolástico o platónico, se debe dejar atrás. Así la teología de la liberación, surge en un contexto determinado, donde los teólogos –es decir, los sujetos- conscientes de las condiciones en que vivía, y vive, América Latina, proponen un nuevo mensaje de Dios a su pueblo. Estos teólogos junto a los movimientos socio-religiosos de inspiración por el cristianismo liberacionista, se enfrentan a una estructuración de la sociedad con amplias diferencias, donde se mantiene a millones de personas en condiciones de inhumana pobreza, mientras otros pocos, detentan el poder económico o político y disfrutan de la riqueza. Los teólogos liberacionistas proponen una interpretación del mundo social, propia, reflexionada y profundizada a la luz de la fe, se alejan de los planteamientos tradicionalmente europeos, y hacen uso de los métodos de

---

<sup>5</sup> La Congregación para la doctrina de la Fe –antes llamada La Santa Inquisición- es un organismo que sirve para regular el dogma católico. Esta oficina es dirigida desde el Vaticano, no por ello significa que sean la voz del Papa, por ejemplo durante el papado de Juan Pablo II, el Comité de Santa Fe, sancionó fuertemente a todos los teólogos “liberacionistas”, mientras que el Papa sólo reprende los métodos violentos propuestos por algunos teólogos para cambiar las condiciones sociales de América Latina.

investigación social –el marxismo ha sido el método principalmente utilizado-, propuestos desde el Concilio Vaticano II, en 1968.

Cabe hacer una distinción entre lo que se concibe como fe para el cristianismo tradicional y para la teología de la liberación. Para ello Miguel Concha, en *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México* (1986) nos ayuda a comprender dicha diferencia:

En el sentido teológico tradicional, la fe es un sentimiento consciente a un conjunto de verdades-exigencias religiosas reveladas por Dios y comunicadas por la jerarquía. Creencia ciega en doctrinas o en un mundo de ideas o esencias universales y eternas regido por un absoluto que contiene toda la historia en su cabeza, o creencia ciega en un cuerpo de dogmas. En este caso, fe es sumisión a un cuerpo de conocimientos revelados a autoridades eclesiásticas. Es obligación de “aceptar” lo que no se puede conocer. El “creyente” será aquí el que acomoda sus ideas a la doctrina enseñada.

En el caso de la Teología de la Liberación, contrariamente a lo sostenido tradicionalmente, se define la fe “cristiana” desde la “fe bíblica”, como esperanza de justicia real que se manifiesta en actos de amor y justicia, relacionados con la historia concreta de los hombres. No es un modo de conocer, sino una actitud ante la vida. Según el exegeta mexicano, Porfirio Miranda, la fe “es creer que nuestro mundo tiene remedio porque Dios interviene en nuestra historia precisamente en el hecho histórico llamado Jesucristo”. (*Marx y la Biblia: 257*, citado en Concha 1986: 17).

La Teología de la Liberación hereda la aversión de los católicos al capitalismo, asumiendo dos críticas, una moral y otra radical inspirada en el pensamiento marxista, señalando principalmente la explotación y la lucha de clases, remplazando la caridad por la justicia social y proponiendo como alternativa una economía socializada –solidaria, como es llamada en México (Ver Löwy, 1999: 70-77). Existe un anhelo por parte de los teólogos liberacionistas, por determinar un nuevo camino en la historia del continente, por lo tanto, me parece pertinente analizar los antecedentes de la teología de la liberación, y hacer mención a quienes han desarrollado una práctica social propiamente liberacionista, y por lo tanto del *habitus* que han desarrollado.

Es necesario estar más contextualizados con aquellos actores que conformaron y dan origen a la teología de la liberación, para poder entender las

implicaciones en lo local. Por ello se presenta Bartolomé de las Casas, Miguel Hidalgo y Costilla, posteriormente a Camilo Torres y para finalizar esta parte a Ernesto Cardenal. ¿Qué es lo que todos ellos tienen en común? Todos son sacerdotes católicos comprometidos con su pueblo, y portadores de la palabra del Dios liberador. Es necesario hacer un pequeño ejercicio que retome a los principales actores sociales que intervinieron en la constitución del cristianismo liberacionista, antes de pasar con Gustavo Gutiérrez. Este último se le ha identificado como el padre de la Teología de la Liberación por darle precisamente éste nombre. Todos estos sujetos mencionados entran en la categoría de profetas (en el apartado 1.1) pues, personalizan el poder carismático que les permite realizar una reinterpretación de la fe con las palabras y comportamientos sancionados por el cristianismo tradicional.

### **1.3.1.1 Bartolomé de las Casas (1474-1566).**

En la historia del continente, una figura central, ha sido Bartolomé de las Casas. Fraile español, el primero en el “nuevo mundo”, quien al final de su vida denuncia las injusticias vividas por los indios. Y una figura emblemática, aunque no la única entre los religiosos que luchan por la defensa de los indios.

En la introducción a la *brevísima relación de la destrucción de las Indias (1552)*<sup>6</sup>, Las Casas describe a los naturales de las tierras de las indias como gentes sin maldades, de delicado trato, sumisos y quienes más comúnmente mueren por cualquier enfermedad. Sin ambiciones de posesiones materiales. Sin embargo, no por su condición paupérrima menos capaces de recibir la instrucción de la doctrina católica y «ser dotados de virtuosas costumbres» (Las Casas 1522, en Dussel, 1977: 192). Así mismo, da testimonio del genocidio sufrido por los naturales. El fraile explica la situación donde se pueden ubicar dos estratos sociales diferenciados entre sí, y las condiciones propias de cada sector:

---

<sup>6</sup> Obra recopilada en Enrique Dussel. Religión. “12. Bartolomé de las Casas”. Ed. EDICOL. Colección sociología conceptos, México, 1977, Pág. 191-198.

Dos maneras generales y principales han tenido lo que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer del haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas crueles y sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres, oprimiéndolos son la más dura horrible y áspera servidumbre en que jamás bestias pudieron ser puestas... (*Ídem*: 194).

Las condiciones de las masas dominadas fueron inhumanas. Éstas sensibilizaron al fraile, permitiéndole percibir una realidad del mundo social inaceptable. Denunciando la avaricia, «insaciable codicia e ambición, (de los conquistadores, por apoderarse del oro) que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles de sujetarlas» (*Ídem*: 194). Gustavo Gutiérrez (1990<sup>a</sup>) ha retomado la obra de Bartolomé de las Casas, y evidencia que el fraile, fue «en busca de los pobres de Jesucristo... por ellos combatió y desde ellos anuncio el evangelio en una sociedad que se establecía sobre el despojo y la injusticia» (Gutiérrez, 1990<sup>a</sup>: 15). Las Casas, dedicó el final de su vida a luchar en *pro* de los indios. Él mismo fraile argumentaba que los indios estaban mejor como paganos vivos que como cristianos muertos, e insistía en que debían conquistarse con el poder del Evangelio más que con la fuerza de las armas.

### **1.3.1.2. Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811).**

¿Creéis que el que atraviesa inmensos mares, exponerse al hambre y a la desnudez, a los peligros inseparables de la navegación, lo ha emprendido para hacernos felices...? El móvil de todas éstas fatigas no es su sórdida avaricia. Ellos no han venido sino a despojarnos de nuestros bienes, para quitarnos nuestras tierras, para tenernos siempre avasallados bajo sus pies (Hidalgo. Citado en Carmona, 1980: 147).

En un manifiesto retomado por Enrique Dussel (1977: 199-203), Hidalgo realiza un esfuerzo por denunciar las injusticias, las condiciones de opresión y los mecanismos de engaño de los que echan mano los españoles para mantener la estructura del mundo social en la colonia española.

En las palabras del cura Hidalgo: «Estad ciertos, amados conciudadanos míos, que si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que le oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban, y que por instantes iban a caer sobre él, jamás hubiera sido yo acusado de hereje» (Ídem: 201). Hidalgo busca abiertamente generar la unidad de los nacidos en el “nuevo continente”. Llamándolos a liberar la tierra de las manos tiránicas de la corona española. «Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos, sino por política; su Dios es el dinero, y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión» (Ídem: 201). De forma muy sensible Miguel Hidalgo busca movilizar la empatía de sus conciudadanos, denunciando a quienes detentan el poder, por ser ellos quienes usan la religión para mantener las relaciones sociales en las que ellos dominan.

En el extracto del texto tomado, se reconoce la capacidad de la Iglesia para convertirse en movilizadora y transformadora de la realidad social. Si bien es cierto que a lo largo de la historia la Iglesia ha servido como mecanismo para adormecer a las masas o pueblo pobre, en algunas ocasiones retoma la palabra para denunciar las injusticias y llamar a la lucha<sup>7</sup>.

### **1.3.1.3. Camilo Torres (1929-1966).**

Camilo Torres fue un sociólogo colombiano, y consagrado sacerdote, importante activista del Frente Unido de Acción Revolucionaria, movimiento que tenía por objetivo generar vínculos entre los diversos sectores de la izquierda colombiana. En el documento titulado *proclama al pueblo colombiano (1965)*<sup>8</sup> Camilo Torres realiza una justificación sobre su participación en la movilización armada.

---

<sup>7</sup> Hidalgo fue un sacerdote cercano al pueblo, por ejemplo, enseñó a producir el gusano de seda, y siempre dispuesto a atender las necesidades de sus feligreses (ver Krause, 1994: 51-67).

<sup>8</sup> Obra recopilada en Enrique Dussel. Religión. “14. Camilo Torres Restrepo (1929-1966)”. Ed. Edicol. Colección sociología conceptos. México 1977. pp. 205-210.

Comienza por denunciar las condiciones de injusticia vividas por el pueblo colombiano. «En aquellos momentos en los que la desesperación del pueblo ha llegado al extremo, la clase dirigente siempre ha encontrado una forma de engañar al pueblo, distraerlo, apaciguando con nuevas fórmulas que siempre paran en lo mismo: el sufrimiento para el pueblo y el bienestar para la casta privilegiada» (Dussel, 1977: 206). Esta condición fue compartida en todo el sur del continente americano. Inmediatamente explica los motivos de su adscripción a la guerrilla.

Yo me he incorporado a la lucha armada. Desde las montañas colombianas pienso seguir en la lucha con las armas en la mano hasta conquistar el poder para el pueblo. Me he incorporado al Ejército de Liberación Nacional porque en él encontré los mismos ideales del Frente Unido. Encontré el deseo y la realización de una unidad por la base, de base campesina, sin diferencias religiosas, ni de partidos tradicionales. Sin ningún ánimo de combatir los elementos revolucionarios de cualquier sector movimiento o partido. Sin caudillismos. Que busca liberar al pueblo de la explotación de las oligarquías y del imperialismo... (Citado en Dussel, 1977:206).

Cabe resaltar que Camilo Torres vendrá a presentar en carne propia, una bifurcación que no distingue entre fe y vida. Aceptando la lucha armada como el único camino para poder liberar al pueblo del intervencionismo de los EUA, y para mejorar las condiciones de vida de las masas dominadas. Al siguiente año de ser publicado este documento muere en combate Camilo Torres en 1966. Se dice que el mismo buscó morir en batalla para convertirse en una especie de mártir<sup>9</sup>.

#### **1.3.1.4. Ernesto Cardenal.**

Ernesto Cardenal, sacerdote nicaragüense, cobra importancia para este ejercicio, pues dedica esfuerzo a la producción de poemas y salmos que envuelve gran parte del pensamiento latinoamericano liberacionista. Él participó

---

<sup>9</sup> Biografía de Camilo Torres Restrepo. El "cura guerrillero" disponible en medio electrónico: <http://www.geocities.com/guerrillasenlatinoamerica/camilo.htm>

en la lucha contra la dictadura somocista en Nicaragua y en el –posterior- gobierno revolucionario sandinista.

Justamente, Ernesto Cardenal (1969) en su obra *salmos* plantea:

Escucha mis palabras oh Señor  
Oye mis gemidos  
Escucha mi protesta  
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores  
Ni partidario de su política  
Ni te influencia la propaganda  
Ni estás en sociedad con el gangster (Cardenal 1969:7).

Este es el llamado a un Dios que no sirve a los intereses de la clase dominante, sino un Dios que se pone del lado de los pobres, estos salmos pueden generar la identificación con las problemáticas del sur del continente. Ernesto Cardenal, un filósofo que entregó su vida a la acción comunitaria en la construcción de un mundo mejor. Ordenado en 1965 sacerdote en la catedral de Managua, Nicaragua. Aliado a la resistencia, perseguido y encarcelado. Torturado como lo expresa en muchos de los salmos.

Dios de las venganzas  
Dios de las venganzas  
Muéstrate!  
¿Hasta cuando Señor?  
¿Hasta cuando triunfará su partido?  
Sus palabras son pura propaganda  
Y no hablan sino slogans  
Defiende Señor a los explotados  
y a las clases oprimidas...  
...el señor no abandona a su pueblo  
No desampara a los explotados  
Y volverá un día la justicia a los Tribunales de Justicia  
Y los jueces serán justos  
¿Quiénes son los partidarios de nosotros?  
Sí tú no nos hubieras defendido ya nos habrían liquidado  
En los grandes persecuciones  
Alegraban mi alma tus consuelos

Como se menciona arriba, Cardenal no sólo alaba al Dios, sino que exige su participación, su anhelo de protección, de intervención. Las condiciones de inhumana pobreza exigen del filósofo, una justificación, una transformación del mundo social.

Ernesto Cardenal colabora abiertamente con el gobierno nicaragüense, y es sancionado por el papa Juan Pablo II por no haber normalizado su situación

como sacerdote. Hay que resaltar, un elemento compartido por todos estos actores sociales –De Las Casas, Hidalgo, Torres y Cardenal-, que se han abordado en este ejercicio, es buscar generar un *habitus* que influya sobre los conciudadanos, para justificar su acción social. Conscientes de su *herejía* pues amenazan un campo completamente consolidado –como es el caso de la Iglesia católica y sus planteamientos que justifican a las clases que detentan el poder, en muchos casos-, respaldado por la institución central, el Vaticano. En dicho juego ellos no buscan crear o consolidar una nueva iglesia, sino buscan transformar la práctica religiosa, las condiciones de vida y señalar los errores en los que ha incurrido la Iglesia católica como legitimadora de las clases privilegiadas.

Se pueden evidenciar dos características en los procesos sociales que motivan y condicionan el pensamiento de estos actores latinoamericanos. Su sensibilidad y empatía con las clases desprotegidas o masas oprimidas, y la necesidad por generar transformaciones estructurales del mundo social al que en el tiempo y espacio al que estuvieron circunscritos. Los sujetos abordados, desde Bartolomé de las Casas hasta Ernesto Cardenal, nunca nombraron su comportamiento, su pensamiento o su reflexión como teología de la liberación, sin embargo, existió una gran empatía y solidaridad con el pueblo en condiciones de opresión. Este ejemplo profético, e incluso, de mártir marcará el camino a aquellos quienes adoptarán la teología de la liberación, como parte medular y justificación de su acción social.

Bourdieu ha nombrado la importancia de la participación de los intelectuales colaborando con los movimientos sociales en *contrafuegos* (2003). Y es que precisamente estos intelectuales juegan un papel legitimador para la acción política de los pueblos, y de sus organizaciones. Los intelectuales son los encargados por la sociedad de producir el capital simbólico y cultural que es el conocimiento. Este ejercicio puede dar una idea concisa sobre los antecedentes de la teología de la liberación. Sin embargo, no se presenta aún como algo concreto, es necesario insistir en la escena presentada en el periodo concerniente de 1950-1970, para explicar su origen.

### 1.3.1.5. Gustavo Gutiérrez (1928) y la Teología de la Liberación.

Una introducción al contexto socio-político-económico de la década de los 60's, evidencia tres procesos en los que se consolida la teología de la liberación.

- a) la crisis económica, política e ideológica del sistema capitalista en América Latina. "Crisis estructural del sistema de dominación, que no implica mecánicamente su agotamiento, pero que marca profundamente el periodo que comenzamos a vivir.
- b) reactivación creciente del movimiento obrero-campesino. A partir de la Revolución cubana en 1959 hay un ascenso constante del movimiento popular en México y América Latina que culmina con el triunfo de la Revolución sandinista y el ascenso de los movimientos antiimperialistas y antioligárquicos de El Salvador y Guatemala.
- c) surgimiento de un nuevo modelo de dominación imperialista y capitalista. En la medida en que se relacionan los dos procesos anteriores, va surgiendo en toda América Latina un nuevo modelo de dominación de naturaleza contrarrevolucionaria y militarista (transnacionales, nueva división del trabajo, incremento en la ayuda militar, estrategia de contrainsurgencia)" (Concha 1986: 34-35).

En este contexto surge la propuesta de Gustavo Gutiérrez, uno de los sujetos que da nombre a la teología de la liberación, por ser el primer teólogo que habla de ella, de forma sistemática<sup>10</sup>. Para él, en su obra *La Verdad os hará libres* (1990b), dice que la teología es hablar sobre el entendimiento de Dios. Este proceso de cognición es un misterio que sólo puede resolverse comunicando lo que no es. Lo indispensable de esta comprensión es: existen dos momentos que permitirán hablar respetuosamente sobre Dios: el momento de la práctica, donde se realiza una conversión, pues se deje el camino propio para entrar en el del

---

<sup>10</sup> Jean Pierre Bastian evidencia el proceso de formación de dicho concepto, menciona que está vinculado con reuniones ecuménicas financiadas por federaciones protestantes nacionales latinoamericanas. Entre los representantes de dichas federaciones se encuentra Rubén Alvez (ver Bastian, 1994: 234-240),

prójimo –el pobre- para hacer así pasar al segundo momento de la reflexión propiamente teológica<sup>11</sup>.

Dentro de sus planteamientos se puede observar una sistematización de un método de entender a Dios. En ellos destaca la participación activa al lado de los pobres, para socializar las percepciones, e introyectar su visión como punto de partida en la elaboración de un cuerpo teológico, que denuncia una realidad marcada por la muerte y la injusticia. Gutiérrez recoge sensiblemente la condición de los pueblos de Latinoamérica, pues una de las preguntas que retoma y dan cuenta de la dimensión humana de los actores, es reconocer su condición deshumanizada. Los actores o masas oprimidas no se conciben así mismos como personas, en esta dimensión surgen preguntas. *¿Cómo anunciarlo (a Dios) como padre de un mundo no humano?... ¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento del inocente?*

Se debe insistir en la doble dimensión metodológica de la teología de Gustavo Gutiérrez. Ya se ha dicho que busca partir de entender las condiciones materiales; para comunicar y entender el mensaje de Dios. Sólo a partir dicha base se puede hacer una teología de la liberación. En el primer momento se capta que el pueblo de Latinoamérica tiene dos características peculiares, «es simultáneamente cristiano y oprimido, todo esto significa que su fe está marcada por la explotación y la marginación que vive, y su experiencia de opresión lleva el sello de ser cristiano. Las dos dimensiones se dan en la vida diaria de este pueblo, es decir, dentro de una unidad concreta que es imposible separar esos aspectos» la fe y la vida (Gutiérrez 1990b: 38). En la obra *Dios o el oro de las Indias*, Gutiérrez distingue entre Bartolomé de las Casas de sus contemporáneos y antecesores por partir su reflexión teológica desde la propia experiencia.

Si la óptica de Las Casas es distinta [a la de sus contemporáneos], ello se debe a que su acercamiento al asunto toma vía inédita en su tiempo. Para comprender lo que sucede en las Indias busca adoptar un punto de vista del indio, del pobre y oprimido. Esta

---

<sup>11</sup> Gustavo Gutiérrez 1990b. He elegido este texto por contener una sistematización del propio autor sobre sus obras anteriores. Pues tenía por objeto obtener el grado de doctor en teología y presenta este trabajo, en la facultad de teología, del Instituto Católico de Lyon, Francia.

perspectiva se basa en su conocimiento de la realidad indiana. En efecto lo que da fuerza profética –y perspicacia teológica- a la tarea misionera y al pensamiento de Las Casas es que habla por experiencia. Su teoría viene de la práctica... (Gutiérrez, 1990ª: 17. Corchetes míos).

La importancia del método radica en la capacidad de una nueva expresión en la organización de la Iglesia y en las prácticas sociales que genera el cristianismo liberacionista, «tal vez debido a esta relación entre vida cristiana y método teológico, las Comunidades eclesiales de base en América latina se constituyen cada vez más en agentes de pastoral social» (Gutiérrez 1990b: 18). Es decir, como se ha planteado antes la fuerza revitalizadora de la Iglesia católica latinoamericana reside en su capacidad por partir la reflexión teológica desde la propia experiencia de los sujetos, quienes se articulan en círculos de estudio y discusión de la palabra, donde reflexionan las Escrituras desde su vivencia, desde sus condiciones estructurales que los mantienen marginados y oprimidos, en la pobreza. Quizá la labor más importante de los teólogos latinoamericanos consiste en sistematizar el conocimiento y los sentimientos de la gente pobre, de sus respectivos pueblos, que comparten con el pueblo de América latina. «Ellos están hambrientos, son pobres, explotados, y mueren jóvenes. Esta es la realidad confrontando la teología de la liberación. Esto no deja a nadie indiferente, por supuesto, y es por esto que la Teología de la Liberación genera tanto debate, rechazo, y entusiasmo» (Boff, 1986; traducción mía).

Así mismo, Gutiérrez dice en su obra *La verdad los hará libres* (1990b), que «la teología, como *reflexión crítica* a la luz de la Palabra acogida en la fe sobre la presencia de los cristianos en el mundo, debe ayudar a ver cómo se establece la relación entre la vida de fe y las exigencias de construcción de una sociedad humana y justa, es un hablar sobre el Dios de la vida, significa desafiar, en la raíz, una realidad marcada por la muerte y la injusticia (Gutiérrez 1990b: 17-19). Gustavo Gutiérrez tiene siempre presente que el problema más importante a resolver en América Latina es la inmensa e inhumana pobreza.

Es necesario clarificar la concepción de pobre, los hermanos Boff señalan: por “pobre” no queremos decir al pobre individuo que pide limosna en la puerta de la casa. Nos referimos al pobre colectivo, las “clases populares”, que abarcan una categoría más amplia que el “proletariado” de Marx (es un error identificar al pobre de la Teología de la Liberación con el proletariado, aunque algunos críticos así lo hacen). Los pobres son también los trabajadores explotados en el mundo capitalista; los subempleados, hechos a un lado por el proceso de producción – que constituyen una reserva a la mano para remplazar a los ya empleados; los trabajadores del campo y los jornaleros que migran de un lado a otro en busca de trabajo ocasional. Todas estas masas de oprimidos social e históricamente constituyen el pobre como un fenómeno social (Boff, 1986). En este sentido la Teología de la Liberación se convierte en un canal de comunicación de los pobres, quienes articulados a través de los movimientos socio-religiosos irrumpen en el silencio para exigir la reivindicación a la vida.

Recordemos el modelo del catolicismo tradicional. Para Bourdieu, siguiendo con la propuesta de Weber, el modelo de campo religioso es producto del progreso del capitalismo y de la modernidad, cuyos rasgos principales son imponer en el mundo una división del trabajo, que trae consigo la separación de esferas autónomas de actividades intelectuales y del trabajo material. Entre estas dos esferas se da una relación de interdependencia y reforzamiento recíproco, cuyo resultado es la constitución de un campo religioso (relativamente autónomo) que favorece el desarrollo interno de la racionalización del sistema religioso; es decir, la imposición de un cuerpo burocrático sacerdotal que despoja a los laicos del acceso a la gestión de los saberes de salvación. Cuando Bourdieu habla de la tendencia a la racionalización del sistema religioso que conduce a la sistematización de las creencias y prácticas religiosas mediante el monopolio de la gestión de bienes de salvación, se traduce en la formación de un cuerpo específicamente sacerdotal: y por la tanto de campo religioso (Bourdieu, 2006: 62).

En el caso de la Teología de la Liberación la orientación es opuesta a lo que señala Bourdieu, pues, se rompe con la separación existente, entre los

trabajadores intelectuales y manuales, permitiendo una síntesis a nivel de reflexión y al mismo tiempo genera retos a nivel de la acción social. La Teología de la Liberación depende directamente de la reflexión generada en las CEB (o de los movimientos socio-religiosos de inspiración progresista), así como para que las comunidades de base tengan un discurso articulado necesitan de la sistematización, investigación y reflexión de los teólogos. Esto mismo rompe con la idea de un cuerpo burocrático sacerdotal, evidenciado por Bourdieu, y una distribución mayor de los saberes de salvación entre los laicos. El modelo de práctica religiosa desarrollada en aras del cristianismo liberacionista, responde a nuevas necesidades de los seres humanos. Una “religión” que se afianza en la realidad y existe menos en la metafísica, contiene más amor por el que está enfrente. En una relación que parte desde una concepción comunitaria del sentido espiritual, que rechaza el egoísmo o el proceso de individuación de la modernidad<sup>12</sup>.

Se puede cerrar este apartado proponiendo una definición de la Teología de la Liberación y apoyado, en cierta medida, de los presupuestos teóricos de Bourdieu: resultado de un proceso histórico, determinado por la situación de la estructuración social propia de América Latina, de la reflexión y el análisis de la realidad (donde se analiza lo económico, político, cultural y social), con el compromiso de los teólogos con los pueblos excluidos y pobres, para interpretar la Biblia desde los ojos de los pobres, desde sus experiencia, individuales y comunitarias, y que en algunos casos se convirtió en la expresión de movimientos sociales con un amplio sentido comunitario, así los pueblos se consideran dueños y autores de su destino, que podemos nombrar aquí – siguiendo a Gutiérrez- como *la irrupción de los pobres*.

La Teología de la Liberación se plantea como una reinterpretación religiosa que consiste en la opción radical por los más pobres con un fuerte apoyo de la epistemología marxista y en las ciencias sociales, cuyo tema de

---

<sup>12</sup> Sobre los procesos de individuación ver lo escrito por la escuela de Frankfurt o la teoría crítica.

fondo es la actitud del cristiano en una situación de pecado institucional<sup>13</sup>, como es la existencia de estructuras socio-económicas injustas (Yébenes, 2002:129).

No hay que olvidar que en Texcatepec, Veracruz, la presencia de los agentes y el trabajo pastoral han sido inspirados por la teología de la liberación. Es necesario clarificar qué es la práctica social inspirada por el cristianismo liberacionista. Por ello en el siguiente apartado se aborda las principales características.

### **1.3.2 Comunidades Eclesiales de Base y Círculos bíblicos.**

Lo esencial de las sociedades –o agrupaciones sociales- es que los seres humanos crean su cultura dotándola de un significado construido socialmente, como proyecto común, síntesis de todos los anhelos a los que aspiran los miembros del grupo social. Objetivo trazado y objetivación de la realidad social. Las religiones en América Latina han logrado dar congruencia y captar los anhelos de gran parte de los hombres y mujeres que se encuentran en una situación de pobreza y marginación social. Desde los movimientos mesiánicos, hasta los pentecostales, pasando por las experiencias de las Comunidades eclesiales de base (CEB), han logrado dar sustancia a lo que Esteban Krotz (2002) ha llamado, *la dimensión utópica*, como el elemento que permite, explicar las particularidades del pensamiento no occidental.

Krotz señala con mucha precisión «lo que debe estudiar y entender el etnólogo [y generalmente el investigador social] en la actualidad es esta nueva configuración que se formó a partir del encuentro del pensamiento occidental

---

<sup>13</sup> La acepción de pecado social o institucional se utiliza para designar a las estructuras injustas que mantienen a los hombres en situación de inhumana pobreza. Los pobres son víctimas del pecado social o institucional como estructura de acciones y omisiones que mantienen la opresión, la injusticia y la explotación. Se trata de un pecado que va más allá de los pecados individuales, un pecado colectivo. E. Dussel comenta: El «sistema» económico mundial, cultural, sexual, estético es la estructura vigente del pecado en cuanto opresora del pobre. Los «principales» tienen su proyecto de grupo que objetivan como el proyecto de todo el sistema, y que se expande como proyecto imperial por la conquista en Latinoamérica, África y Asia: «lo Mismo permanece «lo Mismo». La «praxis de dominación» del que usurpa el lugar de Dios y se fetichiza es el pecado en sentido actual y estricto. Es «praxis» de No-a-Abel, al hermano oprimido, a la mujer como objeto sexual, al hijo como recipiente rememorante. El «oprimido como oprimido» es Job. Sufre porque el pecado (la «praxis del poderoso como dominador») lo aliena; pero tiene conciencia de no haber cometido pecado alguno. Los sabios del «sistema» (Bildad y Sofar) quieren convencer al oprimido, en nombre de Satán, de que es pecador; con ello declaran inocente al verdadero opresor: a los opresores (Dussel, 1992: 29 subrayado del autor).

con el no occidental» (2002: 376. Corchetes míos). Es decir, primero se debe reconocer que a partir del contacto cultural entre occidente y las “*otredades*”, surge una nueva configuración de lo social-cultural, en la cual la labor de las ciencias sociales se debe encargarse de descubrir.

Es justo en este nivel donde la propuesta de Krotz –siguiendo a Marx, Mannheim, etc.<sup>14</sup>- retoma un elemento que permite dar un viraje a esta investigación: *la utopía* como el elemento central de la realidad socio-cultural; que carga de significación y propone una meta común a los miembros de las sociedades. *La utopía* es el momento de plenitud que implica estar consigo mismo, al que apuntan todos los deseos existenciales del ser humano. «En su siempre nuevo surgimiento, que expulsa lo viejo y, al mismo tiempo, lo hereda, se anuncia el *novum* de la meta todavía no definida del proceso. Esta meta de la evolución humana que todavía no se muestra y de la que sólo se puede conocer la dirección en la que se encuentra. La tendencia utópica de toda revolución cultural que aparece fragmentada en las muchas configuraciones socioculturales que existen y que han existido» (Krotz, 2002: 381).

La tendencia utópica me condujo a hacer un acercamiento a las prácticas religiosas desarrolladas al interior del catolicismo, en específico, en las Comunidades eclesiales de base. En ellas el proyecto *utópico* cobra vida en el discurso y en la conducta. La estructuración de nuevo *habitus*, herencia de las primeras comunidades cristianas, toma vida e impulsa a la transformación de la sociedad, desde su nivel más íntimo, el personal y a la vez, grupal.

---

<sup>14</sup> Marx utilizó el concepto, para designar a los teóricos utopistas ya que no habían buscado en la ciencia en su espíritu porque todavía no han llegado al punto de que les baste con rendirse cuentas de lo que sucede ante sus ojos y convertirse en sus portadores. Al principio Marx y Engels llamaban utopistas a aquellos cuyas ideas habían precedido al decisivo desarrollo de la industria, al proletariado y a la lucha de clases y que no pudieron tener en cuenta, por lo tanto, estos factores. Luego se aplicó el concepto sin distinción a todos aquellos que según Marx y Engels, no podían, o no querían tomar en cuenta estos factores (ver Buber, 2006), sin embargo ambos tipos, planteaban un plan de acción o programa que modificaría la realidad social. Con el paso del tiempo otros teóricos han utilizado este concepto. Para Karl Mannheim, la mentalidad utópica presupone no solamente estar en contradicción con la realidad presente, sino también romper los vínculos con el orden existente. No se trata sólo de un pensamiento, y menos de una fantasía o de soñar despierto: es una ideología que se realiza en la acción de ciertos grupos sociales. Trasciende la situación histórica, por cuanto orienta la conducta hacia elementos que la realidad presente no contienen en absoluto. No es una ideología en la medida en que logra transformar el orden existente en otro más de acuerdo con las propias concepciones. La utopía es pues imposible –o “parece” imposible- sólo desde el punto de vista de un determinado orden social ya consolidado (ver Bobbio, 2000).

Fotografía del XIV encuentro regional de Comunidades eclesiales de base, celebrado en el seminario de Tulancingo, Hgo. Junio 2009.

Para hablar de CEB es necesario hablar sobre campo religioso, entendido como un escenario donde los agentes compiten por la reproducción y conservación de dicho espacio social. Los campos son “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios. El campo religioso para Bourdieu es un aparato de dominación simbólica. El dominio está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los secretos de salvación (por ejemplo, cómo los sacerdotes han gestionado la exclusividad de la consagración, la comunión, la interpretación bíblica, los santos óleos, la confesión, etcétera). Este monopolio es ejercido por un cuerpo sacerdotal de especialistas, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano (Durkheim, 2000; Bourdieu, 2006; De la Torre, 2002).

Mientras que la gestión de salvación ejercida por los clérigos adquiere la competencia de la producción de lo sagrado, la incursión de los laicos en la gestión e intermediación de la salvación es reconocida como prácticas profanas o heréticas. El campo religioso se mantiene en este doble juego de distribución de los bienes religiosos que, por un lado, realiza la manipulación legítima de la distribución de las competencias de lo sagrado reservada al cuerpo sacerdotal; y por otro, ejerce la manipulación profana o profanadora de lo religioso adecuada para desautorizar a los laicos, a quienes se les señala como generadores de las prácticas heréticas (De la Torre, 2002).

En este proceso donde grupos religiosos, llamados Comunidades eclesiales de base, han logrado impactar, contrarrestando el principio de ordenación sagrado/profano. En su seno se han desarrollan las capacidades intelectuales y pedagógicas de sus miembros, que buscan crear un nuevo espacio hermenéutico, donde se pretende diferenciarse claramente del espacio

hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las Iglesias. En ellas se cuestiona la pedagogía elitista, autoritaria e individualista y busca crear una nueva pedagogía comunitaria, participativa y liberadora.

Las CEB son el origen y síntesis de la reflexión desarrollada por lo teólogos latinoamericanos. La Teología de la Liberación se ha nutrido y gestado sólo a través de las CEB. En ellas se concentra la vivencia diaria, suma de la experiencia que conjuga la fe y la vida. Phillip Berryman investigador que realiza un esfuerzo por documentar la historia de la Teología de la Liberación dice «Las comunidades de base eclesiales pueden definirse como pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas en trabajar juntas para mejorar sus comunidades y para establecer una sociedad más justa» (Berryman, 2003: 61).

Una propuesta muy similar que engloba los aspectos sociológicos y filosóficos es la representación de Juan Pablo II, donde describe a las CEB de la siguiente manera:

Un fenómeno de rápida expansión en las jóvenes Iglesias, promovido, a veces, por los obispos y sus conferencias como opción prioritaria de la pastoral, lo que constituye las “comunidades eclesiales de base” (conocidas también con otros nombres [como círculos bíblicos]), que están dando prueba positiva como centros de formación cristiana e irradiación misionera. Se trata de grupos de cristianos a nivel familiar o de ámbito restringido, los cuales se reúnen para la oración, la lectura de la Escritura, la catequesis, para compartir problemas humanos y eclesiales de cara a un compromiso común. Son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y de evangelización, un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la “civilización del Amor”.

Estas comunidades descentralizan y articulan la comunidad parroquial a la que permanecen siempre unidas; se enraízan en ambientes populares o rurales, convirtiéndose en fermento de vida cristiana, de atención a los últimos, de compromiso en pos de la transformación de la sociedad. En ellas cada cristiano hace una experiencia comunitaria, gracias a la cual también él se siente un elemento activo, estimulado a ofrecer su colaboración en las tareas de todos. De este modo, las mismas comunidades son instrumento de evangelización y primer anuncio, así como fuente de nuevos

ministerios, a la vez que, animadas por la caridad de Cristo, ofrecen también una orientación sobre el modo de superar divisiones, tribalismos y racismos (Juan Pablo II, ENCICLICA 51, 7 de diciembre 1990; corchetes míos, en Iriarte, 1993: 5).

Es importante destacar que las CEB no son un grupo de personas cualquiera. Son propiamente una comunidad, es decir, un círculo de personas donde realiza la lectura de la Biblia, comparten y reflexionan sobre los problemas inmediatos y –si su capacidad de análisis lo permite– problemas estructurales. La temporalidad a la que se sujeta no está limitada al cumplimiento de metas o satisfacción de problemas inmediatos. Buscan perseverar en el tiempo. Por ejemplo, un movimiento social, grupo o comité, regularmente, tiene una tarea específica, al cumplir con ésta, es posible que las relaciones se disuelvan. En las CEB las relaciones continúan, en cada momento viviendo y compartiendo, las acciones, reflexiones, problemas, metas, logros, etc. No rompen con la estructura jerárquica de la Iglesia católica, señalan sus inconsistencias y critican sus excesos. Al igual, con los partidos políticos y los empresarios neoliberales.

Un escritor que ha dedicado mucho tiempo al estudio y acompañamiento de las CEB es Enrique Dussel. Con respecto a estas, comenta: son la comunidad “orgánica” en el seno del Pueblo. En el centro de la reflexión que conjuga al mismo tiempo el desde-donde, en el que se efectúa la crítica «ético-profética a las morales vigentes dominantes. Sin embargo, las comunidades de base no son exteriores al pueblo, ni se le imponen, ni pretenden ser “vanguardia”. El elitismo del que “sabe”, del que es la “conciencia” o la “ciencia” del pueblo, que dirigen, que conducen, sería el aspecto que hay que saber negar» (Dussel, 1986: 98). Negar para construir, para crear algo nuevo y cuando es el momento adecuado las comunidades están en el lugar para colaborar activamente.

Finalmente es importante subrayar el nivel de autonomía que Dussel entiende en las CEB: Por “comunidad cristiana” se entiende la Iglesia local bajo la autoridad del colegio episcopal (como nación o continente), como diócesis, parroquia, movimiento o, por último, como “comunidad eclesial de base”,

Ninguna ortodoxia podrá suplir su ortopraxis. Entendemos por ortopraxis la acción correcta que la “comunidad” como cristiana –después de haber cumplido con los requisitos para una adecuada decisión realiza en la situación concreta. La doctrina social no podrá, en último término, indicar concretamente lo que debe hacer una comunidad en Cuba en 1959, en Nicaragua en 1979 o en Brasil en 1985. Es la comunidad misma que toma a cargo (responde ante) su propia existencia, teniendo siempre en cuenta el servicio de los más pobres. Es un acto de prudencia (prudencia, frónesis) insoslayable (Dussel, 1986: 230).

Hasta aquí se puede observar que las CEB’s comparten algunos elementos como:

1. Se inspiran en el carisma de algún sacerdote o laico.
2. Se circunscriben a los ambientes populares o rurales, de las sociedades.
3. Surgen como expresión de cierto grado de insatisfacción respecto del contexto socio-cultural, y del modelo eclesial vigente.
4. La lectura de la Biblia y su interpretación es una tarea fundamental.
5. Buscan mantener cierto grado de autonomía respecto a la propia organización eclesial.
6. Desarrollan un *proyecto común utópico*, como inspirados en las primeras comunidades cristianas (Ver Hechos de los Apóstoles).

Las CEB’s tienen tres áreas de acción que responden propiamente a su nombre. Es decir, son:

- ✚ **Comunidades** porque sus integrantes viven y comparten realidades, problemas, esperanzas, están implicadas directamente en relaciones primarias, como la amistad, la fraternidad, o el parentesco. Como comunidad buscan la ayuda mutua y la solidaridad entre sus miembros, el desarrollo de la personalidad y la participación plena.
- ✚ Son **Eclesiales** porque no buscan separarse de la Iglesia católica. Están en su seno, y aunque pueden criticar la centralidad de la

parroquia y las formas jerárquicas de organización, no buscan la separación. Incluso los propios papas, en su figura de máximos líderes religiosos, han reconocido y criticado, orientado el trabajo de las CEB.

- ✚ Y son de **Base** en el sentido sociológico, es decir, son grupos sociales, circunscritos en su mayoría a ambientes populares y rurales, con poblaciones indígenas, campesinas y obreras. Sus miembros pueden ser ubicados en la estratificación social, en sus niveles más bajos. Propiamente la base de la sociedad, sí se piensa en un modelo de sociedad piramidal.

Recapitulando las Comunidades eclesiales de base se han insertado en el campo religioso asiendo frente al principio ordenador sagrado/profano; el genio de las CEB radica en su papel transformador de las relaciones de poder al interior del catolicismo y su impacto en la realidad social. Se ha dado un sentido “radical” a la vida cristiana, con la búsqueda de la construcción del “Reino de Dios” en la tierra. Como resultado se encuentran procesos locales que impulsan el desarrollo del cristianismo liberacionista para convertirse en una práctica social transformadora subversiva, y por lo tanto, que impactan en la realidad social de América Latina.

En algunos de los espacios sociales donde ha habido presencia de clérigos, religiosas o laicos con simpatía por la teología de la liberación, han inspirado y legitimado luchas sociales, que –como movimientos sociales– buscaron cambiar las condiciones sociales (ver Yébenes, 2002). En el caso de de las comunidades indígenas de Texcatepec existen elementos similares con las CEB. Entre ambas existe una suerte de afinidad electiva. En el capítulo 3, se analizará dicha afinidad e intercambio entre las comunidades indígenas que guardan un sentido más amplio y las CEB que se circunscriben a un número de miembros más reducido para poder permitir la participación plena.

¿Por qué surgen las CEB's y los círculos bíblicos? La renovación que produce el Concilio Vaticano II (1962-1965) "subrayando la presencia de la fe dentro del mundo" (Concha, 1986: 41) y su adaptación a las condiciones locales de América Latina en la reunión obispos y asesores en la Ciudad de Medellín (1968) y posteriormente con la conferencia Episcopal dictada en Puebla (1969) pueden ser tomados como los orígenes inmediatos del surgimiento de experiencias de comunidades cristinas fuera o sin relación a la principal estructura organizadora del tiempo religiosos, delimitado en la parroquia (Villa, 2006: 9). Es a partir de Medellín donde se incorporan las temáticas como: injusticia institucionalizada, pecado social, liberación integral y cambio de estructuras una práctica pastoral y teológica diferente. La Iglesia se acerca más a las clases populares y hace suyos los anhelos de liberación y las exigencias de justicia social, especialmente con los más pobres (Puebla) gana fuerza catalizadora la "opción preferencial por los pobres". Estos últimos –valga la analogía- son considerados, los que sufren las injusticias de pobreza producida por mecanismos de explotación, pobreza como llaga social y manifestación del pecado estructural<sup>15</sup>. Es decir, es una inmensa masa de desposeídos, tanto en las ciudades como en el campo. Una clase social de desheredados que no sólo son víctimas de la explotación sino, sobre todo, de la exclusión social pura y simple (Löwy, 2007).

Las CEB son la síntesis entre un compromiso común que vincula la fe y la vida. No se circunscriben únicamente al espacio religioso de la parroquia – entendida como el espacio físico para las "prácticas religiosas católicas". «En cuanto a los *dominados*, la religión ocupa en su vida y en su cultura una parte fundamental. Los indígenas y campesinos tienen la religión como parte central de su cultura (ritos, fiestas, relaciones sociales): todo se refiere a la religión y encuentra en ella su sentido. Marginados de la vida nacional, sólo les queda la

---

<sup>15</sup> R. Muñoz. *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca. Sígueme. 1974; R. Vidalez. *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*. Bogota. Indo-american Press Service, Col. IPLA, núms. 15-16. 1972; y L. Boff. "la Iglesia en el proceso de liberación. una nueva conciencia y etapas de una nueva praxis". En *teología del cautiverio y la liberación*. Madrid, Ed. Paulinas. 1977. pp. 265-290. citado en CONCHA MALO, Miguel. GONZÁLEZ GARÍ, Oscar. SALAS Lino F. BASTIAN, Jean-Pierre. *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Ed. SIGLO XXI. México 1986.

religión. Las motivaciones de vida son siempre religiosas... la religión es pues un espacio privilegiado de libertad, autonomía e identidad del pueblo» (Concha, 1986: 30). En cuanto a las CEB, éstas logran conjuntar en su mayoría la característica de considerarse *dominados* como menciona Miguel Concha y su grupo. En ellas se concentra una congruencia entre la práctica religiosa y la vida cotidiana. Se puede añadir que en las comunidades indígenas y/o campesinas hay un apego al “un calendario agrícola con fuertes obligaciones rituales, en las cuales fincan sus aspiraciones” (Korsbaek y Álvarez, 2002: 189).

Las CEB son un modelo de práctica religiosa que da respuesta al conjunto de problemas generados en el trabajo pastoral y a los propios problemas estructurales de sus sociedades, principalmente latinoamericanas. Este modelo fue adoptado debido a varias razones. Entre ellas: las pocas posibilidades que existen para tener una práctica religiosa constante, por el número tan limitado de especialistas religiosos –sacerdotes, religiosas, etc.- comparado con la cantidad de feligreses. Aunado a lo anterior, la principal concentración de especialista está en las ciudades, olvidando las zonas rurales o indígenas. Y debido a las grandes distancias que tienen que recorrer los sacerdotes para atender a estas comunidades. Por ejemplo, en

«Las parroquias en las áreas rurales y en ciudades perdidas que rodean las ciudades a menudo tenían un sacerdote para veinte mil o más católicos bautizados. La práctica religiosa [católica] era baja: en la mayoría de los países el 5% o menos de la gente asistía a la misa dominical. Particularmente los hombres se mantenían distanciados de la Iglesia. El “catolicismo popular” de la mayoría de los individuos tenía poco que ver con los ritos oficiales y con las doctrinas de la Iglesia, y más bien parecía estar concentrado en oraciones a los santos. En Brasil, los cultos espiritistas continuaban extendiéndose, y en todas partes las iglesias protestantes, que no necesitan celibato ni clero entrenado en seminarios, ganaban terreno» (Berryman, 2003: 62. Corchetes míos).

No está de más recordar que América es una tierra conquistada por la mano europea; explotados, ultrajados y despojados de la riqueza natural y cultural, los pueblos del continente han permanecido en resistencia. El cristianismo liberacionista surge en el momento que el capitalismo sufre un colapso estructural, se puede considerar entre los principales golpes la revolución

cubana y nicaragüense –con Fidel Castro y *El Che Guevara*, y con el Frente Sandinista.

Las CEB surgen y se desarrollan en el interior de la Iglesia, permaneciendo solidarias con su vida, alimentadas con sus enseñanzas, unidas a sus guías espirituales. Nacen de la necesidad de vivir todavía con más intensidad la vida de la Iglesia o del deseo de una dimensión más humana que difícilmente pueden ofrecer comunidades eclesiales más grandes, sobre todo en las grandes ciudades contemporáneas donde el anonimato y la masificación – como procesos de individuación-, deciden reunirse para escuchar la palabra de Dios, para los sacramentos, el ágape fraternal de las personas que la vida misma encuentra ya unidas en la lucha por la justicia, la ayuda fraterna a los pobres, la promoción humana (ver Iriarte, 1993: 8).

Destaca un elemento en las CEB's que permite su articulación y que legitima su existir. La lectura de la Biblia. El teólogo brasileño Frei Betto, asesor de un amplio movimiento de CEB en el continente, dice que los sacerdotes tienden a ver la Biblia como una especie de ventana por la que atisban con curiosidad. La gente de las comunidades de base, no obstante, “miran en la Biblia como en un espejo para ver su propia realidad” (Citado en Berryman 2003: 58). En ella encuentran el mensaje liberador de un Dios que busca dar respuesta en la tierra a las necesidades de los hombres y sus comunidades. Manifestación de la dimensión utópica, como síntesis de los anhelos que conforman un proyecto común a los miembros de un grupo social.

En las CEB la relación con la naturaleza, es de respeto y cuidado. Una interacción que pone especial atención en los posibles daños, una relación responsable. Las CEB y la teología de la liberación, implementa una tendencia mesiánica, que en primer lugar señala a sus adeptos como el pueblo elegido de Dios. Llamados a luchar y liberar al pobre de las manos del poderoso injusto. Y con la firme convicción de construir el Reino de Dios en la tierra. Es decir, un mundo justo, solidario y fraterno.



Fotografía que muestra la oración de Animadores de CEB, durante la asamblea regional de animadores. Abajo se muestran los símbolos que se colocan al centro de la oración, entre ellos, semillas en un plato, agua en la botella, un mapa, flores, la Biblia, documentos de la Iglesia, periódico, etc. Tehuacán, Puebla. Septiembre 2008.



### **1.3.3 ¿Qué es la política y la etnicidad como categoría política?**

El propósito de este apartado es analizar el concepto de política, pues puede quedar en duda si estamos discerniendo sobre religión o política, o ambas. Al tiempo en que se inserta la categoría de etnicidad para definir una posición social de los sujetos de estudio. Posteriormente, se revisará la relación existente entre el cacicazgo y el Estado.

Política, derivado del adjetivo polis (politikós) significa todo lo que se refiere a la ciudad, y en consecuencia ciudadano, civil, público y también sociable y social, el término política ha sido transmitido por influjo de la gran obra de Aristóteles titulada *Política*, ésta debe ser considerada como el primer tratado sobre la naturaleza, funciones y las divisiones del Estado y sobre las varias formas de gobierno, predominantemente en el significado del arte o ciencia del gobierno, es decir de reflexión, sin importar si con intenciones descriptivas o incluso prescriptivas (pero los dos aspectos de difícil distinción) sobre las cosas de la ciudad.

En la edad moderna el término perdió su significado original, poco a poco sustituido por otras expresiones como “ciencia del Estado”, “doctrina del Estado”, “ciencia política”, “filosofía política” etc., y se emplea por lo general para indicar la actividad o el conjunto de actividades que de alguna manera tienen como término de referencia la polis, es decir, a las relaciones con el Estado. El concepto de política entendida como la forma de actividad o la praxis humana está estrechamente vinculado con el poder.

Norbert Lechner en su artículo, *Especificando la Política* (1993), realiza un esfuerzo teórico para definir el concepto. El autor comienza su análisis, definiendo que la política era la forma “natural” del conflicto social acerca del desarrollo de la sociedad; tenía un ámbito institucional claramente delimitado. Eran prácticas políticas las que se referían al gobierno, al parlamento, a los partidos y, en términos generales, al Estado.

En resumen, el momento actual se caracteriza por una lucha abierta sobre los límites entre lo político y lo no político. La definición social de lo que es

“política” forma un terreno privilegiado de la lucha de poder, y de esta reestructuración de hacer política dependerá en buena medida de lo que será la sociedad futura (Lechner, 1993: 13).

La visión naturalista supone, un orden autorregulado. Su funcionamiento no depende de leyes positivas, decisiones soberanas, controles administrativos, deliberaciones colectivas u observancias de costumbres y deberes religiosos. Vale decir: en la economía de mercado, la asignación de recursos y trabajo no tendría lugar por medio de regulaciones políticas, sino por el mismo intercambio de las mercancías. En este sentido, la idea de un mercado autorregulado implica no sólo una economía separada e independiente de la política, sino, a fin de cuentas, la “desaparición de la política”.

Para el individualismo metodológico, la sociedad es una suma de unidades homogéneas e invariables que se relacionan entre sí, de acuerdo con reglas unívocas (mercado). El interés por cuantificar y calcular el proceso social conduce a suponer la existencia de sujetos constituidos, de una vez y para siempre, como unidades uniformes. Adam Smith, supone que el propio interés privado es de un interés socialmente determinado. Desde ésta anterior, la visión liberal y neoconservadora, propuesta por Adam Smith, y Hayek afirma un orden propietario preconstruido que precede las transacciones entre los individuos. Ahora bien, si las normas de la conducta social ya existen desde siempre, entonces sólo falta descubrirlas y obedecerlas. (Lechner, 1993: 16).

La perspectiva materialista enfoca, con matices, a la sociedad como un orden social e construido a través de la historia. Sólo tal enfoque da cabida a una concepción de la política como práctica social. Para cerrar su artículo, propone Lechner una definición: creo que la política es la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos. (*Ídem*: 17)

Luciano Gallino dice «desde el punto de vista sociológico la política es la esfera de las relaciones sociales, de las acciones, de las asociaciones, y de las instituciones que se estructuran y desestructuran incesantemente, a partir del Estado, ya sea por dinámica propia o por impulso de movimientos sociales e

ideologías, teniendo como referencia última, aunque a veces no explícita, la estructura de control de los recursos considerados esenciales para la existencia humana y para el orden social» (2001:716).

La definición que más interesa para el desarrollo de esta investigación, es la concepción de política no limitada al Estado, sino la rebasa y se dirige a las propias relaciones sociales, como fuentes de las relaciones de poder, como fuentes de la concepción amigo-enemigo<sup>16</sup>. Donde existe una figura que se enfrenta a un alter, con intereses distintos.

Esta definición de política debe contextualizarse para que cobre sentido en la investigación. Jean-Pierre Bastian, al analizar las causas políticas para que acontezca la diversidad religiosa en América Latina, arroja luces al respecto. El sistema político está organizado para representar los intereses jerárquicos de los clanes, y de familias, unidos o confrontados según lazos de reciprocidad y dependencia, discriminados en función de la dependencia racial (2003: 91). En dicho sistema político, las clases sociales o castas pertenecientes a las cúpulas del poder, son las blancas y entre más moreno, o indígena se va alejando del poder central. De esta manera, clanes familiares han construido la matriz, de los partidos políticos que se sirven del artificio electoral para consolidar lazos de dependencia y reciprocidad.

En dicho contexto, el surgimiento de actores sociales, o movimientos sociales, autónomos e independientes, va de la mano, con las represiones solapadas o manifiestas, es decir, son objeto de presiones que impiden su existencia, y por lo tanto una real democracia. Por lo tanto, los grupos étnicos han construido a través de la estructura religiosa y los sistemas de cargos, espacios políticos para la formación de agentes; alimentando el sentido de unidad, por lo tanto, su potencial organizativo y político.

La etnicidad como categoría política es la autodefinición del grupo con respecto a otros. Esta identificación permite definir las fronteras, y un proyecto común. En palabras de Zarate: la etnicidad es un fenómeno dinámico que

---

<sup>16</sup> Para un desarrollo más detallado sobre dicha relación ver: SCHIMITT, C. *El concepto de lo político. La relación amigo enemigo*, En W. Abdala – J. J. Calanchini – G. Maciel, “*Manual de Ciencia Política, Política, Estado y poder*”, Tomo I, Fundación de Cultura Universitaria, España, 1993.

aparece, no en situaciones de aislamiento social, sino de interacción constante; las categorías étnicas son categorías de adscripción y autoadscripción, que los individuos manipulan con el fin de mantener una posición social o lograr readscripción en otra categoría social. Por consiguiente, los contenidos culturales de los grupos étnicos deberían ser vistos y entendidos más como un fenómeno o resultado de la persistencia de fronteras étnicas que como causa o motivo del mantenimiento de los límites étnicos (Zárate, 1993: 22)<sup>17</sup>. Cabe subrayar que “el carácter de un grupo étnico o una etnia no reside ni en la lengua, ni en el territorio, ni en la religión, ni en tal propiedad particular, sino en el proyecto y las actividades que dan sentido al uso de la lengua, a la posesión de un territorio, a la práctica de costumbres y ritos religiosos” (Korsbaek y Álvarez, 2002: 196). Pues “cualquier intento por definir a la población indígena con un solo criterio, se considera insuficiente” (Bonfil, 1972: 106).

Ideológicamente, la etnicidad sirve a los fines del grupo para generar la identificación plena de los miembros del grupo, así enfrentarse a otros, con el objetivo de mantener el control de los recursos. Resulta interesante para esta investigación el uso de la categoría, etnicidad, para distinguir a través de qué elementos las comunidades indígenas de Texcatepec, reconstruyen o impulsan su etnicidad, favoreciendo al proyecto común. La etnicidad como categoría política se enlaza con la religión permitiendo la formación de nuevos espacios y líderes.

#### **1.3.4 Cacicazgo y el Estado.**

Para abordar uno de los principales fenómenos que se presentaron en el municipio de Texcatepec –que interesan a este ejercicio- es necesario clarificar la relación existente entre el Estado y los cacicazgos. Por tal motivo este apartado versará sobre el cacicazgo, fenómeno difícil de conceptualizar debido a ser multifacético y a la diversidad de individuos que lo encarnan, aunados a la indiscriminación en sus usos.

---

<sup>17</sup> Para una discusión del uso de la categoría de etnicidad ver Korsbaek y Álvarez, 2002; Bonfil, 1972; Zárate, 1993.

Luisa Paré (1972) ha dedicado parte de su obra a estudiar el fenómeno del caciquismo, ella propone que el término cacique, viene de la palabra “kassiquan” de la lengua arawaka del Caribe que quiere decir, “tener o mantener una casa”. Es con este nombre que se designa a los jefes en las Antillas Mayores en el momento de la conquista<sup>18</sup>. Posteriormente se usó el término por los españoles para designar a autoridades de los pueblos conquistados. Durante la colonia en la Nueva España, el caciquismo consistía en el reconocimiento por parte de la Corona de los títulos de nobleza de los indígenas sin que por ellos detenten un poder real, más bien son instrumentos de los que ejercían el poder, los intermediarios entre colonizadores y colonizados (Paré, 1972: 337; 1999: 36).

La categoría de cacicazgo engloba una relación directa entre el Estado mexicano y los caciques locales. Desde la consolidación del Estado postrevolucionario Mexicano –y desde antes-, los únicos actores con capacidad de agrupar las demandas del pueblo fueron los caciques. Estos sujetos han logrado formar un cuerpo de relaciones diversas, con sus variantes, a lo largo y ancho del territorio nacional, pero que pueden ser agrupadas bajo la misma denominación, caciquismo.

La figura del cacique, ha sido descrita recurrentemente por el protagonismo de estos “jefes”, quienes ejercen el control desde lugares claves para la intermediación de un mosaico nacional de las culturas regionales mexicanas. Los caciques son descritos como figuras audaces que manejan redes de intercambio sostenidas mediante relaciones personalistas, reciprocidad, tributo, formas culturales de autoridad patriarcal, y uso de la violencia física y exclusión (Roth, 2003: 11).

En algunos casos los caciques lograron consolidar proyectos alternos que no reforzaban las propuestas hegemónicas del poder, que buscaba la industrialización de la agricultura y que trajo como consecuencia la acumulación y enriquecimiento de los caciques (Ver Bartra, 1999). En otros casos marchan al paso que impone desde la capital del país. Lo cierto es que estas figuras

---

<sup>18</sup> R. E. Alegria, *Origin and diffusion of the term “cacique”*, en Sol Tax (Comp.) *Select Paper of the XXIX international Congress of Americanists*, 1952, pp. 313-316. Citado en Luisa Paré (1972, 337; 1999, 36).

lograron –de forma extraordinaria- consolidar las primeras bases de la nación mexicana.

Los caciques forman parte del escenario nacional como detentores de una porción considerable de los excedentes de la gran mayoría del sector campesino; ellos toman las decisiones e imponen representantes políticos (Bartra, 1999: VII). En su seno se formaron las relaciones sociales circunscritas al uso y aprovechamiento de la tierra.

Todo lo anterior se puede entender mejor si se observa el contexto nacional. Por una parte, después de la Revolución Mexicana, surge una nueva clase social, la burguesía agraria, reducido sector privilegiado, capitalista, que produce en gran medida para la exportación y genera la mayor parte de la producción agrícola, lanzada al mercado; y un numeroso sector de campesinos pobres, en gran medida ligados al autoconsumo que constituye la mayor parte de la población campesina (Bartra, 1999: 8). Al respecto Eric Wolf en *Una tipología del campesinado latinoamericano*, señala:

Los campesinos buscan la subsistencia y no la reinversión. Su punto de [partida]... son las necesidades que están definidas por su cultura. Su respuesta, la producción de cosechas comerciales en el mercado se ve rápidamente superadas por la falta de habilidad para satisfacer las necesidades dentro del segmento sociocultural del que forman parte. Los campesinos venden las cosechas para obtener dinero, pero esta ganancia se utiliza inmediatamente para adquirir los bienes y servicios que necesitan para su subsistencia y para mantener su status social, más que para aumentar la escala de sus operaciones. Debemos, entonces, establecer una división entre el campesino y otro tipo agrícola que llamaremos “el granjero” (*farmer*). El granjero encara la agricultura como una empresa comercial. Inicia sus operaciones con una suma de dinero que invierte en una granja. Vende las cosechas no sólo para obtener bienes y servicios sino también para lograr la amortización y expansión del negocio. El objetivo del campesino es la subsistencia. El objetivo del granjero es la reinversión (1977: 23).

Así, el cacique es la figura que ha logrado consolidarse, a través de sus relaciones económicas y políticas en el ámbito de lo local –utilizando los conceptos de Bourdieu, a través del capital social-. Con un conjunto de ideas encaminadas a la explotación de los recursos naturales y a su inserción en el

mercado, hecha mano de su posición para controlar el flujo de recursos en la región que domina, influyendo –positiva o negativamente- sobre los campesinos pobres. Se caracteriza por ser el mediador político –formal o informal- que protege los intereses individuales o de una facción. El cacique como líder, cataliza la esperanza de los desposeídos, esto confiere el poder otorgándole aceptación por parte de las clases explotadas, para ser representadas a través de él. El “líder” mantiene a los jornaleros y campesinos pobres en una actitud pasiva.

En *Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla* (1999, 48-49) y *Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México* (1972), Luisa Paré proporciona una serie de elementos que explican las fuentes para consolidar el poder de los caciques:

1. El objetivo principal de la Revolución Mexicana con su lema de “Sufragio Efectivo, No Reelección” fue evitar la repetición de dictaduras como la de Porfirio Díaz. Frente a la imposibilidad legal de conservar ciertos puestos políticos por más de un período electoral, los caciques posrevolucionarios han tenido que desarrollar métodos más sutiles para conservar el poder. El “continuismo” o el poder de un funcionario saliente de nombrar su sucesor es una función directa de la ausencia de participación política real de las masas.
2. Cuando el poder central se consolida y se institucionaliza bajo la dirección del Partido Nacional Revolucionario (PNR), luego Partido Revolucionario Mexicano y ahora PRI o Partido Revolucionario Institucional, el gobierno utiliza estos nuevos caciques como intermediarios incorporándolos al sistema.
3. Los privilegios obtenidos de las relaciones entre los caciques y los grupos políticos consolidados en el poder central, han repercutido en la adquisición o aumento de su poder económico, eso a su vez, condiciona el grado de influencia política.
4. Aunque el caciquismo es un fenómeno que corresponde (principalmente) a la organización informal del poder, no excluye la participación del

cacique en el sistema formal, participación necesaria con el fin de anudar nuevas relaciones políticas.

5. En este sistema de relaciones directas y personales “la lealtad entre el cacique y sus seguidores está garantizada por los lazos de parentesco ritual o político, de amistad, por compromiso o 'incentivos' de tipo económico”.<sup>19</sup>
6. Las movilizaciones y políticas agrarias en ocasiones fortalecieron a ciertos grupos y líderes que al consolidarse política y económicamente, dieron origen a cacicazgos y otros sistemas de control y dominación. Muchas manifestaciones de caciquismo están ligadas a neolatifundismos.
7. El poder de los caciques sobre las comunidades se basa fundamentalmente en el control de los procesos básicos de producción agropecuaria, minera o industrial y la circulación de bienes y servicios.
8. Los reforzamientos de las posiciones hegemónicas de ciertos grupos en el campo se dan por sus nexos políticos con autoridades estatales y nacionales. Esta vinculación da a los cacicazgos la posibilidad de establecer un “sistema de relaciones, por una parte, entre la comunidad y la nación y, por otra, entre los individuos y grupos sociales en la comunidad. El caciquismo es un fenómeno de mediación entre personas e instituciones a distintos niveles” (Martínez, 1999: 149).
9. Los cacicazgos permanecen como grupos “hegemónicos”, a través de ciertos mecanismos de control, que van desde las formas más sutiles de captación de los disidentes, hasta el encarcelamiento y el asesinato. Generalmente tienen la posibilidad de imponer autoridades, de controlar a los encargados de aplicar la ley, las sanciones, e instrumentarse de otros cuerpos del aparato represivo del Estado, como el ejército.

Se puede concluir, que el cacicazgo como institución adaptada por el Estado posrevolucionario ha servido para asegurar el control de las poblaciones indias,

---

<sup>19</sup> Estos puntos anteriores, pueden ser complementados con el aporte de Raúl Martínez (1999:149) que se anexan a continuación.

a través de un sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas (Bastian, 2003: 111). En el siguiente capítulo se dará cuenta del proceso vivido en las comunidades de Texcatepec, para enfrentarse al cacicazgo de la región.

## **Capítulo 2. Organización social indígena en Texcatepec.**

## **2.1 Condiciones geográficas y medio ambiente del Municipio**

Este apartado tiene por objeto acercar al lector a las condiciones geográficas de Texcatepec. Resulta de importancia por el aislamiento o la marginación geográfica que provoca en los indígenas, pobladores de la sierra de Veracruz.

En la primera parte se describe brevemente su ubicación geográfica, para continuar con las condiciones del habitat. A continuación se aborda las condiciones históricas y actuales de los otomíes<sup>1</sup> de Texcatepec, a través de una breve revisión de los documentos coloniales y postcoloniales, de su perfil socio-demográfico y una etnografía básica.

### **2.1.1 Ubicación geográfica.**

Texcatepec es el municipio número 170 del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave según la clasificación del INEGI. Ubicado en la Huasteca baja veracruzana, siguiendo la definición regional propuesta en los planes de desarrollo del gobierno del Estado.

Jacques Galinier ha dedicado mucho tiempo a estudiar a un amplio conjunto de pueblos otomíes. Él ubica a este municipio en el *sur de la Huasteca*. «Los otomíes ocupan una sola zona que se extiende desde las faldas del altiplano central hasta la gran planicie costera veracruzana. Para ciertos autores, habitan la “sierra norte de Puebla”, ya que la mayoría de los documentos accesibles se refieren a un pueblo de esa zona, San Pablito. También se podría considerarlos “orientales” puesto que forman la franja de la familia otomí que se asienta más hacia el este. Sin embargo, prefiero la expresión “sur de la Huasteca”, precisión geográfica ligada al complejo cultural original que nació en

---

<sup>1</sup> Otomí es el nombre genérico utilizado para designar a este grupo étnico. La propia población indígena de las comunidades de Texcatepec utilizan este término para nombrar la lengua materna que funciona como dispositivo de identidad, aunque ellos prefieren nombrarse Ñu-hu.

esa región a raíz de la convivencia de los otomíes, totonacas, tepehuas, nahuas y huastecos» (Galinier, 1987: 15)<sup>2</sup>.

**Mapa 1. Mapa de los Otomíes de la Sierra en relación del Estado de Hidalgo.**



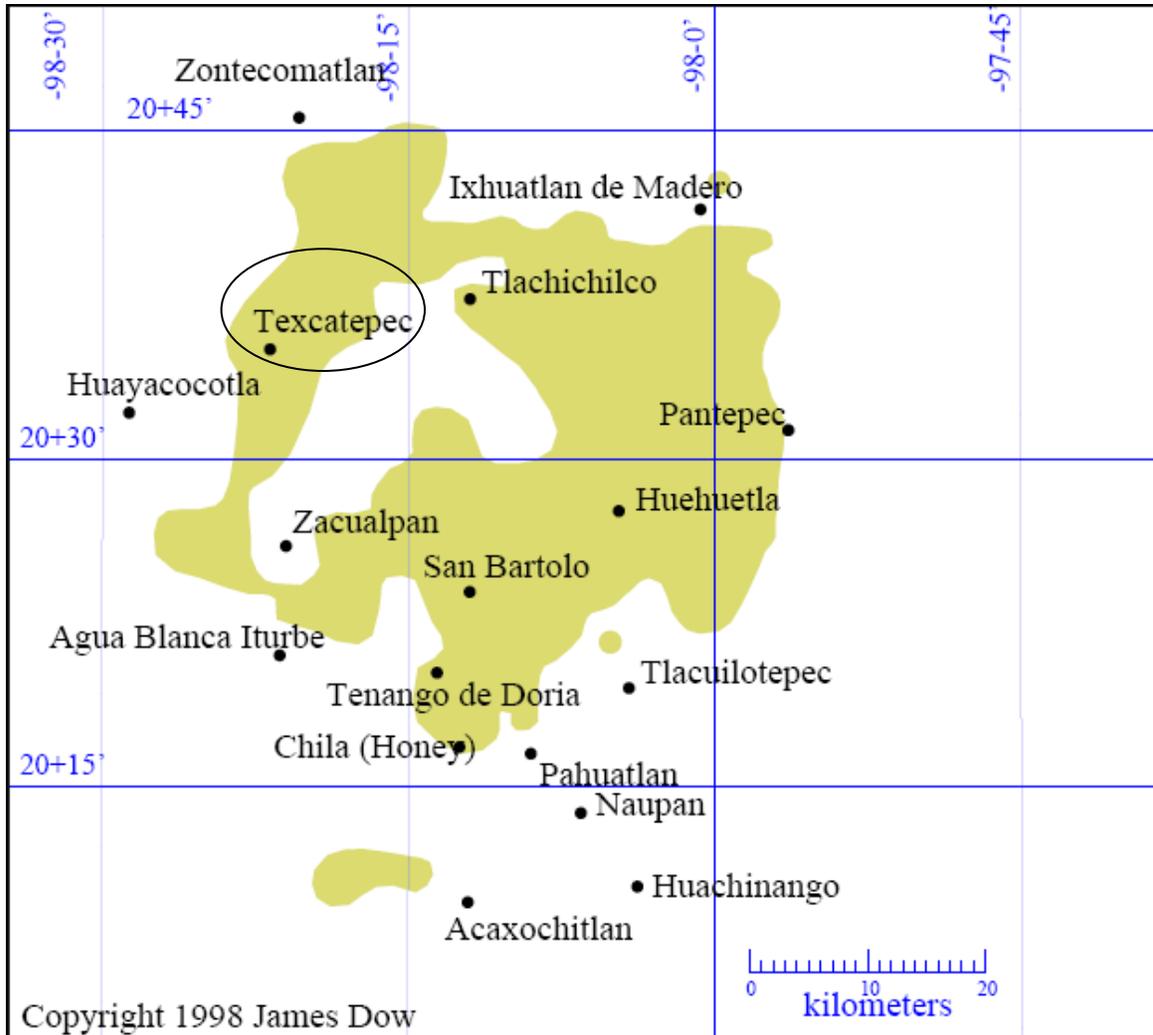
Fuente: DOW, James, *Historia y etnografía de los Otomíes de la sierra*. Conferencia presentada en el centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, D. F. México, febrero 25, 2002. Disponible en PDF: <http://personalwebs.oakland.edu/~dow/personal/papers/ciesaslect/croquis.pdf> Consultado agosto 2008.

<sup>2</sup> Galinier cita a James Dow cuando realiza la clasificación del los otomíes del sur de la Huasteca, distingue cuatro zonas (subáreas) diferentes.

- Los otomíes de la zona de Tulancingo* (Santa Ana Hueytlalpan, San Pedro Tlachichilco), que pertenecen a un área de transición entre las culturas del mezquital y las de la sierra.
- Los de la sierra alta*, región de Tenango de Doria (Hidalgo) y San Pablito (Puebla). Estos pueblos de la región montañosa practican una agricultura de subsistencia. Cabe señalar que ahí se celebran fervientes cultos católicos.
- Los otomíes de la zona de Tutotepec*: esta zona, vecina de la anterior, se extiende hacia el norte hasta Santa María Hueytepec. Tutotepec funcionaba como centro histórico y religioso, y es donde se ha conservado la religión “pagana”.
- Los otomíes de la sierra baja* ocupan un territorio situado al este de la línea Cuaxtla-San Lorenzo Achiotepec-Ixhuatlán de Madero, en contacto con los totonacas, tepehuas y nahuas. [los habitantes de] la región, se dedican al cultivo del café, comercializan con la planicie veracruzana. Los cultos católicos no tienen mucha importancia, pero la tradición chamánica sigue vigente (Galinier, 1987: 19).

Para ser más precisos y siguiendo a la clasificación geográfica de Galinier (1987: 21), se puede hablar de un conjunto que llamó “región otomí de Texcatepec”, ésta es original y se justifica hablar de ella porque:

**Mapa 2. Mapa de la región con presencia otomí.**



Fuente: DOW, James, *Historia y etnografía de los Otomíes de la sierra*. Conferencia presentada en el centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, D. F. México, febrero 25, 2002. Disponible en PDF: <http://personalwebs.oakland.edu/~dow/personal/papers/ciesaslect/croquis.pdf> Consultado agosto 2008.

1. Históricamente, pertenece al “reino” de Huayacocotla, que formaba junto con Tutotepec dos “estados” independientes del imperio azteca.

2. El dialecto del Texcatepec y de la región norte, contiene más diferencias con respecto a todas las otras lenguas del sur de la Huasteca comparadas entre sí.
3. La tradición indígena sigue vigente, pero el vestido local ha desaparecido por completo.
4. La tenencia de la tierra es comunitaria (municipios de Texcatepec y Zontecomatlán).
5. El centro administrativo del municipio de Texcatepec sólo está poblado por otomíes, en cuyas manos se encuentra el poder político.
6. El ciclo ceremonial es más complejo que en las demás zonas.
7. La región meridional otomí posee un santuario (que domina el río Chiflón) llamado “iglesia vieja”, *mayohnikha*, es el centro ceremonial de todos los otomíes entre Tulancingo e Ixhuatlán de Madero. Por su lado, la zona de Texcatepec no reconoce este santuario y tiene su equivalente, *bes í*, lugar de peregrinaje, como lo indica su nombre otomí, en la cima del Cerro del Plumaje.
8. Personalmente me interesó hacer trabajo de campo en esta zona, por la presencia de jesuitas –junto con los sacerdotes diocesanos, que fueron inspirados por el cristianismo liberacionista, desde finales de la década de 1960.
9. En Huayacocotla se implanta la primera radio difusora con fines educativos del país. *Radio Huaya*, fundada en 1964, por un grupo de jesuitas. En la actualidad se escucha en la región y sirvió en su momento para denunciar las injusticias que vivían los ñu-hu.

La cabecera municipal de Texcatepec, del mismo nombre, se encuentra en la zona norte del Estado en las coordenadas 20° 35' latitud norte y 98° 22 longitud oeste, a una altura de 1,840 metros sobre el nivel del mar.

El municipio de Texcatepec colinda al norte con Zontecomatlán de López y Fuentes, al oriente con Tlachichilco, al poniente con Huayacocotla, y al sur con Zacualpan. Texcatepec es un municipio que abarca dos grandes bloques de

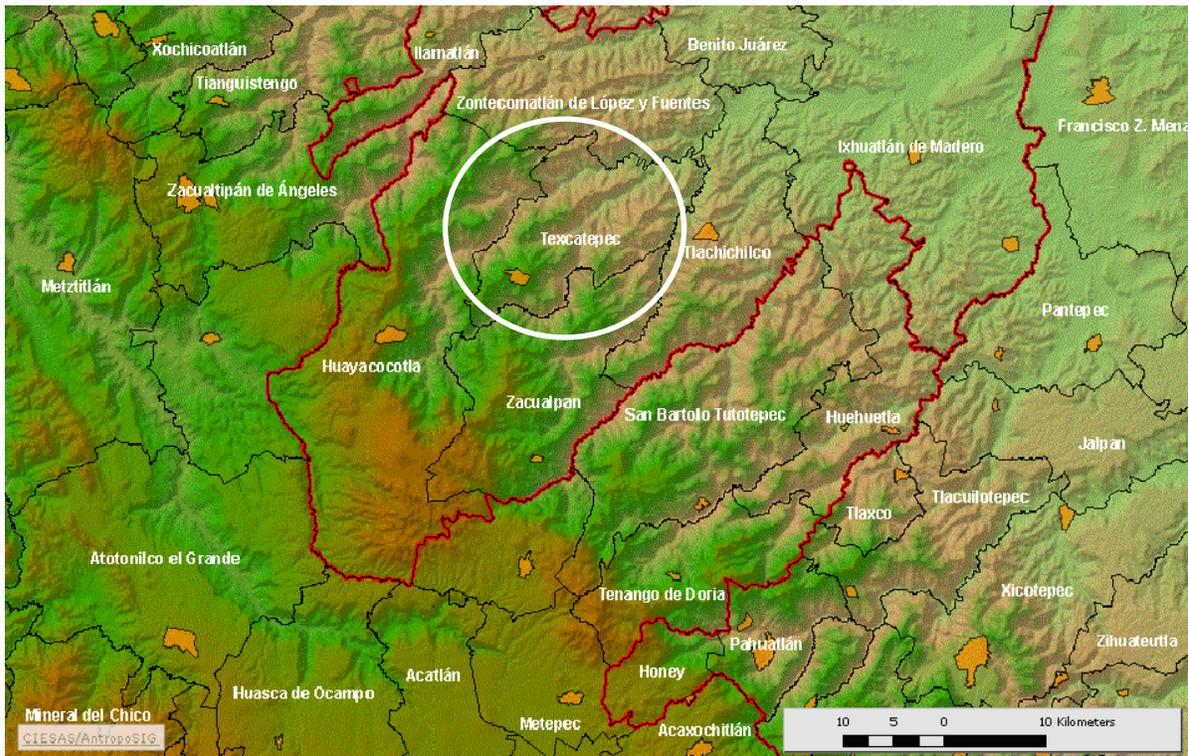
montañas, por lo tanto, la comunicación entre todas sus comunidades se dificulta mucho.

### 1.1.2 Hábitat

Según los datos del *Instituto Mexicano para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*, el municipio de Texcatepec tiene una superficie de 153.61 Km<sup>2</sup>, cifra que representa un 0.21% del total del Estado de Veracruz.

Se encuentra situado en la zona norte del Estado, en la región de la Huasteca baja, entre las estribaciones del Espolón Montañoso de la Sierra de Chicontepepec. Es regado por pequeños arroyos que son tributarios del río Vinasco, afluente a su vez del Tuxpan. Sin olvidar la formación de pequeños manantiales que nutren a las comunidades.

**Mapa 3. Colindancias y división política.**



Fuente: tomado del CIESAS/AntropoSIG. Disponible en: <http://antroposig.ciesas.edu.mx/>  
Consultado 20 de octubre 2008.

Su clima es templado-extremoso, con una temperatura media anual de 18° C; su precipitación pluvial media anual es de 1,376.8 mm. Puedo decir, el 70% del tiempo en estas comunidades se encuentra nublado, con lluvia algunas veces otras muchas con una neblina espesa que moja la ropa. En el caso de la comunidad de Tzicatlán al norte del municipio y colindando con Zontecomatlán es distinto, pues por su altura que desciende hasta menos de 800 metros sobre el nivel del mar, su clima es cálido e incluso tropical.

Principales Ecosistemas. Su vegetación es de tipo bosque templado caducifolias y se encuentran árboles como el encino, el fresno, sauce y álamo. Existe una gran variedad de animales silvestres entre los que se encuentran el conejo, la ardilla, el tlacuache, el armadillo y el tejón.

**Mapa 4. Región Huasteca veracruzana.**



Donde se puede observar los municipios que componen la Huasteca Veracruzana. La parte sombreada, señala a Texcatepec.

Fuente: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Veracruz. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/> Consultado, septiembre del 2008.

Recursos Naturales. La riqueza del municipio está representada por minerales como el oro, plata, zinc, cobre y plomo. Aunado a esto, hay un gran potencial para desarrollar actividades al aire libre, como el ecoturismo. Sin embargo, un vistazo al mapa turístico evidenciará que estas actividades no son explotadas en la zona. En todo el municipio no hay ningún símbolo que señale algún atractivo turístico.

Características y uso del suelo. Su suelo es de tipo feozem, se caracteriza por tener una capa superficial rica en materia orgánica y nutriente.

La composición natural del sur de la Huasteca varía por la amplia extensión del territorio. Al salir del altiplano de Tulancingo en dirección al noreste, atraviesa el bosque esclerófilo hasta llegar a una zona de montañas escarpadas, donde la irrupción del jurásico se traduce en una sucesión de picos vertiginosos. El penetrante clima frío y húmedo permite la existencia de especies sempervirentes, caracterizadas por el predominio de pinos, que en estos nobles bosques se mezclan con las especies frondosas. Al este del río Huayacocotla, la floresta se aclara y deja sitio a un pastizal pedregoso de “escobeta” (*Baccharis*). El biotopo sobre el cual está situado el pueblo, antiguo asentamiento prehispánico, se ha degradado hasta el punto que el bosque de pinos ha desaparecido casi por completo (Galinier, 1987: 46-48).

En los espacios abiertos, como los del municipio, los campesinos han plantado árboles frutales. Las huertas de manzanos se adaptan mejor a la humedad y al clima fresco (*Ídem*: 48).

Las carreteras aun no están asfaltadas, ni pavimentadas, son carreteras de terracería que en tiempos de lluvia, es decir casi siempre, se encuentran en condiciones que dificultan su acceso y comunicación. Incluso son factor de riesgo para los pobladores ñu-hu, es común enterarse de accidentes y gente que muere sobre las carreteras.

Las comunidades o congregaciones que componen el municipio son Texcatepec, Amaxac, Ayotuxtla, Las Canoas, Cerro Gordo, Chila de Enríquez, La Florida, El Lindero, La Mirra, El Papatlar, Pie de la Cuesta, El Sótano, El

Tomate, Tzicatlán, Casa Redonda, Benito Juárez (El Armadillo), El Pericón, La abundancia, Agua Linda, El Encinal, El Lindero Con Cerro Gordo, El Lindero, El Llano, El Mirral, El Naranjal, El Puerto, El Zapotal, Cerro de Guadalupe (Cerro Grande Del Plumaje), Cerro Chiquito, El Jabalí, La Cruz, El Plan, Cumbre del Lindero, El Coyol, El Pozo del Tigre, El F, Loma larga, Sisabid, El Capulín. Que dan un total de 39 localidades según los datos del SNIM.

## **2.2 Acercamiento a los hechos históricos principales de los Otomíes de Texcatepec.**

Los flujos históricos nos permiten conocer las características de los grupos sociales o de los individuos. Se propone que para poder entender un grupo se debe hacer partiendo del conocimiento de su historia básica (Durkheim, 2000: 9). Los sistemas culturales se han construido a lo largo de un proceso histórico. Razón por la cual, se esbozan los acontecimientos más importantes en la vida de la población otomí del sur de la Huasteca, con especial acento en la región otomí de Texcatepec.

El objetivo de este apartado es conocer las particularidades de la organización social y ubicar a los actores sociales en su contexto. El primer apartado aborda la historia de las comunidades prehispánicas, luego su posterior inserción en la vida de la colonia española, para después hacer un gran salto sobre el periodo de las guerras, de Independencia a la Revolución Mexicana, y sus consecuencias con la distribución de tierras, su apropiación y el surgimiento del cacique local.

### **2.2.1 Comunidades prehispánicas.**

Hay que recordar, como lo hace Yolanda Lastra (2006: 73), los datos con lo que se cuentan no nos suficientes, por lo consiguiente, la historia de los otomíes son meras suposiciones o hipótesis de quienes han consagrado su vida al conocimiento de las mismas. Todo lo que se dice es hipotético y es muy poco lo que se sabe a ciencia cierta.







Vereda que comunica a la comunidad de Papatlar, Texcatepec, con Cerro Chato, Zacualpan, Veracruz. El recorrido de este sendero es de aproximadamente 3 horas. Y es la entrada más cercana a las comunidades de Papatlar, Amaxac, Benito Juárez y hasta Pericón. Sino utilizan ésta deben bajar hasta Tzicatlán y subir por Ayotuxtla o bien dirigirse a Zontecomatlán. Ambos lugares a un tiempo aproximado de dos horas en carro extra. Junio 2009.

Mucho se habla –o se escribe- sobre las grandes posibilidades de que los primeros pobladores del Valle de México hayan sido los hablantes de la familia lingüística *otopame*, también conocidos como *otomí-pame u otomangue*. Estos son los antecesores de los otomíes, antes de separarse en siete lenguas que hoy se conocen como el Pame del norte (que se habla en San Luis Potosí); Pame del sur (en los límites de San Luis Potosí y Querétaro); Chichimeco-jonaz (en San Luis de la Paz, Guanajuato); Otomí (cuya distribución alcanza los Estados de Hidalgo, de México, Querétaro, Puebla, Veracruz y Tlaxcala); Mazahua (en el Estado de México y Michoacán); y Matlatzinca y Tlahuica (ambos en el Estado de México) (Dow, 2002: 1; Lastra, 2006: 32; Mendoza 2006: 9).

Según los datos obtenidos por Galinier, los primeros pobladores de Texcatepec fueron los tepehuas. El destino de los pobladores otomíes estuvo ligado de modo indisoluble, al imperio tolteca hasta el hundimiento de este último. A partir de 1168, la dispersión de las tribus controladas por el poder tolteca desplazó el territorio otomí hasta las zonas más áridas del Valle del Mezquital. Durante el periodo de expansión tolteca, los tepehuas se habían convertido en los aliados del “reino” Tollan, en particular los que estaban establecidos en Texcatepec (1987: 58).

Las invasiones chichimecas, posteriores a la caída tolteca condujeron la formación de los “estados” de Tulancingo y Tutotepec, tributarios del Acolhuacán, así como del estado independiente de Meztitlán. Para esa etapa se desarrolló la gran migración de los otomíes, por lo cual desplazaron de su centro de gravedad hacia el este (1220-1279). Durante este largo periodo se efectuó el movimiento de poblaciones que partieron de Chiapa para asentarse en la sierra de Puebla. Posteriormente se fundó Texcatepec en 1279 (ídem: 59).

Después de las grandes migraciones de nahuas, mexicas, al Valle de México, el equilibrio político se transformó. En este contexto surge la Triple Alianza México-Texcoco-Tlacopan y la dominación azteca de la meseta central. Se consolidan amplias regiones tributarias, entre ellas Xilotepec-Tollan, y la región de Toluca. Sólo los “reinos” de Meztitlán, Huayacocotla –incluido aquí los

pobladores de Texcatepec- y Tutotepec conservaron su independencia (Carrasco, 1950: 273; Galinier, 1987: 60; Lastra 2006: 105).

### **2.2.2 Los Otomíes de Texcatepec en la Colonia. Resistencias.**

Se tienen pocos datos de los ñu-hu (otomíes) de Texcatepec debido al aislamiento geográfico, que da como resultado un aislamiento social.

El inicio de la Conquista vino a trastocar los asentamientos otomíes que se hallaban en la vertiente oriental de la sierra. Después de luchar contra el ejército de Cortés, los otomíes de Tlaxcala se unieron a él, tras la opresión constante que los mexicas ejercían sobre los otomíes. El 10 de junio de 1520, episodio conocido con el nombre de la Noche Triste, Cortés y algunos españoles, al salir de Tenochtitlán llegaron a Otoncalpulco:

Y llegados ahí, los del pueblo llamado Tiliuhquitepec, que eran otomíes de Tlaxcala, los cuales estaban poblados entre esta nación mexicana y tenían muchos amigos mexicanos; y venidos todos juntos con refresco para los castellanos, se ofrecieron a sus servicios y prometiendo ser sus amigos, porque aborrecían a los mexicanos, por cuanto su rey Moctecuhzuma los tenía muy oprimidos con cargos... tributos (Torquemada, 1975: II, 222; citado en Lastra, 2006: 111).

Esta alianza encontró eco en el sur de la Huasteca. En 1521, Meztitlán y Tutotepec se aliaron con los españoles en contra de los aztecas y participaron, por añadidura en la conquista de México-Tenochtitlán para luego aceptar la soberanía del rey de España. Pero esta alianza terminaría al poco tiempo debido al desembarco de los españoles en Pánuco, provocado por la llegada de los peninsulares al mando de Francisco Garay. En esta ocasión, Tutotepec se rebeló y atacó a los colonos españoles. Después de una breve tregua, una segunda rebelión, ocasionada por el paso de Cortés hacia el Pánuco, dicho levantamiento fue aplastado por Vázquez de Tapia ambos hechos entre 1523-1524. Así es como Tutotepec se convierte en República de Indios, dependiente de la Alcaldía Mayor de Tulancingo (Galinier, 1987: 65; 1990: 48-49).

En los primeros años de la Colonia los frailes franciscanos comenzaron a evangelizar el centro de la Nueva España, después llegaron los Agustinos cuya obra se extendió hasta la Huasteca. Éstos no sólo introdujeron una nueva religión, sino que se encargaron de organizar los pueblos de indios y enseñarles nuevos oficios. Utilizaron esta mano de obra indígena, para construir monumentos arquitectónicos, como las iglesias de Actopan, Ixmiquilpan, y Tutotepec, esta última después convertida en convento (Moreno, 2006:9) y la de Texcatepec.

La forma de administración colonial desarrollada por los españoles fue la encomienda, es decir, un grupo de indios a cargo de un español que aprovecha su trabajo y que a cambio debe protegerlos y cristianizarlos (Lastra, 2006: 491). Las tierras encomendadas ocuparon un área amplia en la región y escaparon en gran parte del poder central (Galinier, 1987: 65). Hacia 1550, el espacio territorial correspondiente a los antiguos estados de Tutotepec-Huayacocotla<sup>3</sup> parecía estar enteramente controlado. Tomando el título de “República de Indios”, y estas dos provincias fueron integradas al sistema de “encomiendas” (Galinier, 1990: 50).

Los españoles desarrollaron una política de concentración de la población para facilitar la evangelización. Sin embargo, esto provocó resistencia por parte de los indios, como migraciones y un alcoholismo muy fuerte. En una relación hecha por Gaspar de Valdez, Vicario, 1569, apunta cuales son las poblaciones que dependen de Huayacocotla:

Gueyacocotla está en la sierra de Meztitlán, hacia el mar de Pánuco, a siete leguas de Meztitlán y siete de Tototepec, pueblos con los que limita. Gueyacocotla es cabecera de toda esta visita y de las antiguas de la sierra y en él reside el vicario y alcaldes y principales y tequitatos<sup>4</sup> de las estancias a él sujetas.

Tiene 108 tributarios la cabecera. Hay 34 estancias pertenecientes a Huayacocotla,

---

<sup>3</sup> Hace muy poco tiempo (23 de junio 2004) Texcatepec fue erguido parroquia. Anteriormente dependía de la parroquia de Huayacocotla. Abajo se especifican las estancias y pueblos dependientes de Huayacocotla.

<sup>4</sup> Personajes encargados de recaudar el tributo en cada comunidad y remitirlas al gobernador o al alcalde. (AGN, *Indios*, v. 6, 1º p., exp. 955, f. 259 vta.; citado en Galinier, 1990: 62)



*Iglesia de  
Texcatepec,  
Construida por los  
Agustinos.  
Texcatepec,  
Veracruz.*

entre ellas Atiztlaca, Texcatepeque, Patachiuhaca, Omaxac (mitad otomíes y mitad tepehuas), Atlahuaco (todos tepehuas), Xilitla, Atzopilco (todos tepehuas), Tlicuauhtla, Tlaquetzaloya (250 tributantes, 196 Tepehuas y los demás otomíes), Hueytetlan, Tepehuizco, Tzacuala, Tlachichilco, Tzilacatipa, Chachapala, Tzotecomatlan (casi todos mexicanos y pocos otomíes), Tlachco, Hueyatetlan, Totoneltepizco, Xilotla, Papaloquauhtla, Tzoyotla, Uatecomaco, Zacatlán, Vinasco, Quimistepulco, Patoloya, Tolintla, Telcoyuca, Mazaguacan y Moloxtla (Lastra, 2006: 204).

Existe una pequeña discrepancia con respecto al número de estancias dependientes de Huayacocotla entre Galinier, que menciona 32, y Lastra, 34. Es probable que Galinier no tomara en cuenta a poblados menores que se encuentra dentro de la jurisdicción de algún municipio como Omaxac (Amaxac) para Texcatepec<sup>5</sup>. Para el año 1569, las estancias y pueblos dependientes de Huayacocotla eran 32, que estaban habitados por indígenas de lengua náhuatl, tepehua y sobre todo otomí. Texcatepec contaba entonces con 140 tributarios casados. Amaxac –comunidad perteneciente al municipio- tenía una población dividida entre otomíes y tepehuas (Galinier, 1990: 52).

En 1570, Tulancingo se convirtió en Alcaldía Mayor. Su autoridad se extendía hasta los confines del antiguo reino de Tutotepec. Por su lado Huayacocotla, adquirió el *status* de “corregimiento” independiente de la jurisdicción de Meztlán (*Ídem*; 50).

A partir de 1592, bajo la égida Pedro de Portes, los indígenas de Huayacocotla son distribuidos en trece comunidades, en función de sus lenguas respectivas (AGN, *indios*, v, 6, 2° p., exp. 729, f.170). Los otomíes quedan circunscritos a Texcatepec, los nahuas bajo la tutela de Tzontecomatlán y los tepehuas bajo al de Pataloyan. Lo que desencadena un éxodo de las poblaciones otomíes hacia la región de Tutotepec, sitio donde encuentran refugio. En oleadas discontinuas, estos movimientos se prolongan durante todo el siglo XVII. Por añadidura un millar de familias saldrá de esta misma región de Tutotepec para escapar a la política de congregación o aglutinamiento –según el

---

<sup>5</sup> El conocimiento de la historia de la región, utilizado para esta investigación en su mayoría es gracias al trabajo realizado por Jaques Galinier.

grupo étnico-, rechazando al mismo tiempo la evangelización. Hay que recordar que la evangelización es uno de los principales frentes de dominio, control y transformación cultural de los pueblos. Fueron proceso que buscaba modificar las pautas de comportamiento y visión del mundo indígena (Palomo, 2001: 146).

A partir de 1593, las “justicias” de los “pueblos” indios reciben la orden muy severa de perseguir a los otomíes rebeldes y obligarlos a residir en las “congregaciones” que les han sido asignadas (AGN, *Indios*, v. 6, 1° p., exp. 951, f. 258 vta.). En 1595 es tal dispersión que las autoridades administrativas y judiciales deben forzosamente rehusar, en los poblados de la sierra la admisión de los indios refugiados originarios de Huayacocotla (AGN, *Indios*, v. 6, 1° p., exp. 1075, f. 292 vta.; en Galinier, 1990: 55).

Hasta ahora la migración se ha evidenciado como una estrategia para evadir la dominación de los españoles, principalmente frailes, sin embargo, otra estrategia fue el continuo alcoholismo. Galinier cita un registro del ya mencionado vicario de Huayacocotla, Gaspar de Valdez, donde se menciona que «para acelerar la evangelización, antes que el reclutamiento de nuevos sacerdotes, sugiere la lucha contra el abuso de bebidas embriagantes. A través de la embriaguez los otomíes intentan, probablemente, evadirse de las pésimas condiciones de vida, mostrando una especie de reacción afectiva ante la agresión cultural, la dominación política, económica y religiosa. Hay que recordar que el uso y consumo del pulque en los tiempos prehispánicos era con fines rituales y estaba completamente reglamentado. A partir de la colonización empieza un uso desmedido» (*Ídem*: 58).

Existe otra memoria que data del siglo XVIII escrita por Manuel de Flon, con el título *Noticias estadísticas de la intendencia de Puebla*. Aporta datos sobre la vida económica y social de las comunidades tributarias. Este meticuloso funcionario era sensible ante la actitud de sumisión pasiva y poco industriosa de los otomíes, así como al consumo inmoderado de bebidas alcohólicas y de la poca población mestiza en Huayacocotla (*Ídem*: 82).

Para el siglo XVIII, la distribución de la tierra se pone en el centro de la vida social. En 1763, se otorgaron tierras a los naturales de Huayacocotla, las

cuales se encontraban en litigio con Juan Bautista Aranguren, dueño de la hacienda de San Pedro Vaquerías. A finales de ese año, la propiedad fue comprada por el poderoso Conde de Regla quien logró que en 1784 la Real Audiencia fallara a su favor. Los indígenas protestaron violentamente, por medio de un motín encabezado por el vicario de Huayacocotla, Miguel Molina, conocido entre los indígenas como su “Cristo” y quien amotinó a cinco pueblos otomíes para impedirles la entrega de tierras y el ingreso de un nuevo cura al pueblo (Escobar, 1998: 108).

### **2.2.3 Los Otomíes de Texcatepec en la Guerra de independencia y en la Revolución Mexicana.**

Debido a la falta de datos este apartado comienza por mencionar los hechos más sobresalientes en la vida social de las congregaciones circunvecinas importantes. Durante la Independencia de México, surgieron varios conflictos en la región de Tutotepec, el más importante entre realistas de Tutotepec e insurgentes entorno a las reliquias y los “santitos” conservados en la iglesia de Tenango (Galinier, 1990: 67).

En 1810, el gobierno indígena de San Pedro Huayacocotla organizó una protesta violenta contra el encargado de justicia, José Rodríguez, quien realizaba el “repartimiento y comercio usurario”, obligando a los indios a comprarle mercancías y adelantándoles dinero para la cosecha de maíz. A finales de septiembre el promotor fiscal ordenó que Rodríguez dejara de entrometerse en las elecciones y de aprovecharse de los indígenas vendiéndoles productos a precios elevados y cobrándoles cuando también tenían que pagar tributos (Escobar, 1998: 109-110).

Entre la guerra de Independencia y la Revolución Mexicana, se desarrolló el período encabezado por Juárez, llamado la *Reforma*. Es justo aquí donde se desarrollan las Leyes de Reforma –Ley Lerdo, 1856-, medida que desamortización de los bienes de la Iglesia, principalmente. Esta ley, además de afectar a la institución, permitió que muchas de las tierras comunales fueran

pasando a manos de los ricos hacendados, de latifundistas ávidos de engrandecer sus propiedades y no a los labradores de media y baja fortuna (Gutiérrez, 1992)..

Después del imperio y de la Reforma, la mayoría de los pueblos otomíes fueron desplazados por colonos, agricultores y ganaderos, por ejemplo, en el Valle de Mezquital debieron retroceder hasta las sierras inhóspitas de la sierra de Juárez. En cambio, en el sur de la Huasteca la población indígena permaneció estable pese al empuje continuo de los mestizos en las proximidades de Tenango de Doria y Tutotepec (Galinier, 1990: 67).

La organización política de los pueblos cambió en el siglo XX. Después de la Revolución, el gobierno nacional se encontró en desorden. Caciques armados gobernaban y explotaban a la gente. En los años 1930, los ciudadanos de los pueblos echaron a los caciques. En muchos casos los asesinaron. Las familias de los caciques huyeron de la región y no podían restablecerse. La gente indígena en los pueblos formó gobiernos locales a base de jerarquías cívico-religiosas, que fueron más democráticas a comparación con los caciques; pero, no fueron organizadas en acuerdo con la ley mexicana, y no fueron compatibles con la economía industrial de la época. En los años sesenta, las jerarquías civiles religiosas comenzaron a ceder su poder a gobiernos locales elegidos (Dow, 2002: 8).

La historia de los otomíes del sur de la Huasteca, en específico la historia de los otomíes de Texcatepec, está repleta de luchas contra la dominación exterior. Hacia la imposición de la religión católica, con todos los trabajos forzados y las políticas de distribución de asentamientos como lo menciona Jaques Galinier, para hacer frente a estos embates, los indios encuentran en el alcoholismo, en las migraciones o en las luchas, la alternativa ante las condiciones de opresión y engaño impuestas por los españoles<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> La noción de estrategia propuesta por P. Bourdieu se encuentra implícita, es importante señalar que aquí no se concentra el análisis en determinar la efectividad de dicha acción. Adelante se desmenuza esta noción poniendo especial atención en los procesos de dominación impuestos por el cacique local, y la respuesta de las comunidades indígenas para hacerle frente.

### 2.2.4 La distribución de la tierra.

La cuestión del campo requiere especial interés, pues la pugna por posesión la tierra, encauza la lucha y movilización de las comunidades indígenas en Texcatepec para recuperarla. Guillermo Montaña en la obra *El milagro mexicano* (1988) hace un recuento de la problemática del campo, desde la conquista hasta los años 70's, poniendo en tela de juicio la incapacidad para solucionar el gran problema del campo, la falta de medios de producción en las manos de los campesinos, mientras tanto, existe una gran concentración de tierra en manos de los latifundistas y hacendados. Este hecho traía como consecuencia la situación paupérrima, de las grandes masas de campesinos. Sumergidos en condiciones de "inhumana pobreza".

Aun después de la revolución mexicana, el reparto de tierras, la conformación de ejidos y el reconocimiento de las tierras comunales «es evidente que el mero hecho de entregar una parcela al campesino y abandonarlo a su suerte además de hacerlo objeto de exacciones, fraudes y engaños, torna más trágica la situación» (Montaña, 1988: 150).

Montaña evidencia otro grupo social de reciente formación, la burguesía ejidal, que coincide con las prácticas sociales consolidadas por el partido oficial, "oportunistas, dócil y servil, que actúa con mano férrea y despiadada en sus respectivas regiones" (*Ídem*: 152). Dicha clase, concentra el poder político, única forma en que el Estado pudo consolidarse a través del sistema clientelar en las regiones más alejadas, es decir, a través del caciquismo.

Algunos consolidaron su poder y su legitimación al participar directamente en la Revolución Mexicana, como caudillos y/o líderes campesinos, otros debido a su posterior alianza con la burguesía y la burocracia del Estado de Veracruz – como es el caso de esta investigación-, lo realizan a través de la violencia física y la impunidad.

Eric Wolf en *El campesinado y sus problemas* (1976) comienza su artículo distinguiendo entre los campesinos y lo que él llama "los primitivos". Propone:

... en la sociedad primitiva, los productores controlan sus medios de producción, incluyendo su propio trabajo, e intercambian ese trabajo propio y sus productos por lo

artículos y servicios de otros, que culturalmente han definido como equivalentes. En el transcurso de la evolución natural, sin embargo, sistemas tan simples como el expuesto han sido reemplazados por otros en los cuales el control de la producción, incluyendo el trabajo humano, pasa de las manos de los productores primarios a las de grupos que no cargan con el proceso de producción propiamente dicho, sino que asumen funciones especiales de administración y ejecución, fundados en el uso de la fuerza. La constitución de una sociedad de este tipo ya no se basa en los intercambios directos y equivalentes, entre un grupo y otro, de productos y servicios, sino que éstos son facilitados a un centro para su ulterior redistribución. En la sociedad primitiva, los excedentes son intercambiados directamente entre grupo o miembros de grupos. En cambio, los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen (p. 262).

Estos campesinos pobres viven limitados y venden sus productos por un valor inferior al real; es decir, que dado su atraso y bajo rendimiento está sometido a una relación de intercambio desigual, del cual se aprovecha exclusivamente la burguesía agraria, los comerciantes capitalistas y los industriales (Bartra, 1999: 18).

Se puede agregar que las relaciones sociales de las comunidades indígenas están directamente ligadas a la producción y uso de las tierras. La organización social comunitaria permite, dar uso colectivo, principalmente, para la subsistencia de sus miembros. Al desarticular o eliminar esta forma de organización, se rompe la estructuración de las comunidades indígenas, por lo tanto, se promueve los procesos de mestizaje y asimilación. Las tierras disponibles, en su mayoría, pasan a manos de la nueva clase social, arriba mencionada.

Mientras que la mayor parte de los poblados indios eran afectados por los decretos de abolición de la propiedad privada, algunos de ellos siguieron disfrutando de las protecciones otorgadas por las "Leyes de Indias". Es el caso de las comunidades establecidas en el hoy municipio de Texcatepec, y en una fracción del vecino municipio de Zontecomatlán (Galinier, 1990:89). Es decir,

históricamente estas tierras han pertenecido a grupos indígenas. Aunque la condición legal de las tierras permaneció bajo el régimen comunal, la apropiación de las tierras por parte del cacique local, fue una condición inevitable.

Oscar Ramos en la ponencia llamada *La etapa posrevolucionaria en la congregación de Texcatepec, Veracruz*<sup>7</sup>, hace un ejercicio para descifrar los problemas históricos por la posesión de la tierra en el municipio. Comenta: Hacia diciembre de 1891 se decretó la extinción del municipio<sup>8</sup>, así al comenzar el siguiente año, se anexaron oficialmente las congregaciones hacia los municipios vecinos quedando de la siguiente forma: Texcatepec y su anexo Chila Enríquez hacia Zacualpan, Cerro Gordo a Huayacocotla, Tzicatlán hacia Zontecomatlán, Amaxac y Ayotuxtla a Tlachichilco. Antes de su extinción el alcalde municipal había solicitado que la desamortización se realizara en grandes lotes y prácticamente habían escabullido a esta ley durante diez años hasta que en 1884 se permitió la división por condueñazgos, un primer registro había resultado en 343 condueños<sup>9</sup>. Siete años después cuando se quiso realizar la división con un ingeniero contratado, algunos de los vecinos no quisieron pagar y otros aún se oponían, así que varios recurrieron a dirigirse a localidades de los municipios vecinos. En marzo de 1891 comenzó otro registro, en que Conrado Hernández, oriundo de Zacualpan, aprovechó la ausencia de muchos vecinos para registrar a sus peones, los indígenas que se habían quedado mostraron su inconformidad, así que Hernández no titubeo para lograr su propósito. En el enfrentamiento murió un nativo, un ingeniero ayudante y varios heridos, muchos de los nativos huyeron al monte, se llamaron a las fuerzas rurales de los municipios vecinos y después se encarcelaron a 18 personas que murieron posteriormente, también fusilaron a 17 sin trámite y en el camino apresaron a 5

---

<sup>7</sup> Durante el pasado XVI Encuentro de Investigadores de la Huasteca, Historia, cambio y circunstancia, se presentó la ponencia por Oscar Ramos Mancilla, que profundiza más sobre este periodo y hasta la década de 1940. La publicación de las ponencias aun no está disponible. Se agradece a Ramos por facilitar su material presentado.

<sup>8</sup> Decreto No. 47 de 8 de diciembre de 1891, H. Legislatura del Estado de Veracruz. Proporcionado por el Comisariado Ejidal de Texcatepec.

<sup>9</sup> Archivo General del Estado de Veracruz, Comisión Agraria Mixta, Tierras, Texcatepec, Exp. 61, año 1917, foja 133, 15 de diciembre de 1884.

en Ayotuxtla que fusilaron ahí mismo<sup>10</sup>. A partir del mismo mes de marzo se anexaron informalmente las congregaciones como se ha mencionado y en diciembre se decretó la extensión del municipio de Texcatepec. A principios de 1892 se convocó a un nuevo registro, los que no huyeron ni siquiera se enteraron y cuando lo hicieron les dijeron que ya había concluido a pesar de acudir todavía dentro de los tiempos. En aquel último registro aparecen 250 condueños para Texcatepec y su anexo Chila Enríquez<sup>11</sup>, esto es, un número menor que en el registro anterior.

El segundo momento comprende el periodo posterior a la extinción del municipio hasta los comienzos de las luchas de Revolución. Durante este tiempo, Hernández aplicó diferentes medios para irse adueñando de las tierras de los indígenas, algunos cuentan que los jueves de plaza subía a la cabecera con mulas y caballos cargados de telas, aguardiente, y demás objetos que les daba a los vecinos a la vez que registraba sus nombres, después se enteraban que en ese acto habían entregado sus tierras. Otro medio fue recurrir a multas por animales en vagancia que perjudicaban sus cultivos, eran pocos los que podían pagar así que tomaba los animales a manera de pago y los marcaba con su fierro. Conrado solicitó una cuota de 5 pesos para instalar un teléfono, pero meses después devolvía el dinero a vista del juez de paz de Zacualpan Miguel Hernández, tío de éste, con lo que se hacía propietario de más parcelas<sup>12</sup>. Después Conrado instaló su habitación en Texcatepec y una cantina, mujeres nativas le hacían servicio sin retribución alguna, y propuso a los indígenas que trabajaran para él haciéndole platanales, cafetales, cañales, chilares y cercos para los potreros. Todavía los viejos mencionan esos tiempos entre resentimiento y risas sarcásticas por sus antepasados confiados, pues dicen que fueron tiempos de esclavitud donde no les pagaban por los trabajos realizados y las jornadas eran de 4 de la mañana hasta que se ocultara el sol, de hambruna y de represión por parte de los capataces.

---

<sup>10</sup> Op. cit.: foja 61, 20 de noviembre de 1917.

<sup>11</sup> Op. cit.: foja 154, 2 de junio de 1892.

<sup>12</sup> Op. cit.: foja 61, 20 de noviembre de 1917.

En 1900, durante una visita del Jefe Político del Cantón de Chicontepec, Jacinto Rocha, le expusieron sus demandas y éste suspendió los trabajos forzados, sin embargo dos años después el mismo Rocha regresaba a la congregación amenazando a los indígenas para que entregaran las tierras a Conrado pues había documentos que comprobaban la venta en beneficio de aquel<sup>13</sup>. Antonio Granada, un indígena otomí que sabía leer y escribir, fue a la ciudad de México para presentar sus quejas en representación de los vecinos de Texcatepec, ese mismo año de 1902 fue asesinado por individuos contratados por Hernández.

A inicios de la Revolución, los Hernández se hicieron maderistas, que según dijeron los indígenas “para poder mantener sus feudales posesiones”<sup>14</sup>, entraron en la congregación matando a los que ellos consideraban mejor podían defender sus derechos, esto es, los que sabían leer y escribir. Tres años después, los Hernández ya como huertistas y siendo Alberto Hernández (hermano de Conrado) jefe de armas de Zacualpan, entraron a la cabecera tomando lo que pudieron y quemando el pueblo. Otra vez, muchos vecinos huían al monte.

El tercer momento se puede situar en 1917 cuando los indígenas de la congregación de Texcatepec levantan la solicitud de restitución de sus tierras. Un año antes habían regresado los enlistados en los pelotones de Adalberto Tejeda y Cándido Aguilar, con la orden de restablecer el municipio y después con la manda de organizar a los vecinos para solicitar un ingeniero que llegara la cabecera para la restitución de las tierras. El 20 de noviembre de 1917 se levanta el acta testimonial que fue supletoria de los títulos primordiales (con lo que no contaban por haber pasado el archivo del municipio hacia Zacualpan), en dicha acta, los indígenas hicieron un recuento de los acontecimientos con los que habían perdido sus tierras en manos de Conrado Hernández y de la participación de sus familiares para hostigar a los nativos. Tiempos de restauración comenzaban en la congregación, el municipio, sus tierras y las

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

siembras, los lazos familiares, volvían a levantar casas, sacaban lo enterrado como utensilios de cocina y ropa ya marchitada. Pero no eran tiempos fáciles.

El municipio no tenía validez porque no se había realizado un decreto oficial que lo restableciera y ese era un primer paso que deberían gestionar los vecinos para cumplir con los requisitos de la Comisión Local Agraria. “Los de Zacualpan” enviaron un escrito en que acusaban a los indígenas otomíes de bárbaros como ya lo habían demostrado en 1891 cuando asesinaron a sus autoridades, además de señalar las incapacidades económicas para mantener la administración de un municipio y mencionaban que Adalberto Tejeda “*dizque* creo el municipio”<sup>15</sup> en 1916. Sin embargo, bajo el Decreto 83 del 6 de julio de 1918 se declaraba restaurado Texcatepec.

Mientras se solucionaba la solicitud de restitución, los hijos de Conrado Hernández comenzaron a fraccionar e hicieron apertura de brechas para vender. A pesar del aviso de la Comisión Local Agraria de no continuar con esos trabajos porque esos terrenos estaban en litigio, ellos los continuaron y todavía más, vendieron a Manuel Collada la parte de Chila Enríquez y El Sótano.

Por fin hasta el 1 de enero de 1921 aparece en la Gaceta oficial la resolución presidencial provisional a favor de los vecinos de Texcatepec, pero a pesar de ello, continuaron los problemas ahora con Collada otros dos años. Se sumaron a este conflicto problemas de linderos entre la congregación vecina de Ayotuxtla, también de Texcatepec, y con la de El Batda del municipio de Huayacocotla, y también estuvieron presente las dificultades para comenzar a echar a andar el Comité Particular Ejecutivo Agrario y su separación de la administración municipal, y viceversa pues constantemente se involucraban entre ambos cargos provocando pequeñas rencillas.

El cuarto momento –continúa Ramos- se ubica una década después, donde se observa que los problemas de linderos con las congregaciones aledañas continuaron, también la política de Adalberto Tejeda en su segundo

---

<sup>15</sup> Escrito del ayuntamiento de Zacualpan hacia la H. Legislatura del Estado, s/f., anexo del Decreto 83 de 6 de julio de 1918. Documento proporcionado por el Comisariado Ejidal de Texcatepec.

periodo de gubernatura había incidido en el municipio pues se cambio la cabecera en 1930 hacia Amaxac y al año siguiente se regresaba hacia la congregación de Texcatepec, además de la presencia de la Liga de Comunidades Agrarias del Estado que había logrado reunir la organización agraria, y una solicitud de dotación ejidal todavía continuaba pendiente desde 1922 que elevaron los mismos vecinos de Texcatepec<sup>16</sup>, que bien eran recién llegados o arrendatarios que no fueron considerados en la restitución.

En este momento, los que sabían leer y escribir eran pocos, y eran ellos quienes ocuparon los cargos de autoridad municipal y agraria, también son quienes traducían entre castellano y otomí, eran los que se comunicaban con el exterior y los forasteros. Entre estas personas se pueden mencionar a José Marcial y Herminio Reyes que firmaban los acuerdos y actas por aquellos que no sabían hacerlo, del primero también se recuerda que fue síndico, regidor, vocal del comisariado, entre otros cargos.

En el siguiente apartado se muestra como, el otro grupo caciquil, se apropió de las tierras de la parte baja de Texcatepec –Amaxac, principalmente-, a través de la violencia simbólica y física, continuación de las pugnas por la tierra presentadas, centro de la reflexión de esta investigación; pues los sistemas culturales –comunidades indígenas y cristianismo liberacionista- desarrollan la afinidad electiva entre ambos en el momento histórico de enfrentarse al cacique. Hay que recordar que las estrategias seguidas hasta entonces para resistir los embates del exterior, era la migración, el alcoholismo y en algunos casos la lucha.

## **2.3 Violencia y cacicazgo en Texcatepec.**

### **2.3.1 Cacicazgo en Texcatepec.**

El cacicazgo es la categoría que se asigna a una clase social que concentra el poder político regional, algunas veces personal y otras a través de un

---

<sup>16</sup> Archivo General del Estado de Veracruz, Comisión Agraria Mixta, Tierras, Texcatepec, Exp. 61, año 1921, foja 5, 16 de octubre de 1922.

“continuismo” eligiendo a los sucesores. Estos actores se caracterizan por convertirse en el intermediario entre la estructura política del país y la población de las regiones más alejadas a la capital –del país o del Estado- y, regularmente, de difícil acceso. Una burguesía ejidal, que coincide con las prácticas sociales consolidadas por el partido oficial, se presentan “oportunistas, dócil y servil, que actúa con mano férrea y despiadada en sus respectivas regiones” (Montaño, 1988: 152), y al mismo tiempo, instrumento para la consolidación estatal del sistema clientelar.

En el universo de estudio abordado, la región que ocupa el municipio de Texcatepec, Veracruz, ha estado plagada de violencia, ocasionada –hasta la actualidad- por dos grandes motivos,

- a) por la falta elementos de seguridad pública en la región, que garanticen la libertad y el derecho pleno de los habitantes.
- b) Y por, la presencia de caciques en la zona desde la formación del PRI, sus políticas clientelares y la sobreprotección como garantía de obediencia y sumisión a los lineamientos de las cúpulas políticas. El desarrollo y consolidación del cacique se explica adelante.

Esta investigación está centrada en el periodo que corresponde de 1970 al 2009. A partir de la primera fecha mencionada, surge en la región la figura de un cacique, de nombre Luis Méndez<sup>17</sup>, originario de la comunidad de Amaxac, Texcatepec. Fue hijo de padre mestizo y madre otomí. Desde la edad de 13 años al lado de sus dos primos se enfrentó contra dos jóvenes, los cuales perecen en el centro de la comunidad de Amaxac. Esto motivó su expulsión, durante trece años. Entretanto, en este periodo de tiempo, adquirió fama de ladrón. Pues, en la comunidad donde encontró asilo lo enviaban a robar ganado. Azotando las comunidades de los municipios de Mezquititlán, principalmente, Meztitlán y Zacualtipán, en el estado de Hidalgo.

La impunidad, como política promovida en el Estado de Hidalgo y Veracruz por otros caciques, aseguraba la confianza y la seguridad de una red de personajes, para imponer su violencia y saqueo a aquellos que menos tienen.

---

<sup>17</sup> El nombre que se utiliza es ficticio.

Luis Méndez regresaba ocasionalmente a Amaxac, sondeando la posición de la gente. Cuando cumplió 26 años de edad, su tutor le ordena que ya "no puede vivir con él" y para asegurar su regreso "lo amenaza de muerte"<sup>18</sup>.



Detalle de mural al interior de Radio Huaya, hoy llamada, la voz de los campesinos. Se muestra el sufrimiento del pueblo provocado por el cacique. Ubicado a la derecha y al lado de dos "rancheros" término usado localmente para describir a sus pistoleros. Diciembre 2007.

Desde esa edad se instaló en Amaxac, con el dinero que había amasado ilícitamente empezó a adquirir propiedades, rompiendo con la dinámica comunitaria sobre la posesión comunal del territorio, y acaparando grandes

<sup>18</sup> Entrevista con sacerdote activo en la región durante el periodo del conflicto. En Hgo. Junio 2009.

extensiones de tierra. Un agente de pastoral comenta las estrategias utilizadas por el cacique: «A veces compraban la tierra, otras cuando no querían vender, los amenazaban o los mataban»<sup>19</sup>. Esta adquisición y aumento de su poder económico sirvió, para asegurar personas infiltradas dentro del sistema político y jurídico que proporcionaran información a cambio de un pago.

De la edad de 26 hasta los 49 años, Luis Méndez, se convirtió en cacique local, usando una red de amistades y compadrazgo que lo protegían de ser atrapado, y al mismo tiempo lo respaldaban. Se hizo acompañar de un grupo muy extenso de pistoleros, alrededor de 30, venidos de Tlachichilco, Ixhuatlán de Madero, y Benito Juárez, que se encargaban de protegerlo y ejecutar a quien fuera necesario. «Los que no los mataban en su casa los mataban en el camino, ni caminar, ya no salía la gente» Otra práctica ilícita del cacique fue el violar a mujeres. «La mujer que le gustaba la tomaba por la fuerza» (entrevista con mujer de la comunidad de Amaxac).

Durante 23 años Luis Méndez, ejerció su voluntad y mantuvo aterrorizada a las comunidades circunvecinas. Mucha gente migró, principalmente, a Acayucan y Álamo, Veracruz. El cacique aprovechó las tierras abandonadas para apropiarse de ellas. Hace que se haga famosa una frase que atemoriza a la comunidad: “Yo soy del PRI y por eso hago lo que quiero”<sup>20</sup>. Asesinatos, incendios de casas, violaciones, secuestros, expulsiones, etc., fueron las condiciones en las que Luis Méndez mantuvo a la población de Amaxac.

### **2.3.2 La violencia física/simbólica, redes sociales y compadrazgos que intervienen en la consolidación del cacique.**

El “problema” o la relación conflictiva entre la comunidad indígena y sus vecinos mestizos –el cacique, ganaderos, agricultores o propietarios particulares– tiene un carácter estructural: en un entorno magro en recursos, los pocos que hay, se convierten en un botín, esto se destaca aun más cuando la disputa por los

---

<sup>19</sup> Entrevista con agente de pastoral en Amaxac, Veracruz. Febrero 2009.

<sup>20</sup> Platica con militante de CDC, en Papatlar, Texcatepec. Junio 2009.

recursos se combina con prácticas culturales distintas. «Mientras que para los mestizos el territorio de la comunidad tiene un valor en cuanto es capitalizable, sea fraccionándolo y vendiéndolo como propiedad particular o utilizándolo para criar ganado, para los indígenas... es parte de su definición misma como comunidad y sustento o base de su cultura, la que es compuesta de partes armónicas integradas» (Zárate, 1993: 148).

Este proceso presenta dos acciones sociales que permiten entender la dinámica del conflicto.

- a) En la actualidad se puede observar, a diferencia de la mayoría de las comunidades de Texcatepec, que la comunidad de Amaxac no es homogénea. Hay una fuerte cantidad de mestizos que imponen su palabra y decisiones sobre los indígenas<sup>21</sup>.
- b) Al ser los mestizos quienes mantienen el poder político de la comunidad, van imponiendo una serie de valores -más cercanos a los- occidentales y modernos. Se rompe con la dinámica socio-cultural indígena donde se “privilegia lo colectivo sobre lo individual” (Díaz, 2007; Smith, 1998).
- c) El conflicto tiene su centro en la posesión de las tierras comunales. Cada vez que muere alguien o que es obligado a migrar, el cacique y su grupo, recibe y asegura un motín capitalizable. Por ejemplo, la temporada en la que se ejerció mayor violencia en la zona era el tiempo de secas, cuando disminuían las lluvias, los ríos bajaban de nivel, hecho que permitió el robo de ganado.
- d) Además, al romper con el vínculo más importante, a mi parecer, y fundamento de la vida comunitaria indígena, que es el territorio, se debilitan todas las expresiones de la comunalidad, como el trabajo, el poder y la fiesta, todos comunales.

Al debilitarse las formas de organización y cultura indígena, el cacique pudo apropiarse de las tierras comunales, utilizando el temor como arma para evitar los enfrentamientos y disputas. Y aseguró que las autoridades lo protegieran, a

---

<sup>21</sup> Papatlar, el Tomate, Agua Linda, el Badha, son comunidades que tienen presencia mestiza.

través del soborno. Comentó un agente de pastoral que hoy es maestro, Luis Méndez, «se sentía seguro porque su compadre era el gobernador» (febrero, 2008). El capital social que Luis Méndez logró consolidar permeaban a las altas cúpulas del poder del Estado de Veracruz y en lo local, impuso las autoridades. «Cuando había asamblea, Luis imponía a quien quería... nadie decía nada por temor a que lo mataran»<sup>22</sup>. No se permitía que la gente hablara, ni que tomara parte en las decisiones.

Algunos de los pobladores de Amaxac que migraron, lo hicieron porque tuvieron la posibilidad económica. «Los más ricos se fueron y dejaron sus tierras, los más pobres los echaban [el cacique y su grupo] se enojaba y los mataban... llegaban a matar hasta tres al día»<sup>23</sup>.

El cacique local logró concentrar el poder local bajo la imposición de personas que, por temor o conveniencia, sirvieran a sus órdenes. E intento imponer su voluntad sobre los agentes de pastoral. «A mi señor lo regañaban, le decían que, qué andaba haciendo vuelta y vuelta a la capilla... luego que venía el padre y decían que el padre no debía hablar de tierras, que su deber era celebrar la misa y que de tierras no le importaba...»<sup>24</sup>. Hay que recordar que el poder no es una cosa que pueda tomarse, sino una relación social. Una forma de interacción social reciproca. Una relación practica entre voluntades, una de las cuales es sometida o negada para la existencia o afirmación de la otra (ver Roux, 2003: 41). En este sentido la voluntad de los indígenas fue abnegada para la realización perversa de la avaricia del cacique.

En síntesis, el control del cacique se ejerció:

- En lo político/regional. Al comprar a los burócratas regionales.
- En lo político/local. Al coaccionar en la elección de las autoridades locales que estuvieran a su servicio.
- En lo cultural. Imponiendo los valores no indígenas, abiertos al progreso económico y a los valores nacionales.

---

<sup>22</sup> Entrevista con señora de la comunidad de Amaxac (febrero 2009), mismo comentario con militante de CDC (junio 2009) corchetes míos.

<sup>23</sup> Entrevista con señora de la comunidad de Amaxac (febrero 2009).

<sup>24</sup> Entrevista a celebradora de Amaxac, febrero 2009.

- En lo religioso. Al coartar los grupos religiosos que entendían la misión de la Iglesia, no limitada al templo.

### **2.3.3 Mecanismos comunitarios de defensa. Organización social indígena.**

Los mecanismos de defensa comunitarios suelen expresarse en forma muy distinta entre las propias comunidades de Texcatepec, sin embargo, existen elementos que suelen proporcionar luces para la mejor comprensión estos fenómenos sociales. Eduardo Zárate, en su obra, *Los Señores de Utopía* (1993), analiza la capacidad organizativa y la etnicidad como categoría política de los Phurhépechas. El autor, encuentra que la etnicidad es resaltada ante la alteridad y evidencia el mecanismo (o arma) más potente con que cuenta la comunidad indígena para mantener sus fronteras, interaccionar e incluso enfrentarse políticamente con otros grupos: su organización social.

Resulta importante observar que en Amaxac, la capacidad política, primero, para frenar la acumulación desmedida de territorio, y luego para recuperar el control de los recursos, no se presentó hasta la intervención de los sacerdotes jesuitas y diocesanos, al lado de los agentes de pastoral, con un convencimiento pleno de la opción preferencial por los pobres.

La capacidad para desarrollar una acción política tendiente a mantener el control de sus recursos naturales y simbólicos, está en su relación directa con la fortaleza o debilidad que muestra su organización social. Se concibe la organización social como la materialización u objetivación de los modelos de organización (organizativos) culturales significativos que el grupo ha ido haciendo suyos a través de un largo proceso histórico. Como hemos dejado entrever en los apartados anteriores, dado que la territorialidad constituye uno de los elementos centrales –si no es que *el* elemento central– de la identidad étnica, es decir, de la definición del grupo como tal, no resulta exagerado decir que las formas locales se dan –o se configuran como tales– en función del control efectivo de un espacio–considerado como sagrado, en cuanto tiene un valor que va más allá de su utilidad– ocupado por individuos que también tienen

un origen divino. De ahí la extrema importancia que se da en la comunidad al cumplimiento de las normas y a la ritualización o formalización de las interacciones entre los individuos que ocupan este espacio. En gran medida, la idea que subyace desde las formas de organización prehispánicas (Zárate, 1993: 91).

La organización social indígena, se encontraba debilitada. Entre otros motivos por:

- La presencia de mestizos en la comunidad. En 1930 se instaló la cabecera municipal en Amaxac, debido a que aquí había población que habla en castellano<sup>25</sup>.
- La violencia ejercida por el cacique.
- La incapacidad para retomar la organización comunitaria. Debido al debilitamiento de los significados culturales. Por ejemplo, aun actualmente los pobladores de Amaxac tienen problemas para definir el día de la fiesta del pueblo.

La formación de dos organizaciones, CDC y UCZ, (Comité de Defensa Campesina y Unión Campesina Zapatista) en el municipio de Texcatepec, se debe, principalmente, al impulso que reciben los pobladores por parte de los sacerdotes. Estas organizaciones se consolidan con el propósito de defender los derechos humanos y de promover el arraigo a la tierra, al territorio. Las bases de ambas organizaciones radican en la formación de grupos para el estudio de la biblia<sup>26</sup>, CEB's, y ambas organizaciones se convirtieron en el bastión de lucha para exigir la restitución de las tierras y la expulsión/encarcelamiento de Luis Méndez.

Las comunidades indígenas, exigen al gobernador a través de cartas y comunicados públicos la restauración del orden. Los sacerdotes se pronuncian públicamente a través de sus homilías, denunciando los abusos y la incapacidad para dar respuesta o la colusión de los funcionarios públicos con el cacique. «La consciencia de alteridad nunca se da en aislamiento; aparece cuando un grupo

---

<sup>25</sup> No se sabe cuando llegaron los mestizos a la comunidad, existen versiones de que durante la invasión francesa llegó una colonia de franceses que se instalaron en Amaxac.

<sup>26</sup> Adelante se abordarán con mayor detenimiento (ver capítulo 3.1.2 y 3.2.5)

se confronta con otro, y ante la amenaza potencial de ese otro se reafirman las identidades primarias que dan seguridad y cohesión al grupo... la autoadscripción o adopción de una identidad permite recrear, así sea en términos imaginarios, una situación de homogeneidad e igualdad social que se manifiesta en una acción social particular» (Zárate, 1993: 26). Así el bloque formado por las comunidades indígenas, representadas por la UCZ y la CDC, logran ejercer la suficiente presión para el encarcelamiento del cacique. Adelante se analizan la fusión o simbiosis que se presentó entre las comunidades indígenas y el cristianismo liberacionista.

## **2.4 Perfil Socio-demográfico y Etnografía**

### **2.4.1 Población<sup>27</sup>**

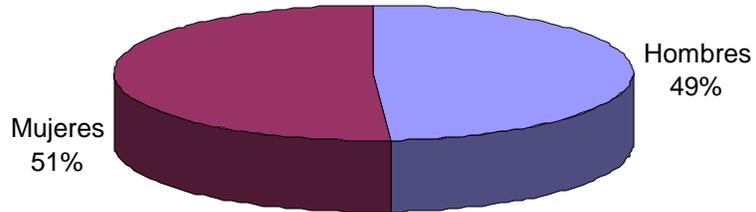
Para llegar al municipio se debe realizar un viaje, en transporte público –claro si no se tiene un vehículo alto, como camioneta o jeep- de aproximadamente siete horas desde la capital del Estado de Hidalgo. Entre abruptas montañas desciende un camino de terracería, hacia Texcatepec.

En el viaje se puede observar cómo cambia la vegetación, desde el bosque de coníferas hasta llegar a los grandes pastizales. Sobre un suelo erosionado probablemente por la mano del hombre. Las poblaciones más grandes del municipio son Ayotuxtla y Texcatepec, con 1660 y 957 habitantes, respectivamente. Es interesante señalar que la comunidad más grande es la primera mencionada, además, se localiza en el centro del municipio. Sin embargo, Texca, como la llaman los ñu-hu, sigue siendo la cabecera municipal. La gente del municipio, en general, es muy hospitalaria y no dudan en acercarse a saludar y de paso preguntar qué es lo que hace uno en su comunidad. Es decir, la etnografía se realizó en sentido inverso en los primeros momentos de estancia en las comunidades. Las congregaciones que componen al municipio oscilan entre los 300 y 900 habitantes.

---

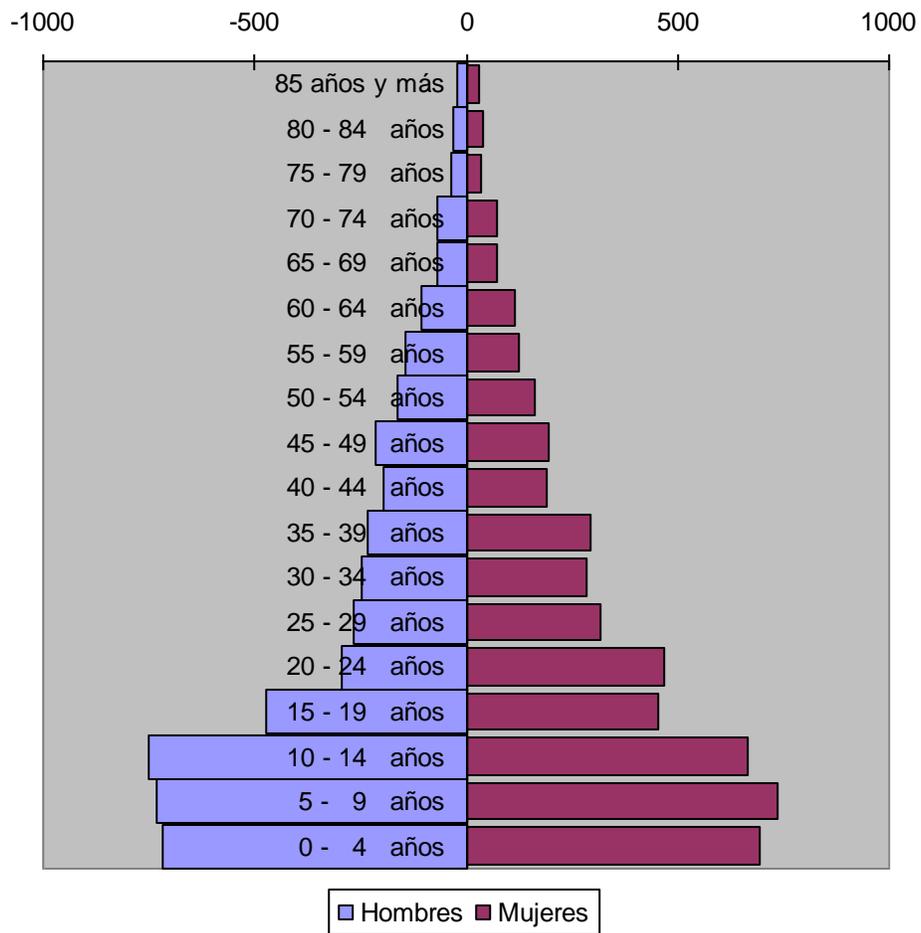
<sup>27</sup> Las gráficas presentadas hacen referencia al municipio de Texcatepec en su totalidad.

Gráfica 1. Población del municipio de Texcatepec.



Fuente: Elaboración Propia con datos del conteo/INEGI 2005.

Gráfica 2. Piramide de Población Texcatepec



Fuente: Elaboración Propia con datos del conteo/INEGI 2005.

Según los datos del conteo 2005 del INEGI, el municipio de Texcatepec, en su conjunto y tomando en cuenta todas las comunidades que lo integran, tiene una de 9,733 personas, de ellas 4,764 son hombres y 4,969 son mujeres. Ver grafica 1.

Como se puede observar el comportamiento poblacional en la gráfica 2 la pirámide de edad muestra que la mayor concentración de hombres se encuentra en el rango de 10 a 14 años de edad, mientras que para las mujeres el rango que concentra mayor población es de 5 a 9 años. Lo mismo se ven por las calles a hombres que mujeres. Los niños se ven todo el día, en especial cuando se dirigen a la escuela o al regresar.

A partir de dichas edades, va disminuyendo la población sin presentar variaciones severas. La migración internacional, por ejemplo, es de reciente aparición<sup>28</sup>. Después de las estancias realizadas en las comunidades se puede observar que la mayoría de los migrantes nacionales se ubican en la ciudad de Pachuca, principalmente en el barrio del Arbolito y en la colonia la Raza. Los migrantes internacionales, se instalan en la ciudad de New York, en los barrios de Bronx, Queens y Brooklyn, donde buscan nuevas oportunidades laborales y acelerar la constitución de un patrimonio, aunque migren como mano de obra no calificada y ocupen los puestos más bajos. Muchas veces señalan que los trabajos donde se desempeñan en el “norte”, muere mucha gente de la comunidad, lo mismo que compañeros de trabajo de otras partes del país o del mundo<sup>29</sup>.

#### **2.4.2 Aspectos económicos.**

La población económicamente activa del municipio de Texcatepec es igual a 2,432 personas (26.9%), y la inactiva es igual a 3,419 personas (37.8%). Esta región se caracteriza por la humedad, con capacidad para dar dos cosechas al

---

<sup>28</sup> Ver ZEPEDA, Alfredo, *Al mismo tiempo en Texcatepec y Nueva York* en La jornada, Ojarasca 45, Enero 2001.

<sup>29</sup> Durante una plática con un vecino de la comunidad de Benito Juárez, Texcatepec, comentó que se regresó de los Estados Unidos por haber enfermado y estar preocupado pues un compañero de trabajo de origen Africano (No supo especificar de dónde el informante) había muerto por la exposición prolongada a gases tóxicos (Febrero 2008).

año. Sin embargo, la producción se destina al autoconsumo y no al comercio. Una llamada temporal, para mediados del año y la otra tonalmit, en la temporada de fríos.

Entre la población que trabaja el 21.7% del total municipal se dedica a actividades provenientes del sector primario, como la agricultura de temporal, el pastoreo y algunos a la cría de ganado bovino. La crianza de ovinos, caprinos y aves de corral, es principalmente para el consumo propio.

El 2.1% trabaja en el sector secundario, dedicándose principalmente al comercio y un porcentaje muy reducido se dedica a elaborar artesanías o lo hacen de forma esporádica, por ejemplo, sólo hacen los capotes o mascararas para carnaval; y 2.5 de la población al sector terciario, como los maestros o servidores públicos.

Como adelantó arriba, la gente migra debido a procesos estructurales de diferencias económicas y falta de oportunidades para el desarrollo personal. Los migrantes se emplean principalmente en el ramo de la construcción, como peones o *chalanés*, pues no son contratados para dirigir la obra en construcción. Es decir, aunque sepan realizar el trabajo desempeñan trabajos que requieran la supervisión de otra persona. Las mujeres trabajan en la limpieza de hogares, y las que tienen mucho tiempo de haber salido de Texcatepec, son cocineras.

Ambos tipos de migrantes se encuentran en una dinámica social de ir y venir del campo a la ciudad de forma intermitente. Son pocos los que se quedan y deciden ya no regresar a sus comunidades de origen. En la actualidad, existen migrantes que al regresar del E.U.A. adquieren automóviles o camionetas. Algunos de los que migran adquieren otras costumbres o niegan las propias. Pero regularmente se mantienen vinculados con la comunidad.

En muchos casos, aquellos indígenas que tuvieron oportunidad para salir a formarse en otros lugares, se encuentran con el impedimento de desempeñarse en su propia localidad, debido a los pocos puestos de trabajo. La mayoría de estos, trabaja en el magisterio, y aquellos que realizan otro tipo de carreras, como contaduría, no encuentran donde emplearse. Trabajos como la presidencia, son espacios políticos cerrados que se abren difícilmente para un

joven que migro de la comunidad y no tiene capital social. Algunas veces los padres son quienes, a través de sus relaciones colocan a sus hijos en los puestos públicos.

### 2.4.3 Hablantes de lengua indígena.

Al visitar las comunidades de Texcatepec, de inmediato pude notar que se habla principalmente la lengua indígena. Hacia el interior de dichos poblados, el idioma materno sigue siendo un dispositivo para reafirmar la identidad. En Texcatepec hay 6,197 hablantes de lengua indígena mayores de 5 años, según el II conteo de Población y Vivienda 2005. De los cuales 4,612 hablan también el español, es decir, son bilingües; 1,323 únicamente hablan una lengua indígena. 2,052 personas afirman no hablar ninguna lengua indígena.



Fuente: Elaboración Propia con datos del conteo/INEGI 2005.

La población en hogares indígenas está distribuida de la siguiente forma (ver gráfica 3): los hablantes de lengua Náhuatl son 50, 24 hombres y 26 mujeres. Tepehuas hay 2 un hombre y una mujer. Los parlantes del otomí son 7,796, 3837 hombres y 3,959 mujeres. Esto denota que el intercambio con las

regiones culturales cercanas, es mínimo. La adscripción del grupo se define como ñu-hu, es decir, como otomí. A través de esta lengua, la población afirma su pertenencia al grupo y su origen común. Genera un sentimiento de solidaridad con los otros poblados del municipio y con otras regiones del país que cuentan con diferencias dialectales de la misma lengua.

#### **2.4.4 Índice de marginación y desarrollo humano.**

El índice de desarrollo humano (IDH), es una medida que se utilizan para estimar el grado de atraso o desarrollo en que se encuentra una localidad, evaluar los avances o retrocesos en las condiciones de vida de los habitantes, establecer la magnitud del problema de desarrollo; generalmente las instituciones del Estado utilizan estos parámetros para la implementación de políticas, programas o acciones del sector público y definir, de forma clara, los objetivos que se persiguen en términos de bienestar. Como se puede observar en las páginas anteriores, es obvio, las condiciones de marginación social son muy elevadas. Según el SNIM que cita al Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el INEGI a través del XII censo de Población y Vivienda, indica: El IDH, es igual a 0.525 considerado como Medio Bajo<sup>30</sup>.

El Índice de marginación (IM) para el municipio de Texcatepec es muy alto. Implícitamente, este índice define que la marginación es un fenómeno estructural que se expresa, por un lado, en la dificultad para propagar el progreso técnico en el conjunto de la estructura productiva y en las regiones del país y por el otro, en la exclusión de los grupos sociales del proceso de desarrollo y disfrute de beneficios (López-Calva, 2006: 29). Ver la siguiente tabla.

---

<sup>30</sup> Los indicadores que se usaron para calcular el IDH fue: La tasa de mortalidad equivalente a 49.70, el índice de la esperanza de vida 0.64, el índice de nivel de escolaridad 0.52 y el índice de PIB per capita 0.41 (SNIM v7).

	1980	1990	1995	2000
Grado de Marginación	17.320	2.182	2.398	2.269
Índice de Marginación	Muy alta	Muy alta	Muy alta	Muy alta
Lugar a Nivel Nacional	5	23	N. D.	24

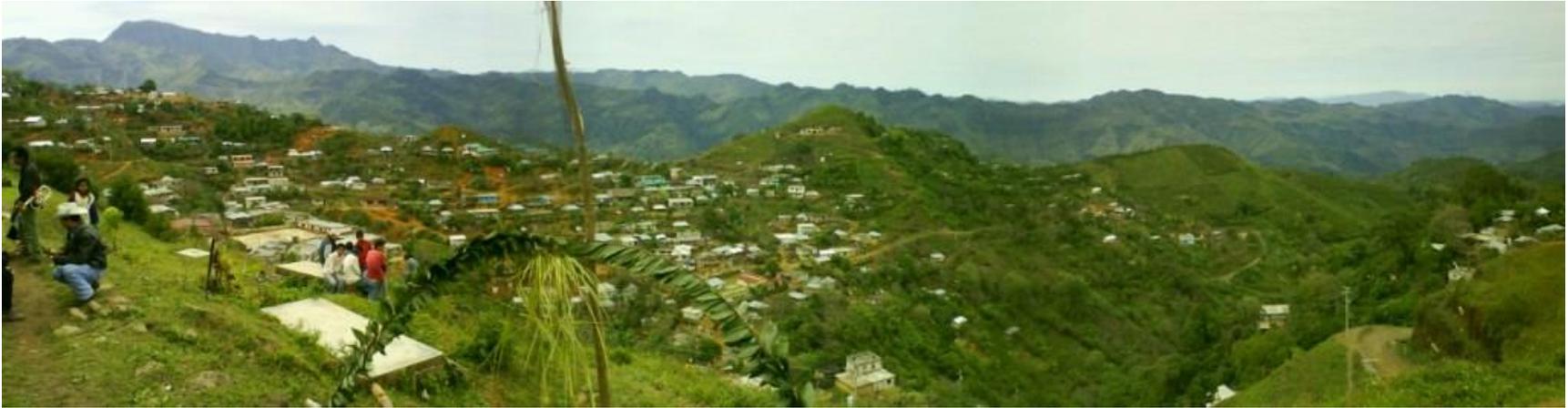
Fuente: SNIM. Versión 7. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. México. Disponible en Internet:

Estas son las medidas que nos permiten estimar de forma concreta la magnitud del problema al que se enfrentan los habitantes del municipio de Texcatepec. Este apartado se puede concluir añadiendo que la marginalidad no es simplemente cuestión de ingreso individual, sino que forma parte de la organización espacial y física, de las ciudades y del país. Emigración, marginación, exclusión y violencia, son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, tanto en el campo o en la ciudad, que para poder sobrevivir como pueblo requiere la afirmación de su identidad y su proyecto de vida. La apropiación de un proyecto común y la adquisición o reforzamiento de bienes simbólicos de salvación que den sentido y coherencia a su vida.

#### **2.4.5 Organización espacial y vivienda.**

Los asentamientos de Texcatepec se presentan de forma accidentada, sin un trazo regular, dentro de la vivienda ni fuera siguiendo la calle. En el centro de la comunidad regularmente hay una galera que sirve para las asambleas, mientras la iglesia y el panteón quedan marginados en la periferia de los poblados. La comunidad de Texca, es la única donde el espacio lleva un trazo regular de las calles, pero al alejarse del centro se pierde.

Continuando con los datos obtenidos a través del SNIM, se observa que hay 1,683 viviendas en el municipio de Texcatepec. El promedio de ocupantes por viviendas particulares es igual a 5, y el promedio de habitantes por cuarto es a 3. Del total de viviendas particulares 1115 sólo tienen un dormitorio (66.3%), 540 cuentan de 2 a 5 cuartos (32.1%). 997 viviendas tienen dos cuartos incluyendo la cocina (59.2%), y 251 son de cuarto (14.9%).



Arriba: Panorámica de la comunidad de Ayotuxtla, Veracruz. Febrero 2008. Abajo: Panorámica de la comunidad de Texcatepec. Diciembre 2007.



Con respecto al combustible para cocinar: 25 viviendas utilizan gas para cocinar (1.5%), 1648 usan leña (97.9%), 3 utilizan carbón (0.2%). Las viviendas llegan a compartir el uso de la leña con el gas. Sin embargo, es común observar que salen a cortar leña. Galinier señala la importancia ritual del fogón. Pues en él es donde habita un Dios antiguo. «El fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual. Es ante todo un “centro”, punto de fusión de las coordenadas espaciales-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento (las cenizas, marca de la ancestralidad)» (Galinier, 1990: 145). Durante la celebración de la fiesta de San Juan Bautista, en Texcatepec, pude observar a una mujer realizando un ritual para que la comida alcanzará y para evitar accidentes de las cocineras. En dicho ritual, se le reza al fogón se ofrendan cigarros, aguardiente, cerveza y velas.

Los terrenos comunales rodean los asentamientos. Aunque se puede ver algunas edificaciones que se utilizan como cocinas, lugares para guardar cosas, cuartos para dormir mientras se está en la parcela, o cuartos en desuso.

Al revisar los servicios con que disponen en las viviendas de Texcatepec se observó que 1,424 viviendas disponen de sanitario exclusivo (84.6%), 234 viviendas tienen agua entubada (13.9%), 3 tienen drenaje (0.2%), 884 con electricidad (52.5%), no hay una sólo vivienda que cuente con agua y drenaje, 1 con drenaje y electricidad (0.1%), 199 con agua entubada y energía eléctrica (11.8%), mucho menos una que contara con los tres servicios (agua, energía eléctrica y drenaje) y que dan por cifra 741 viviendas sin servicio de agua entubada, drenaje, ni energía eléctrica (44%). Las viviendas utilizan la letrina que se ubica fuera de la vivienda. Algunas veces es construida de block, otras sólo cubierta con tablas y techada, regularmente con lamina.

#### **2.4.6 Distribución del territorio y formas de tenencia de la tierra**

En la actualidad, la mayoría de las comunidades se distribuyen por barrios. Texcatepec, la cabecera municipal es el lugar que presenta una mejor organización de sus barrios. Se divide en siete: el Centro, San Juan, Cerro del Espejo, Barrio Montaña, Barrio IMSS y Barrio Loma.

Cada barrio en Texca, tiene su jefe de manzana, encargado de organizar las faenas, pedir y juntar las cooperaciones; de igual forma, consensar sobre las decisiones a tomar. Por ejemplo, hay momentos en la dichos representantes se juntan para plantear un problema, luego regresan con sus barrios y realizan una especie de murmullo<sup>31</sup>, pero sin junta, es decir, se van pasando la voz, y van analizando, entre todos los integrantes de los barrios, “los ciudadanos”, es decir, los ancianos, las mujeres y los varones, que son cabeza de familia. Luego hacen saber sus puntos de vista, y sus alternativas a toda la gente de la misma forma, pasando la voz. En seguida, la autoridad del barrio toma su palabra y la lleva nuevamente a la junta de los jefes de manzana y ellos discuten las opciones y deciden. La elección de los jefes, está ligada al prestigio adquirido y a la capacidad de gestión o capacidad para solucionar las problemáticas. Si una autoridad no funciona la quitan. Muchas veces las autoridades funcionan como los intermediarios entre los nativos y los foráneos.

La integración de los barrios se presenta sobre todo en las festividades. Al final de año cada barrio organiza su posada, en la que se comparte, tamales, café, gorditas, pan, atole, gaseosas, cervezas. Y se baila con la banda. En el tiempo del carnaval cada barrio presenta una pandilla, donde se muestra alguna afinidad entre el grupo. Las pandillas danzan en fila, y sigue a sus capitanes. Estos últimos son invitados por las autoridades de la comunidad para que se auto-propongan y los integrantes de los barrios, a través de la asamblea, deciden quién será el siguiente grupo de capitanes.

Los barrios de Texcatepec tiene su propio santo patrón protector. Y en la actualidad hay la mayoría de las casas tienen su propio oratorio en el que se venera algún santo, y se realiza oración a los abuelos y ancestros.

La forma de tenencia de la tierra en el municipio de Texcatepec, es comunal. Para lo cual se designa a una autoridad siguiendo la normatividad de la reforma agraria. Un comité formado por el comisariado, secretario, tesorero y dos vocales, que se cambian cada año, y con fundamento en la modificación al

---

<sup>31</sup> Se entiende por murmullo la expresión de los pueblos indios donde al formarse la asamblea se plantea algún punto a debatir y en ese momento se ponen todos hablar hasta que una voz queda como la mejor o más viable.

Celebración de todos los santos en Texcatepec. Las mujeres llevan al panteón canastas con flores de cempaxúchitl, elotes, granos, como frijol, chile, velas, etc. Noviembre 2009.

Carnaval de Texcatepec. Los viejos, juegan alrededor del centro de la localidad de Texcatepec. Siempre en fila, siguiendo al capitán de la pandilla, que representa la autoridad. Febrero 2008.



artículo 27 de la constitución de los Estados Unidos Mexicanos, se está promoviendo el programa PROCEDE para que adquieran un título de propiedad individual.

Centrando la atención en la congregación de Amaxac, su sistema comunal se encuentra deteriorado, desde la presencia del cacique hasta la actualidad. “Aunque no pueden vender unos venden, por debajo”<sup>32</sup>. El debilitamiento de este sistema se debe entre otras cosas, a la presencia de mestizos en la localidad, ellos conciben la tierra por su valor, capitalizable, para el intercambio, y no por el valor, simbólico o religioso. Lo que rompe con la dinámica social indígena.

La venta de las tierras de Amaxac fueron coaccionadas por el cacique local. Donde los tratos se realizaban sin la intermediación de las autoridades encargadas de regular la propiedad de la tierra, como el delegado de tierras comunales. Pues de otra forma no procedería el trato.

A manera de conclusión, es importante señalar que el fundamento de la vida comunitaria radica en el territorio. Es a través de éste, donde surge el sentimiento de pertenencia y el lugar de lo comunal. Cuando existen sujetos, consientes del valor de uso y cambio de la propiedad privada y con una internalización mayor de los valores occidentales –o susceptibilidad a ellos–, se debilitan las formas de organización tradicional indígena. Desaparece el trabajo comunitario o el servicio, el sentido de pertenencia, y por lo tanto, la comunidad toma nuevos aires, si no se desintegra.

#### **2.4.7 Sistema de parentesco ñu-hu.**

El sistema otomí de parentesco se organiza en torno a un doble nivel: una “estructura superficial” conforma a los modelos de las comunidades mestizas, aparentemente se circunscribe a una familia nuclear, y una “estructura profunda” de orientación patrilineal, detectable allí donde posee un valor operativo, es decir, es las experiencias rituales del culto a los ancestros (Galinier, 1990: 128),

---

<sup>32</sup> Platica con mujer celebradora en Amaxac. Febrero 2009.

y en la organización de los barrios, donde, si bien no se aglutinan las familias extensas en un solar se puede observar una filiación a los apellidos paternos de los integrantes de los mismos.

La típica familia ñu-hu está integrada por el padre, la madre y los hijos. Las actividades se distribuyen conforme al género y a la edad, así mismo sirven como proceso de socialización de las conductas a desempeñar en la vida adulta. La madre se dedica al cuidado del hogar, actividad que paulatinamente se integran las hijas, mientras que los hijos menores se dedican a actividades acordes a su edad, como el pastoreo, limpiar el solar, ir por mandados, llevar de comer al padre que anda en la milpa. Los varones sustentan económicamente a la familia trabajando fuera del hogar, por lo general en la albañilería o como peones.

El matrimonio se lleva a cabo entre distintos grupos familiares, estos establecen alianzas que refuerzan los lazos y el sentido de pertenencia al grupo étnico ñu-hu. La mayoría de las veces, los hombres y mujeres adquieren el matrimonio con habitantes de las comunidades vecinas pertenecientes al mismo municipio de Texcatepec.

Las mujeres se integran a la vida social y familiar de su marido. Al casarse con un varón de otra familia, adquiere responsabilidades y deberes que comparte con su marido. Por ejemplo, cuando el hombre es carguero, deberá preparar la comida para la gente de la comunidad o ayudar a la familia del carguero si forman parte del grupo familiar.

En nuestros días se ha debilitado los rituales y ceremonias que servían para regular las relaciones sociales familiares, al momento de la “petición” (momento que puede entenderse como noviazgo). El compadrazgo es una forma de reforzar dicho debilitamiento en la red social.

El compadrazgo sirve para ampliar el sistema de parentesco, a través de lo simbólico. Los amigos o familiares –tanto lejanos y cercanos- pueden ser electos compadres. Es común que los compadres sean elegidos por el alto grado de estimación. La adquisición de esta jerarquía se hace mediante el

apadrinamiento de un menor, o bien, de algún “santito” que formará parte del oratorio familiar.

Los compadres, las comadres y los ahijados deben de cuidarse mutuamente, vigilar el estado de salud en que se encuentran, cultivar la relación a través de frecuentes visitas, apoyándose en situaciones críticas, cuando se es carguero, y saludarse donde se encuentren. Se desarrolla un principio de reciprocidad que se enlaza a través de círculos concéntricos con los integrantes de la comunidad.

#### **2.4.8 Autoridades y asamblea.**

Texcatepec es gobernado en la actualidad por indígenas ñu-hu (Otomíes) oriundos. La estratificación social<sup>33</sup> de los habitantes del municipio pone al presidente municipal en el eslabón más alto. Seguido por un secretario municipal y el encargado de la tesorería municipal. Después un comandante de seguridad pública y un regidor único.

“Los Ayuntamientos, para eficientar su administración y servicios en los distintos puntos del territorio municipal, se apoyan de las autoridades auxiliares, entre las que contamos a los delegados, subdelegados, jefes de sector, jefes de manzana e inclusive los agentes municipales. Los dos primeros cargos son propuestos en reunión de Cabildo, los jefes de sector y de manzana son electos conforme a sus respectivos reglamentos; y los agentes municipales, de acuerdo con el artículo 60 de la Ley Orgánica del Municipio Libre son electos mediante procedimientos preparados por los ayuntamientos, sancionados por la Legislatura del Estado. Los procedimientos son: auscultación, plebiscito y el voto secreto. El municipio cuenta con 18 Agentes municipales y 7 jefes de barrios” (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, 2005). Los jefes de manzana en Texcatepec son electos cada tres años.

---

<sup>33</sup> Cabe señalar, el mapa de estratificación social planteado no ha sido medido, de forma rigurosa, pues el objeto es mostrar los cargos civiles y religiosos y su complejidad al no existir un grupo mestizo que acapare el poder político y por lo tanto, las decisiones del municipio.

En la actualidad, el magisterio va adquiriendo mayor importancia, al ocupar puestos políticos en el municipio, siempre y cuando sigan participando dentro de la dinámica comunitaria, como en el sistema de cargos.

El consejo de ancianos como una institución que se convoque para discernir sobre las decisiones de la comunidad se ha deteriorado, pues, no hay un momento en que se convoque a dicho consejo para tratar algún asunto o problema en las comunidades. Sin embargo: “aquí todavía se respeta la palabra de los ancianitos”<sup>34</sup>. Los adultos mayores, son considerados gente de respeto que ha logrado adquirir mucho prestigio y experiencia a lo largo de la vida.

La asamblea, como la forma de organización política de democracia directa, puede adquirir algunas variantes según la comunidad:

1. Hay comunidades como la cabecera municipal, donde es muy difícil que se junten los ciudadanos. En su lugar se convoca a los jefes de manzana, encargados de discutir a nivel de barrio las problemáticas y las posibles soluciones. Esto se debe a la fuerte presencia de los partidos políticos que rompen con la dinámica comunitaria.
2. En Tzicatlán, por ejemplo, a pesar de los partidos políticos, cuando se convoca a una asamblea, la gente de la comunidad acude sin prejuicio de su preferencia de partido. “Cuando hay junta general, se junta mucha gente, todos se olvidan de los partidos”<sup>35</sup>.

El murmullo es la estrategia –de democracia directa– que utilizan constantemente para la toma de decisiones. En algunas comunidades el murmullo es corto e inmediato. Circunscrito a una junta en una galera. En otras el murmullo es largo y abierto, donde los jefes de manzana se encargan de consensar entre la gente del barrio las decisiones pertinentes.

Las faenas pueden ser masculinas, femeninas o mixtas. Según el espacio en el que se vaya a trabajar y la dificultad del mismo. Por ejemplo, si se trata de

---

<sup>34</sup> Entrevista con celebrador de Tzicatlán, Texcatepec. Febrero 2009.

<sup>35</sup> *Ídem.*

arreglar la carretera o sacar algún carro accidentado en los caminos del municipio, acuden los hombres. Cuando se trata de la limpieza de la iglesia, acuden las mujeres. En los momentos en que deben preparar la comida para alguna festividad acuden hombres y mujeres.

La asamblea es la instancia donde se define la voluntad comunal a través de la deliberación y la toma de decisiones, a las que generalmente se llega por consenso; ésta es la costumbre de “mandar obedeciendo” (Rendón, 2007: 45), lema retomado más tarde por el EZLN.

#### **2.4.9 Religión**

Según los datos del *Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM)*, el 91.8% de la población total del municipio profesa la religión católica, mientras que el 3.7% no profesa la religión católica<sup>36</sup>. Y finalmente el 4.6% de la población del municipio no profesa la religión católica o ninguna religión.

Dichas cifras como bien se sabe distan mucho de la realidad, ya que si bien, los individuos se declaran católicos, la mayoría de las veces, el ejercicio de esta preferencia religiosa se reduce a la realización de eventos sociales relacionados con los sacramentos, realizados como un mero ritual, carente de sentido religioso (Ver Masferrer, 2004: 90). Sin embargo, es importante señalar que para los ñu-hu no existe una distinción clara entre lo religioso y otras esferas. Es decir, la dimensión religiosa se entrelaza con todo, principalmente la dimensión social. La religiosidad forma parte de la identidad colectiva, pues representa al conjunto de prácticas y símbolos que lo diferencian del exterior y le dan congruencia a sus propias instituciones. La ritualidad del mundo ñu-hu refleja esta íntima vinculación entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado, pues su correcto desenvolvimiento tendrá un efecto positivo para el bienestar material de la colectividad, traducido en buenas cosechas y armonía social (Moreno, 2006: 34)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Hay que señalar que el SNIM y el conteo de Vivienda y Población 2005 no manejan una variable más precisa al respecto.

<sup>37</sup> Ver anexo 1.



Izquierda, oratorio familiar. Comunidad de Texcatepec, Texcatepec. Junio 2009. Por motivo de la fiesta se acostumbra sacar al santo patrón o alguno de las imágenes de santos y llevarlos a la casa del mayordomo que dará de comer a la comunidad. Mientras tanto, un rezandero o rezandera le ofrece una oración. Derecha. Oratorio familiar. Comunidad de Amaxac, Texcatepec. Junio 2009.



Es común que en las comunidades se reúnan para celebrar la palabra. Esta acción es conducida por el celebrador que generalmente es nativo de la comunidad o bien vecino de la misma. En dichas reuniones se lee la Biblia, la reflexionan entre todos y se comparte el sacramento de la eucaristía; por su parte los sacerdotes diocesanos procuran dotar de dicho sacramento, y una vez al mes se procura dar el servicio de la misa (adelante se especificará más sobre esta práctica: 3.1.2).

#### **2.4.10 Sistema de cargos**

La historia de la inserción del catolicismo entre la población indígena de Latinoamérica comienza, desde la llegada de las primeras órdenes religiosas, al incorporarse como estrategia por la corona española para legitimar y fundamentar su empresa colonial. La estrategia puesta en marcha fue articular «un sistema de cargos político-religioso que le permitía manejar los sistemas de control social y político con un proceso de legitimación religiosa; por su parte, los indígenas implementaron, cuando pudieron, una estrategia política de reetnificación y construcción de espacios políticos propios a partir del desarrollo de lecturas étnicas del catolicismo colonial, que con el tiempo se convertían en espacios sociopolíticos con relativa autonomía, donde se desarrollaban nuevas formas de liderazgo. Cabe resaltar que esta situación fue un resultado secundario y no planeado de la política religiosa de la Corona» (Masferrer, 2004: 32).

El sistema de cargos, es la organización de un grupo de indígenas que se apropian de la responsabilidad para llevar a cabo y asumir el costo de la festividad para algún santo. De ahí, el término “cargo”, usado para designar una actividad enmarcada en el sistema político-religioso, que requiere una inversión de tiempo y esfuerzo, sin olvidar que éste es un servicio a la comunidad. En las comunidades Texcatepec les llama mayordomos, porque son entendidos como el hermano mayor, que conduce la fiesta, durante un momento determinado.

Aunque sólo se habla de un mayordomo, él, está recibe el apoyo de la familia extensa y sus vecinos. A la mayordomía actualmente, se puede acceder

desde la infancia, ya que los padres del menor piden el cargo, y asumen toda la responsabilidad a nombre del pequeño. De esta forma desde muy pequeño el infante, va socializando esta práctica y adquiriendo prestigio.

Los mayordomos entienden que realizan esta acción para hacer una ofrenda a dios. Por ejemplo, el día que les toca asumir su cargo, antes de dar de comer a toda la gente, se acostumbra ir a la celebración en el templo y en el momento del *ofertorio*, se ofrendan una canasta con los alimentos preparados para toda la gente. Regularmente lo que se ofrece son alimentos y bebidas, algunas veces el mayordomo adquiere cohetes. En la cabecera municipal, los barrios se cooperan para pagar la banda, y otras veces, las bandas de la región participan como ofrenda para que se han bendecidos y tengan trabajo.

De esta forma, se hace una ofrenda a Dios, para acumular bienes de salvación y se adquiere el prestigio social en la comunidad para poder ejercer cargos de responsabilidad pública. El sistema de cargos ha sido la base y la causa de la estabilidad social y cultural, el igualitarismo económico y la integración comunitaria para muchos antropólogos. En la realidad, la fiesta regularmente está acompañada, de grandes cantidades de consumo de alcohol (caña, cerveza), gaseosas, algunos actos delictivos, como venganzas y peleas. El consumo ha provocado que sean más marcadas las diferencias de ingresos. Los favorecidos por el consumo, son quienes controlan el transporte y el comercio.

Se debe recordar que en el mundo indígena existe una yuxtaposición entre lo político y lo religioso. Ambos campos se encuentran entrelazados. Y es justo en las fiestas religiosas, donde se localiza uno los factores determinantes de la reproducción social.

#### **2.4.11 Sistema religioso**

El sistema religioso, he querido separar entre el sistema de cargos y el sistema religioso para referirme al conjunto de agentes, indígenas en su mayoría, que desempeñan una función religiosa en las comunidades de Texcatepec. Por

ejemplo y en orden de importancia, los celebradores, los catequistas, el coro, los coordinadores de grupos específicos, como matrimonios, jóvenes, niños.

Aunados a los anteriores agentes de pastoral se encuentran los indígenas que concentran el conocimiento de los bienes religiosos, como los *badis* (adivino o el sabio de la comunidad que sabe las costumbres), las madrinas o comadronas<sup>38</sup>. Todos ellos han adquirido mayor respeto en la comunidad, se han convertido en intermediarios entre las deidades y los hombres.

Resulta importante mencionar que los agentes de pastoral se han encargado de difundir el cristianismo liberacionista en la zona. Gracias a ellos, se llevan reuniones periódicas, regularmente cada domingo, en donde se ponen en práctica el método planteado de trabajo de CEB<sup>39</sup>.

Hay que recordar que la etnicidad política es «el proceso por el cual, bajo ciertas circunstancias estructurales un grupo étnico manipula algunos valores, normas, creencias, símbolos y formas ceremoniales de su cultura tradicional como un arma en el conflicto por el poder con otros grupos, dentro de una situación contemporánea» (Zarate, 19693:23). Por ejemplo, durante el encuentro de pastoral indígena de la diócesis de Tulancingo, llevado a cabo en la comunidad de Ayotuxtla durante el *Ritual del enfloramiento*, participando los ancianos, las autoridades de la comunidad, las maestras, los asistentes al encuentro, durante dicho rito, el fiscal da la mano en señal de bienvenida, mientras otro personaje echa humo con el copal (el badi) y una madrina echa confeti. Luego se les coloca una especie de collar de flores de cempasúchil alrededor del cuello, se les entrega unas ramas de coyol, en forma de ramos. Se acompaña con sones de costumbre interpretados por los tríos, típico de la Huasteca junto a la banda tradicional.

Estos símbolos sirven para representar la bienvenida y la plena identificación de los miembros de la comunidad. Es un juego simbólico para distinguir entre los propios y los ajenos, es llevado con maestría por los agentes religiosos. Estos elementos se yuxtaponen entre lo religioso y lo social, son

---

<sup>38</sup> Ver anexo 1.

<sup>39</sup> Ver capítulo 1.4.2.

elementos indispensables para comprender como se reafirma la etnicidad, para hacer frente a los grupos que amenazan. A manera de conclusión, todas las agrupaciones u organizaciones políticas desarrollan algún tipo de simbolismo que les confiere una identidad propia y norma la conducta de sus miembros. Por consiguiente, al asumirse como étnico implica, no sólo alcanzar un *status* especial, en la negociación con el Estado u otros grupos sociales, sino también la utilización ritual de símbolos provenientes de la cultura de estos grupos. Como agrupación política, un grupo étnico debe contar con símbolos distintos, una forma (o estilo) de comportamiento y una organización en función de la acción política.

En el siguiente capítulo se analizarán la afinidad electiva entre la forma de organización social y el cristianismo liberacionista, para determinar los elementos que han servido como catalizador para la movilización social, los proyectos que se han llevado a cabo y lo que se dice de ellos.



Bienvenida, encuentro de pastoral indígena, el fiscal extiende la mano a la mujer indígena nahua, mientras el *badi* purifica con el saumerio, y la madrina echa confeti. Ayotuxtla. Febrero 2008.

## **Capítulo 3. Cristianismo liberacionista en Texcatepec**

Los sistemas de ideas religiosos contribuyen a fundamentar las conductas y el sistema de prácticas sociales de los grupos y los individuos que las componen a través «de la difusión de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo» (Bourdieu, 2006: 37). La Teología de la Liberación no ha sido la excepción, en ésta se ha desarrollado el cristianismo liberacionista (Löwy 1999: 48)<sup>1</sup> dotando de un sentido práctico a los ñu-hu. En este capítulo se abordan las principales acciones que provocó la “opción por los pobres” en Texcatepec y Huayacocotla, municipios vecinos en el Estado de Veracruz. Es decir, se analiza cómo los contenidos religiosos y los elementos de solidaridad tradicional (lazos primordiales) se transmutan en conductas y organización política. Resultado de ello, las prácticas religiosas de las CEB colaboran a la conservación y revitalización de la comunidad indígena. A tiempo que la organización social tradicional utiliza este discurso religioso para legitimar su acción política, reafirmando su etnicidad.

### **3.1 Acercamiento a la teología de la liberación, Modificación de las reglas del Campo religioso católico.**

Hay que recordar que el *habitus*, definido por Bourdieu, es la experiencia, es decir, «un cúmulo de técnicas, de referencias, un conjunto de “creencias”» (1990, 136), un conocimiento de una historia, en parte por la consagración del campo a través del conjunto de disposiciones, como resultado a la generación un *habitus*. Precizando, es:

Este sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consiente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlo (Bourdieu, 1992: 92).

---

<sup>1</sup> Retomando, Michel Löwy, (1999) propone el concepto de cristianismo liberacionista, para conjuntar la Teología de la Liberación y los movimientos sociales, grupos e individuos que inspirados por una práctica social transformadora desde la fe, buscan modificar las estructuras que los oprimen y marginan.

La religión además de ser un sistema simbólico y una institución social, tiene un principio estructurante capaz de dar sentido, y producir un conjunto de disposiciones del mundo natural y de lo social. Por ejemplo, la religión legitimó las diferencias del *status quo*, aceptando y promoviendo las barreras y los límites económicos y sociales, fundamentalmente en la Edad Media.

La premisa aristotélica, “hay hombres que nacen para ser libres y otros que nacen para ser esclavos” después fue adoptada por la Iglesia católica romana. Desde San Pablo puede leerse, el autentico cristiano debe aceptar su esclavitud, aun suponiendo que el esclavo cristiano pudiese conquistar su libertad, más le valdría permanecer esclavo, tratando de aprovechar al máximo su condición (véase Primera Carta a Timoteo, 6: 1-2; Primera Carta de San Pedro, 2: 18-20). Este modelo tuvo su efectividad práctica en el feudalismo, se reprodujo a lo largo de varios siglos y consiguió tener un efecto de objetividad que hace se desconozca el proceso mismo, promoviendo la naturalización del mundo, es decir, “las cosas no pueden ser de otra manera” (Yébenes, 2002: 125).

Pocos son lo que han cuestionado y retado abiertamente el poder de la Iglesia católica. Siguiendo a Löwy (1999: 71-74), uno de los teólogos más críticos ha sido Leonardo Boff. En su libro *Church, Charisma and Power* (1981) señala la autoridad jerárquica de la Iglesia, su estilo de poder romano imperial y feudal, su tradición de intolerancia y dogmatismo (simbolizado durante muchos siglos por la Inquisición), su represión a cualquier crítica que venga desde abajo y su rechazo a aceptar la libertad de pensamiento. Boff critica la pretensión de infalibilidad de la Iglesia y el excesivo poder de los papas (¡comparable al del secretario general del Partido Comunista Soviético!).

Las críticas desarrolladas por Boff le valieron la condena de Roma, poniéndolo en el silencio. Otros teólogos como Gustavo Gutiérrez prefieren centrarse comprometidamente en los problemas externos, y por sinergia ocasionará los cambios al interior de la Iglesia (Löwy, 1999: 72). Sus ejemplos han valido para que las CEB adquieran autonomía con respecto a la parroquia, a su sacerdote, y sigan fortaleciendo su espíritu de lucha. Es decir, se puede

observar una modificación en el *habitus* de aquellos actores que son parte de las CEB.

Adelante se abordan las estrategias seguidas por los feligreses y su discurso, para la puesta en marcha del proyecto social llamado, la construcción del “Reino en la tierra”.

### **3.1.1 La teología de la liberación, retorno a los orígenes del cristianismo**

La identificación y alineación del clero con el rey y el señor feudal fueron cuestiones inmanentes para la reproducción del mundo social. En la edad moderna esta relación se vio reemplazada por la secularización, es decir, la separación de lo político y lo religioso. Su antiguo rol de guía de reyes, paso a la dependencia del poder político. En este contexto se ha desarrollado una “especie” de humano, lejano a su grupo de origen, familia y comunidad, se volvió egoísta, y se sumergió en un proceso continuo de individuación (ver Horkheimer, 2001: 266).

Los campos sociales encomendados a la producción “cultural” como, por ejemplo, la literatura y la religión, desarrollan propuestas fundamentadas en un retorno a un pasado original, corrompido por aquellos quienes se han separado de las objetivos o cimientos originarios (Bourdieu, 1990: 138).

En las prácticas sociales inspiradas por la teología de la liberación, es decir, en las CEB, sus miembros continuamente leen, reflexionan y tratan de poner en práctica el ejemplo de las primeras comunidades cristianas descritas en los pasajes de los Hechos de los Apóstoles:

La muchedumbre de los fieles tenía un mismo corazón y una misma alma. Ninguno de ellos llamaba suyo ninguno de sus bienes, siendo todas las propiedades comunes para todos. Y los apóstoles con gran poder daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y en todos ellos había una grande gracia. En efecto, no había ningún menesteroso entre ellos, porque los que eran dueños de tierras o de casas, las vendían, y luego llevaban el producto de aquellas ventas a depositarlo a los pies de los apóstoles. Luego se les distribuía a cada uno conforme a la necesidad que tuviera (Hch 4: 32-35).

La noción de comunidad se encuentra inmersa en este texto, donde los bienes materiales son depositados en las manos de los Apóstoles y son repartidos entre todos, las relaciones sociales se estrechan, conduciendo a sus miembros a una identificación plena y solidaria con los miembros del grupo social. Las CEB son el doble intento de conservar y revitalizar “la comunidad, en la sociedad y la Iglesia” (Löwy 1999: 80). En estas hay una lucha abierta por regresar al origen del cristianismo, modificando el *habitus*.

Lecturas como ésta son fundamentales para el pensamiento desarrollado por los teólogos liberacionistas, ya que cimientan la memoria histórica de los creyentes, dotándolos de sentido para la acción social. Tal discurso aunado a su práctica social se encuadra en una lucha “anticapitalista” y contra la promesa no cumplida de la modernidad.

Asamblea regional de animadores de CEB. En la comida participan, laicos, sacerdotes y religiosas, de las diócesis de Tlaxcala, Puebla, Orizaba, Córdoba, Xalapa y Tulancingo en Tehuacán, Puebla. Septiembre 2008.



La “Buena Nueva”, el mensaje de salvación y de esperanza se pone del lado de los pobres. El Dios liberador del Pueblo Judío, arranca de las manos del Faraón, a este el *pueblo elegido*. El mensaje es transferido y enviado a los latino-americanos para que estén atentos ante su inminente liberación de las cadenas de opresión. Los miembros de las CEB aprenden que las condiciones estructurales, donde los pobres son encadenados a la inhumana miseria, falta de educación, salud, trabajo, techo digno, justicia, igualdad; pueden ser modificadas o transformadas por la construcción del “Reino en la tierra”.

Se trata, pues, de hacer reino la propia vida. En las comunidades de Texcatepec, los agentes de pastoral promueven una vida digna, a través de los derechos humanos, de la promoción de su propia cultura e historia, y la concientización de los habitantes como sujetos constructores de su historia.

### **3.1.2 Cristianismo liberacionista, de los Círculos Bíblicos a las Comunidades Eclesiales de Base.**

La historia del cristianismo liberacionista está compuesta por una línea teórica, fundamentalmente por la teología de la liberación, y por la línea práctica, desarrollada en las Comunidades eclesiales de base. Pero la historia de estas últimas no ha surgido como un grupo homogéneo, sus discursos y prácticas sociales son un conjunto multicolor en el que se han podido identificar algunos rasgos esenciales, que permiten su comprensión y análisis.

El antecedente directo de las CEB son los Círculos Bíblicos, -ambas expresiones de organización social han sido conocidas también con otros nombres- lo que les ha dado coherencia, es el método. De igual forma, en las CEB o en los Círculos Bíblicos, son centros evangelizadores e irradiadores de fe. La reflexión de la lectura de la Biblia les ha permitido analizar la realidad social, para poder actuar, de forma consciente y comprometida en la transformación de la realidad social. Es decir –para centrarme en el universo de estudio correspondiente a esta investigación-, para los 80’s en Texcatepec la reflexión y el análisis de la realidad social (como los agentes le llaman, el *Ver* y el *Pensar*), estuvieron marcados por la participación en Círculos Bíblicos que alimentaron a

sus miembros, para encauzar, un *Actuar*, una lucha, un movimiento social, así, exigir la restitución de tierras y la defensa de sus garantías individuales y humanas. El *ver*, *pensar* y *actuar*, son los elementos principales de un método pastoral que promueve la toma de conciencia y la participación política directa.



Encuentro de pastoral indígena. Trabajo en mesas, donde participan, principalmente laicos; sacerdotes y religiosas, de la diócesis de Tulancingo. Comunidad Ayotuxtla, Municipio de Texcatepec, Veracruz. 12 de febrero 2008.

La historia de las CEB en Texcatepec se puede plantear en algunos escenarios que ayudan a clarificar el proceso.

- La llegada de los sacerdotes y religiosas con simpatía por el cristianismo liberacionista. Uno de estos actores fue el P. Hilarino, al llegar a la parroquia de Huayacocotla fue asignado párroco. Desde ahí, recibe el apoyo de religiosas que imparten cursos bíblicos a los feligreses. Estos actores sociales, rompen con las formas tradicionales del catolicismo que

justificaban la explotación y el abuso sufridos por los indígenas por parte de los acaudalados de la zona.

- Formación de laicos. Los laicos que comienzan a asistir a los cursos bíblicos, fueron principalmente jóvenes que se convierten en agentes de pastoral. Así aprenden a leer la biblia y a seleccionar los versículos que reflejaban la situación histórica por la que estaban atravesando las comunidades de Texcatepec. A partir de este momento se entienden las fiestas de costumbre, con la presencia de Dios y no, como hasta entonces habían sido estigmatizadas o asociadas a la adoración al demonio.
- Formación de las organizaciones UCZ (Unión de Campesinos Zapatistas) y CDC (Comité de Defensa Campesina). Muchos de los agentes de pastoral se empezaron a reunir y bajo el apoyo de los sacerdotes, un ingeniero de la Universidad Autónoma de Chapingo y una promotora de Derechos Humanos, se forman las dos organizaciones, que dieron sustancia las demandas de justicia de los indígenas.
- Movilización y lucha. A partir de este momento existió una figura jurídica que vigilaría el ejercicio de los derechos de los ñu-hu. Siempre bajo el respaldo de Radio Huaya, que se encargaba de difundir los atropellos, violaciones y excesos del cacique.

Se puede sintetizar diciendo: en este cristianismo liberacionista se promueve una crítica al capitalismo de forma radical y moderna. Es decir, combinando una crítica moral y auxiliándose principalmente de los conceptos marxistas (modernos) de la explotación. Reemplazando la caridad por la justicia social y promoviendo el retorno hacia la comunidad como forma de organización alterna a las relaciones capitalistas, bajo la libre elección de sus miembros. Un agente de pastoral, comenta:

A partir de ahí, [de la formación de los círculos bíblicos] la gente poco a poco fue despertando con la palabra de Dios, y se empezó a dar cuenta de que estaba mal, que estaba controlada<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Platica con agente de pastoral y locutor voluntario. Febrero 2008.

La capacidad para reafirmar su etnicidad, como comunidades ñu-hu, frente a un grupo opositor encabezado por el cacique, se logró a través del trabajo pastoral de las CEB. Sacerdotes y laicos comprometidos que arriesgaron su vida para la restitución de las tierras comunales. Es decir, el análisis anticapitalista, se centro en lo local, en una lucha contra el acaparador de tierras, como se dijo anteriormente, que azotaba a las comunidades con mucha violencia.

En el siguiente apartado se revisa como se dio relación entre los agentes de teología de la liberación, y las comunidades indígenas de Texcatepec, desde sus primeros proyectos.

### **3.2. Encuentro de los Agentes de pastoral y las comunidades Otomíes de Texcatepec.**

Para el cristianismo liberacionista su campo, propia y evidentemente es el religioso. Sin embargo, se inserta dentro del campo político. Incluso, una de sus principales críticas a la modernidad se centra en señalar una integración entre estas esferas: política y religión. En las CEB se promueve la integración entre “la fe y la vida, lo material y lo espiritual, lo político y lo religioso”<sup>3</sup>. Los campos sociales en la realidad se entrelazan y se yuxtaponen. Se evitan las faltas antinomias, que conducen al engaño y a la naturalización del mundo.

En este apartado (3.2 y los subtítulos que lo componen) se analizan las principales relaciones históricas y su impacto en lo local, desde los años primero años de renovación de la Iglesia católica, con el Concilio Vaticano II. Se examinan las modificaciones al *habitus* y su consecuencia en el campo social a través de la implementación de distintos proyectos.

#### **3.2.1 Los años 70’s. Impacto del Concilio Vaticano II y Medellín.**

La década de 1960’s tiene un gran peso en la historia política y económica del continente, en el marco de esta investigación resulta de mayor importancia la

---

<sup>3</sup> Platica con párroco actual de Texcatepec. Septiembre 2008.

historia de la Iglesia católica, a partir de estos hechos. El impacto generado por la discusión, el análisis y las conclusiones del Concilio Vaticano II en Roma (1962-65) y su adaptación en América Latina (1971) provocó transformaciones sustanciales. Un elemento importante presentado fue el subrayar el desfase que estaba sufriendo la Iglesia con el mundo moderno.

Otro elemento es el reconocimiento de que la Iglesia no condena la revolución. La acepta cuando sirve a la justicia. Se señala una ruptura con los planteamientos de San Pablo, arriba mencionados. Los obispos indican que «con frecuencia son los ricos, y no los pobres, los que comienzan las luchas de clases» (Dussel 1992: 226)<sup>4</sup>. Se pone sobre la mesa de discusión la presencia de la fe en el mundo y se sugiere la inserción de las ciencias sociales para la mejor comprensión del mundo.

Las transformaciones en los planteamientos de la Iglesia católica y en específico en su corriente progresista, pueden sintetizarse de la siguiente forma: la Teología de la Liberación se plantea como una reinterpretación de la ideología religiosa que consiste en un opción radical por los más pobres con un fuerte apoyo de la epistemología marxista y en las ciencias sociales, cuyo tema de fondo es la actitud del cristiano en una situación de pecado institucional, como es la existencia de estructuras socio-económicas injustas (Yébenes 2002:129).

Todo esto tuvo un impacto en lo local, comienza la transformación del *campo religioso* y del *habitus* que le daba coherencia. A partir de 1968-1971, aproximadamente, el cristianismo liberacionista, avanza teórica y pragmáticamente hasta instalarse en la realidad social. En Huayacocotla, Veracruz, centro histórico de la región, sede de la parroquia y municipio vecino de Texcatepec, recibió a la *Compañía de Jesús, o a los jesuitas*, como son conocidos. A partir de su arribo en la región, el trabajo pastoral adquirió nuevos rumbos. Muestra de ello fue la apertura de Radio Huayacocotla, una de las primeras radios comunitarias en Latinoamérica, con la marca particular de ser

---

<sup>4</sup> Este documento, aparecido por primera vez en *Témoignage Chrétien* (París), el 31 de julio de 1966, está firmado en primer lugar por Dom Helder Câmara.

una escuela radiofónica<sup>5</sup>, donde se la concientización de los indígenas sobre sus culturas y lenguas.

Aunado a los jesuitas, los sacerdotes diocesanos también participaron en este proceso. Se implementó una nueva forma de evangelización basada en el trabajo pastoral de un grupo de laicos –que fue aumentando hasta ser poco más de cien personas-. La extensión de la zona obligaba a formar laicos indígenas con cursos bíblicos, y a su vez, aplicaban estos curso-talleres-lecturas-discusiones en sus propias comunidades o circunvecinas. Desde entonces, esta ha sido forma de organización pastoral.

Los celebradores fueron los actores surgidos en este contexto. Estos últimos son agentes, encargados de celebrar la Palabra cuando los sacerdotes no estaban, de conducir las reuniones y ser los catequistas de la comunidad, muchas veces al mismo tiempo eran voluntarios en la radio, convirtiéndose en portadores de las reflexiones desarrolladas en la base y después transmitidas a un público más amplio.

Otro grupo de agentes, fueron los misioneros. Su apertura y participación fue fundamental. El actual párroco de Texcatepec comentó que fue misionero por esos años y su participación en la misión lo llevó a adquirir o reafirmar su vocación sacerdotal.

Este proceso, es el fundamento para la posterior formación de dos organizaciones indígenas/campesinas, para la defensa de las tierras y los derechos humanos, así como para la ejecución de nuevos proyectos sociales venidos desde la gestión de la parroquia. Adelante se revisan dichos proyectos y lo que se dice de ellos.

---

<sup>5</sup> En el siguiente apartado se abordará en específico la experiencia de la Radio Huayacocotla, hoy Voz de los Campesinos.



Fotografía tomada al interior de Radio Huayacocotla, hoy *Voz de los Campesinos*. Mural donde se plasma la historia de la Sierra Norte de Veracruz y los hechos o elementos culturales que dan identidad a la gente de la región. Se observa, desde la izquierda, un campesino crucificado y amenazado por el cacique. Un pueblo que sufre las muertes. En el centro a un indígena con un micrófono dando la palabra al cielo, a Dios. A la derecha, se ve, las organizaciones CDC y UZC, los tríos y las bandas tradicionales de la región, hay alegría y la Iglesia de Texcatepec al fondo. Huayacocotla, Veracruz. Diciembre 2007.

### 3.2.2 La radio comunitaria. Comunicación para el cambio social.

Se entiende por comunicación para el cambio social una comunicación ética, es decir de la identidad y de la afirmación de valores; amplifica las voces ocultas o negadas, busca potenciar su presencia en la esfera pública. Recupera el diálogo, por lo tanto, la participación como ejes centrales; ambos elementos existían entrelazados con otros modelos y estaban presentes en la teoría como en un gran número de experiencias concretas, pero no tenían carta de ciudadanía entre los modelos dominantes de modo que no alimentaron suficientemente la reflexión (Gumucio, 2001: 3). Las formas de comunicación son renovados con las nuevas tecnologías. Muestra de ello es la experiencia adquirida por *La voz de los campesinos*, antes *Radio Huayacocotla*, nombre de la radiodifusora instalada en Huayacocotla, Veracruz, desde 1965. Este proyecto es financiado por Fomento Cultural, una asociación de Jesuitas que acompañan los procesos organizativos de los indígenas de la zona y de otras partes del país.

*Radio Huayacocotla*, surgió por la necesidad de comunicación en la zona, como una radio comunitaria. Su finalidad era y es impartir educación básica en las regiones de difícil acceso. Transmitiendo programas educativos diseñados para los campesinos. «*Radio Huayacocotla* ha permitido revalorizar la cultura local a través de la difusión de información sobre los logros y las luchas, haciendo accesibles sus micrófonos a las necesidades de expresión de las comunidades. Aunque la participación llevó mucho tiempo y trabajo, a mediados de los años ochenta los campesinos estaban familiarizados con el uso de los micrófonos, de las grabadoras e inclusive con los equipos de cabina» (Cortez Ruiz, 1995)<sup>6</sup>. A la radio se le debe la difusión de la información en un momento muy importante para la región, cuando se movilizaron las comunidades indígenas para luchar contra el cacique local.

El carácter de la radio está definido por su forma y por su contenido. Por su forma, ya que a través de ella se expresan los intereses y puntos de vista de los sectores subordinados y muy particularmente de los trabajadores del campo y de la población de la región, mayoritariamente indígena. Por su contenido, porque a través de ella se busca

---

<sup>6</sup> Documento disponible en internet: <http://www.comminit.com/en/node/150018/36> visitado en Febrero 2009

entender los hechos y procesos regionales, ubicándolos en un contexto más amplio y poniendo énfasis en la vinculación con la realidad social general. Así, su contenido programático se caracteriza por el cuestionamiento claro y abierto de las estructuras y mecanismos de poder local y regional, específicamente el caciquismo, y por el impulso a las acciones que apoyan la organización social de diferente tipo para el logro de sus prioridades sociales, culturales y políticas (Cortez Ruiz, 1995)

Esta *Radio* se distingue por la diversidad de objetivos que desarrolla:

- Transmitir programas para el desarrollo de las personas, así como de las comunidades con los siguientes temas: salud, educación de los niños y de los jóvenes, participación de las mujeres, economía campesina, ecología, desarrollo humano, información y análisis de la realidad local, nacional e internacional, migración, la historia de los pueblos y de la patria.
- Fortalecer la identidad y dignidad indígena, así como el carácter pluriétnico de la región, con programas en sus propias lenguas acerca del ciclo de fiestas, sus costumbres y la difusión de las tradiciones orales de la comunidad, preservando la historia oral, como instrumento para la reafirmación de la identidad.
- Proporcionar servicio social gratuito de transmisión de toda clase de comunicados, noticias, avisos solicitados por personas como migrantes en el interior del país y en el extranjero o pobladores en general; autoridades comunitarias, municipales y dependencias locales, estatales y federales.
- Difundir y fortalecer la expresión cultural de la música de la Sierra Madre Oriental o de la Huasteca, por medio de la investigación, recolección y transmisión de la música tradicional antigua y popular actual del trío huasteco y la banda de viento, así como la música popular de otras regiones del país.<sup>7</sup>

¿Cómo impactan estos objetivos en el contexto local? La existencia de *Radio Huayacocotla* en el espacio comunicativo regional, implicó el debilitamiento de la

---

<sup>7</sup> Fomento cultural, *La voz de los campesinos*, Disponible en medio electrónico:  
<http://www.sjsocial.org/fomento/proyectos/plantilla.php?texto=radio> Visitado Julio 2008.

hegemonía de los medios de información: comerciales y estatales. Más aún, representa para amplios sectores de la población campesina e indígena, la posibilidad de acceder a un espacio de comunicación vinculado a sus intereses, problemas y necesidades. De un recurso para la alfabetización, la radio pasa a apoyar la lucha de las comunidades contra el despojo de los recursos naturales, hacia un modelo de desarrollo sostenible y auto-gestionado. La denuncia de la represión y la violencia logra generar una conciencia colectiva sobre los derechos humanos (Cortez Ruiz, 1995) presente hasta la actualidad.

Gracias a la participación de los locutores voluntarios y a los corresponsales, como ya se mencionó, que son los mismos habitantes de las comunidades –no pocas veces, los agentes de pastoral- involucrados en los procesos de formación y organización, es como logran consolidar un espacio de difusión de la información y formación autónomo, independiente de coacción del Estado.

Hoy en día, aun representa un espacio que incomoda a las estructuras políticas del Estado de Veracruz. En una plática con el presidente municipal de Texcatepec, el secretario de Economía y el secretario de Desarrollo social del Estado me dijeron:

¿Quieres conocer cuál es realmente la problemática de la región?, el problema son los jesuitas<sup>8</sup>.

Desde mi punto de vista, se trata de dos proyectos de desarrollo distintos. El cristianismo liberacionista, que toma sustancia a través de los jesuitas, trata de movilizar a los sujetos de un estado pasivo, a uno activo, en el cual se conviertan en promotores de su cultura, etnicidad, y constructores de su historia. Al tiempo que señala la complicidad de los actores políticos con las clases empresariales, así como la ineficiencia de los programas de asistencia social, como el Oportunidades, que efectivamente, condena a los indígenas a una indiferencia y muchas veces al alcoholismo.

---

<sup>8</sup> Entrevista 1 de febrero 2008, en presidencia de Texcatepec, Veracruz. Diario de campo.

### **3.2.3 El albergue indígena “Oscar Arnulfo Romero”.**

El albergue indígena “Oscar Arnulfo Romero”, es un centro comunitario y de asistencia social, donde los indígenas de la región pueden pasar a pernoctar cuando se ven imposibilitados a regresar a sus comunidades, debido a las grandes distancias entre sus lugares de origen con Huayacocotla, sede del mismo. Hay que recordar que este último lugar es el centro económico y socio-político de la región Huasteca Baja, y las corridas de autobuses no son continuas. Hay comunidades que el día, máximo, reciben tres viajes.

De igual forma, sirvió de refugio a las personas expulsadas de las comunidades de la zona baja de Texcatepec cuando la violencia del cacique fue más fuerte.

El antecedente del albergue fue la *Escuela Cultural Sierra Veracruzana*. Institución que operaba antes de los 80’s. Esta escuela era administrada por un grupo de religiosas y el apoyo del párroco en turno. Su objetivo fue educar a indígenas de bajos recursos. Se impartían clases de primaria y secundaria. Su manutención fue a través de donativos, recibidos por parte de los misioneros venidos de Puebla.

A partir del 1982, aproximadamente, la escuela no pudo autofinanciarse y cerró sus puertas. Momento en el que el espacio toma el nombre del obispo Oscar Arnulfo Romero, en memoria de uno de los mártires de la teología de liberación asesinado en El Salvador.

Actualmente sigue operando y desde este centro se gestionan el financiamiento de proyectos de desarrollo social, por parte de los jesuitas. En el año 2006 el albergue abrió sus puertas para recibir al subcomandante Marcos, nombrado delegado “Zero” para escuchar las experiencias de lucha y levantar un diagnóstico de la izquierda del país. En dicho encuentro entre las comunidades, organizaciones de la región y la comisión de EZLN<sup>9</sup>, explicaron su historia, las condiciones de opresión, y sus luchas que han llevado a cabo.

---

<sup>9</sup> Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN por sus siglas), vio la luz pública el 1 de Enero de 1994, en el sureste mexicano. Su lucha se planteó en un primer momento por el reconocimiento de los pueblos indios, hoy después de la llamada “Sexta Declaración de la Selva Lacandona” hacen un llamado a las organizaciones de

En una plática, un campesino de la comunidad de Amaxac me comentó que una ocasión se quedó sin dinero para pagar el importe de 12 pesos para dormir en el albergue. Se quedó afuera acostado hasta que llegó uno de los jesuitas quien le pidió que pasara a dormir<sup>10</sup>. Le dieron de cenar, le asignaron una cama y unas cobijas.

Como se puede observar, las condiciones económicas de la región exigen de una sensibilidad a flor de piel. Centros como el albergue “Oscar Arnulfo Romero” son indispensables para subsidiar las necesidades temporales de los campesinos.

### **3.2.4 Los Proyectos Alternativos. Distribución del capital económico.**

El neoliberalismo y la globalización, modelo caracterizado por las políticas de ajuste y libre comercio, imponen formas de organización social y relaciones sociales basadas en la competencia desleal y el consumo excesivo. Es justo a este modelo al que el cristianismo liberacionista critica fuertemente y ante el cual trata de proponer alternativas sociales sustentables y con arraigo comunitario. Hablar de la experiencia de las CEB, obviamente, no es desde los grandes discursos que emiten los “representantes”, son las vivencias de gente y las alternativas generadas ante una situación de explotación donde se impide todo, se limita, margina y paraliza la capacidad creadora de la gente. Se trata, pues, en el nivel pragmático, de las experiencias de los sujetos que construyen alternativas con la dirección de la construcción del Reino sin los dioses de la muerte<sup>11</sup>.

Con la finalidad de clarificar cuáles son las experiencias compartidas en la Diócesis de Tulancingo y debido a que en Texcatepec no se presentan estas

---

izquierda, colectivos e individuos a formar el plan nacional de lucha, que se declara abiertamente anticapitalista y contra el neoliberalismo. Muchos de los agentes de pastoral y militantes de las organizaciones CDC y UCZ son simpatizantes del EZLN. Aunque un sector minoritario al interior de la organización no aceptan el planteamiento de la Sexta declaración donde se limita su inserción a los que no llevan una militancia dentro de algún partido registrado por el Instituto Federal Electoral.

<sup>10</sup> Diario de campo, junio 2009.

<sup>11</sup> Esta es una expresión utilizada en el cristianismo liberacionista para referirse a los dioses que conducen a la muerte, a la decadencia y que funcionan para mantener las condiciones estructurales. Por ejemplo, la adoración del dinero.

experiencias sino hasta un periodo relativamente cercano, este apartado revisará las prácticas sociales puestas en marcha de los integrantes de las CEB's, en la Diócesis y al finalizar se aborda la experiencia de las comunidades de Texcatepec. Esta gente ha asumido un compromiso en la construcción del Reino de Dios en la tierra, construyendo un mundo (realidad social) donde la solidaridad, la fraternidad, el respeto, la justicia y el amor son su fundamento.

Así, la diócesis de Tulancingo, con sus clérigos y religiosas, han acompañado a indígenas y no indígenas, en el caminar hacia un nuevo mundo, en el que no pocas veces se ha enfrentado con la lógica neoliberal. Como se ha mencionado arriba, las CEB buscan reafirmar el sentido comunitario de sus miembros, oponiéndose ante el egoísmo e individualismo del mundo moderno. Es por ello que, han asumido un modelo económico fundamentado en el intercambio justo y solidario de las mercancías. Sin llegar a promover el consumismo y con ello sus excesos.

Tlaxco, Puebla. Sierra norte de Puebla (1994).

La experiencia que retomó sobre los productores de café de Tlaxco, es cuando desesperados por la crisis ocasionada por la caída del precio del café, y cuyo principal referente era la situación por la que atravesaba Chiapas a mediados de la década de los 90's. Los cafetaleros se animaron a organizarse para la comercialización del grano por cuenta propia. "Se logró la primera venta por medio de vales, con pagos anticipados entre los feligreses consumidores de la Catedral de Tulancingo. Hidalgo. Inicialmente los coyotes compraban el café a \$3.00 el Kg. Después de la venta solidaria se logró que se les pagara a \$10.00" (Savino, 2003: 11).

En la actualidad este producto se sigue comercializando con el nombre de "Café las tres sierras", se distribuye, en los espacios religiosos con simpatía por el cristianismo liberacionista. Esta experiencia muestra las condiciones de compra por parte de los intermediarios quienes le daban un precio muy por debajo de lo mínimo para satisfacer las necesidades de los productores. La

creatividad y organización resultaron indispensables para la colocación del grano.

Artesanas de Pahuatlán. Puebla.

Las artesanías producidas por indígenas en Pahuatlán recrean su cultura a través de textiles y chaquira, que además, contribuyen a las economías familiares. Las artesanas limitadas por la distancia, el tiempo y el costo que representa trasladarse hasta alguna ciudad cercana, como puede ser el D.F., Pachuca o Tulancingo, encargaron su trabajo a la Red de Economía Solidaria (RES) para que comercializaran sus productos. Cuentan que una artesana fue atropellada por una motocicleta. «Hoy a [muchos] años de haber asumido este compromiso con ustedes vemos con alegría que aquel capital en especie se duplicó, así como los beneficios para muchas personas más: miembros de la Red, artesanos, distribuidores, productores y consumidores» (Savino, 2003: 15).

La RES, es una organización que se encarga de coordinar, asesorar a las organizaciones de productores y comercializar los productos artesanales y del campo. En la diócesis de Tulancingo opera a través de los agentes de pastoral social, quienes se caracterizan por llevar a la práctica los planteamientos del cristianismo liberacionista y la metodología de las CEB.

Grupo de salud de Necaxa. Puebla.

En el año 1985 se impartió a nivel diócesis un curso de medicina natural por parte de un grupo de salud de Celaya, como fruto de éste se agruparon 12 agentes en Tenango que elaboraban las medicinas en casa de una compañera. «El grupo tuvo altos y bajos. En 1986 recibieron otro curso de Tenango, y se animaron 25 personas para seguir trabajando como CEB [ya en Necaxa]. Después de esta fecha buscaron la forma de conseguir una casa para realizar el trabajo de salud. En 1989 lo consiguieron con la insistencia y presión que realizamos junto con otras comunidades, obtuvimos que el Presidente auxiliar

nos entregara la casa que estaba construida en el terreno de la Iglesia y que por derecho le pertenecía a la parroquia»<sup>12</sup>.

Esta casa se amplió y fue acondicionada como casa de Salud Natural, con fondos económicos que obtuvimos de CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas). En este mismo tiempo, el grupo buscó un nombre con base en la cultura Náhuatl: “Tinochtin Timopatiya” que quiere decir todos nos curamos. Este grupo de salud es una rama de la O.R.N.I. (Organización Regional Náhuatl Independiente) y tiene dos objetivos:

1. recoger la sabiduría de los antepasados, el conocimiento de las hierbas, por eso en nuestro grupo están las personas mayores que conocen y también los jóvenes que quieren aprender. Hacemos jabones, jarabes, pomadas, pinturas, micro dosis de estas tintas, trabajamos por la alimentación, desparasitación. Recibimos asesoría del Doctor Martínez de la Universidad de Zacatecas, del doctor Isunza del Instituto de Nutrición, integramos la Organización a nivel nacional: “Salud en manos del pueblo”, es un espacio de salud natural e indígena y estamos acompañados de algunas misioneras<sup>13</sup>.
2. Otro fin del grupo es el servicio, “por que nacimos de la palabra de Dios y estamos comprometidas con la ayuda de Dios a formar la Iglesia viva. Damos servicio en los pueblos de la parroquia: Tlalmaya, Xaltepuxtla, Xaltepec, Papatlazolco y en nuestro pueblo. El servicio es gratuito. Se cobra solo el material que se utiliza en la preparación de las medicinas. Gracias a este fondo preparamos medicina los sábados y martes de todas las semanas y atendemos todos los días de 3 a 6 de la tarde<sup>14</sup>.

El grupo vio la necesidad de tener su propio Jardín Botánico, con el fin de que los jóvenes puedan conocer las hierbas. “Pedimos un crédito a CENAMI el

---

<sup>12</sup> Tomado de diario de campo, en el encuentro de CEB en Tulancingo, Hgo., Junio 2009.

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> *Ídem.*

mismo que debemos devolver en 3 años, por lo que organizamos una tienda comunitaria en el barrio de Tepexicotle, para poder pagar este crédito. Estamos contentos de este nuevo logro del grupo de salud, para servir mejor. Esperamos el apoyo y la comprensión de todos por que luchamos por un derecho de todos: la salud. Tenemos el gusto de presentar este jardín botánico, con el nombre de Tlaxochipatlí<sup>15</sup>. La experiencia adquirida por este grupo ha servido para impulsar la formación de otros grupos de salud en la arquidiócesis. Por ejemplo, en Santa María, comunidad muy cercana a Acaxochitlán y en Texcatepec, donde ya hay presencia de grupos de salud tradicional o natural, impulsados desde la fe.

Tulancingo.

Tulancingo es el centro regional de la estructura católica. La postura del anterior obispo, de nombre Pedro, no fue de simpatía con el cristianismo liberacionista, más bien lo marginó sin llegar a excluirlo, pues enviaba a los sacerdotes progresistas a las zonas más lejanas, ahí donde la presencia indígena es evidente.

Entre la percepción generalizada de la gente sobre esta ciudad, se concibe como un lugar muy conservador. Sin embargo, la propia dinámica de la gente evidenció la necesidad por acercarse al modelo de Iglesia basado en la “opción preferencial por los pobres”:

«Tuve que integrarme a esta Diócesis, concretamente en la catedral. Ahí junto con las hermanas fuimos introduciendo la metodología de las CEB’s, con la aprobación del párroco. Así nos articulamos con un pequeño grupo de laicos que formaban la CEB’s. En 1994 se da el primer encuentro a través de la Misión de Semana Santa con los cafetaleros de Tlaxco y, dos años más tarde, con las artesanas de Pahuatlán. Para ese entonces me nombraron animadora diocesana y, con ello, me integré más a la región, la articulación con el proceso nacional del ANA (Asamblea Nacional de Animadores) de 1996, en el Cerro del Judío, en el Distrito Federal... Acepté el compromiso, presentando un proyecto a dos años en el que junto con los libros se manejarían las artesanías y los

---

<sup>15</sup> *Ídem.*

demás productos... el cual fue aceptado. Así, en la ANA (1997) se integra la venta de libros, la venta de artesanías de Pahuatlán y Chiapas, desde la perspectiva de la economía solidaria, de una economía en movimiento con todos los riesgos que esto pudiera traer, ya que desde los inicios se dejó claro que este trabajo se haría desde los pobres, con ellos y para ellos» (Savino, 2003: 22-23).

Esta es la experiencia de una religiosa. Muestra como es necesaria una articulación entre diversos puntos geográficos de México con presencia de CEB para alcanzar los objetivos planteados, es decir, la mejora real en la vida de los pobres. Para la distribución de los productos elaborados por las organizaciones, el primer paso ha sido ponerlos en manos de otros miembros de otras comunidades de base, después, si es posible, se comercializa con otras personas.

Actualmente Tulancingo es la sede de la arquidiócesis a partir del año 2007, incluye la diócesis de Huejutla y Tula. El actual arzobispo Domingo Díaz Martínez, ha presentado mayor apertura para el trabajo en pro de los pobres. El pasado mes de junio se realizó el XLV encuentro regional de CEB, con la presencia de las diócesis de Tlaxcala, Puebla, Orizaba, Córdoba, Xalapa y, obviamente, Tulancingo. Esto resulta, según ellos, un gran logro para los cristianos liberacionistas.

Texcatepec, Veracruz.

Los proyectos productivos tratan de insertarse en una lógica anticapitalista y como un reforzamiento del sentido comunitario propio de los indígenas. Con la esperanza de que, al reafirmar el entramado social y ecológico, el “poder” se asegure en un territorio particular y concreto, es decir, se trata de generar o alimentar el “empoderamiento” local y regional de los grupos autóctonos.

Así en Texcatepec, se ha impulsado la formación de proyectos productivos comunitarios por parte de la parroquia. Entre ellos, las huertas de traspatio, hortalizas, panaderías, tiendas comunitarias. En estas últimas se busca satisfacer las necesidades a través de los productos de la canasta básica a precios justos y accesibles para los habitantes de las comunidades.





Acervo parroquial. Colección *Tiendas Comunitarias*.  
Diciembre 2008.

Acervo parroquial. Colección *Tiendas Comunitarias*.  
Diciembre 2008.





Dispensario médico parroquial. Se muestran las medicinas intercambiadas muchas veces por nada o con alguna moneda simbólica, se apoya a los Ñu-hu. Diciembre 2007. Texcatepec Veracruz.

Acervo parroquial. Fotografía de hortalizas de la comunidad de Texcatepec. Marzo 2009.



En la actualidad se está impulsando la formación de “huertas de traspatio”. Que tienen el objetivo es satisfacer las verduras más necesarias para preparar la comida diaria, sin generar gastos en la economía del hogar.

Se ha procurado generar en lugares específicos, como en la parroquia de Texcatepec, un dispensario médico, o farmacia, con las medicinas más elementales. Éstas son intercambiadas por cuotas simbólicas, aunque la mayoría de las veces no hay posibilidades de cubrir ni lo mínimo. Actualmente hay un grupo de misioneros profesionistas que posibilitan la adquisición de la medicina y que mínimo tres veces al año realizan campañas de salud en la región. Además de apoyar al traslado de enfermos, o en el peor de los casos, en el retorno de los cuerpos que no alcanzan a sanar en la capital del Estado de Hidalgo.

Estos misioneros se agruparon en una asociación civil llamada “Quédate con nosotros”, y lograron gestionar una unidad móvil y un consultorio instalado en la comunidad de Ayotuxtla. La unidad móvil cuenta con dos consultorios, uno médico y uno dental.

### **3.2.5 Los Círculos Bíblicos. Evangelización radical.**

A partir de la década de 1980, se renovó la evangelización en la zona. Se implementó una catequesis similar a la desarrollada por don Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Este obispo impulsó “el reforzamiento de lo étnico que lo llevó a luchar por la creación de una Iglesia autóctona, que no era sino el equivalente a la Iglesia de los pobres, de los lugares urbanos y heterogéneos” (Yébemes, 2002: 136).

El modelo de pastoral que aplicó Samuel Ruiz, basado en la evangelización de catequistas con la metodología y pedagogía de las CEB, es reproducido en la zona de Texcatepec, por los jesuitas y por los sacerdotes diocesanos. Antes de aplicarse el trabajo pastoral de Chiapas, se estigmatizaba las costumbres de los ñu-hus como prácticas satánicas, se decía que nada

tenían que ver con el catolicismo<sup>16</sup>. Con la formación de los celebradores se comienza a respetar y dar lugar a la religiosidad popular a través de sus danzas y fiestas de costumbre, expresiones propias de las comunidades indígenas. Aunado a esto, los agentes de pastoral se convirtieron en los principales impulsores de la lucha para la expulsión del cacique.

Yo les platico de la historia de hace 20 años, les platico cuál es el compromiso, no nomás saber, este, creer en un Dios y ya. ¡No! Hay que aterrizar en un compromiso. Nos organizamos en círculos bíblicos, con la biblia, la palabra de Dios que da fuerza, pero viendo la realidad, qué está pasando y cómo se puede organizar para hacer frente<sup>17</sup>.

En las comunidades de Texcatepec, «a partir de [los Círculos Bíblicos] la gente empieza a despertar, y se empezó a dar cuenta de que estaba mal, se dio cuenta que estaba controlada»<sup>18</sup>. En este proceso de toma de conciencia sobre la situación económica, política, cultural y social, comienza la movilización de los otomíes, por la defensa de la tierra y el exigir justicia por la ola de violencia desatada por el cacique local.

La movilización de los indígenas toma cuerpo a través de dos organizaciones en la zona de Texcatepec, mencionadas arriba. Una, es la Unión de Campesinos Zapatistas (UCZ) y el Comité de Defensa Campesina (CDC). En Huayacocotla también se forma la Organización Popular Campesina Sierra de Huayacocotla. Es importante señalar que los principales militantes de estas organizaciones, resultaron ser la gente más comprometida a participar en los procesos generados desde la Iglesia, los/las celebradores, los/las catequistas y los/las integrantes de los círculos bíblicos.

El mensaje del Dios liberador, se hace praxis en la organización de la gente. La denuncia de los jesuitas al lado del sacerdote diocesano, da la legitimación que Bourdieu (2003) indica al hablar del papel de los intelectuales dentro de los movimientos sociales. La evangelización, la organización de los

---

<sup>16</sup> Ver el anexo, donde se retoman el ritual de la fiesta del elote en Ayotuxtla.

<sup>17</sup> Entrevista a Celebrador de Papatlar, Municipio de Texcatepec. Este agente de pastoral tuvo que salir de la comunidad por la persecución de los sicarios del cacique. Febrero 2008.

<sup>18</sup> Platica con locutor y agente de pastoral en Huayacocotla. Febrero 2007.

catequistas y celebradores, de los agentes de pastoral, son los elementos clave para la transformación y lucha, contra las formas de organización que los oprimen, y que los mantenían en una situación de injusticia.

Esta experiencia ayuda entender cuáles son los dos efectos principales en la evangelización inspirada por la teología de la liberación. Por un lado, su inspira la formación de «una visión propia del mundo a los grupos despojados, [que como resultado] provocó una reivindicación de la identidad étnica manifestada en la teología india<sup>19</sup>. Asimismo, el énfasis liberacionista en la praxis política concreta provocó una legitimación para que muchos indígenas

---

<sup>19</sup> A partir de 1975 el Episcopado Mexicano se propuso fortalecer la evangelización integral dirigida preferentemente a los pobres, indígenas, jóvenes y familias. A partir de ese momento histórico, se reconocen algunos de los principales elementos teológicos en los que se da cabida a las concepciones, problemáticas culturales y sociales de los indígenas. Entre los fundamentos teológicos más importantes que hacen remembranza de la historia del catolicismo y se pueden señalar:

- Dios quiere la salvación, ofrecida particularmente a Israel, para toda la humanidad. Esta es la misión universal de la Iglesia.
- La Iglesia no debe ligarse en modo exclusivo a ninguna cultura.
- La revelación de Dios no está solamente en el Sagrada Escritura y en la Tradición, Está en la historia y por lo mismo toma en todos los lugares las formas propias de las culturas.
- Cuando el Evangelio entró en contacto con las culturas griegas, latinas y otras, el mensaje se inculturó. Pero esto no ha pasado con las culturas chinas, indúes, africanas, asiáticas, ni en las de América Latina.
- El Evangelio y la Iglesia fueron traspalados a México en las formas hispánicas. El cristianismo ha sido ligado a un modelo cultural sin tomar en cuenta las culturas indígenas.
- La revelación de Dios está también en la naturaleza. Los indígenas están en contacto con la revelación y la presencia de Dios cuando tratan con la naturaleza.
- La actitud de diálogo, de los Padres de la Iglesia permitió reconocer que la tradición pagana, como la cristiana, tenían el mismo Autor y se dirigían también a la salvación de las personas. Los padres explicaron estas semejanzas diciendo que la palabra de Dios fue enviada a toda la humanidad, que en las culturas la palabra de Dios se encuentra en forma de semilla, que la sabiduría de los pueblos es obra de la Providencia para que vivieran bien.
- El anuncio evangélico por la presencia y la acción de Cristo a las culturas hace que sean consientes y plenas. En las culturas indígenas la semilla de la palabra de Dios y la acción de Cristo se realizan en los vínculos, en los valores sociales y religiosos de las comunidades.
- Las semillas del Verbo en las culturas se da en los mitos y ritos religiosos de los pueblos.
- La misión de la Iglesia viene a consiste en encarnar el misterio de Cristo en los modelos culturales de otros pueblos. La comunión entre culturas e Iglesia da por resultado un enriquecimiento para ella y también para las culturas. La Encarnación-Inculturación le da catolicidad a la Iglesia.
- Evangelizar no es transmitir la propia cultura. Esto es colonialismo religioso. Se debe vincular la evangelización a los modelos culturales y los valores indígenas.
- En todos los pueblos y en todas las religiones hay preciosos elementos que conducen al Dios verdadero y preparan para el Evangelio. Cristo resucitado y su Espíritu, ya estaban allí en las culturas antes de ser anunciados por la Iglesia.
- En su experiencia religiosa y espiritual los indígenas han llegado a comprender a Dios según caminos propios.

Baso estos puntos en la obra de la Comisión episcopal para indígenas, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, Editado por la conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1988.

optarán por vías más o menos radicales para salir de la miseria» (Yébbemes, 2002: 136. Corchetes míos).

De una situación donde los indígenas son despojados del derecho y la capacidad de escribir su propia historia, manteniéndolos en una condición de objetos para que otros puedan autorealizarse a costa de ellos, el discurso del Cristo liberador se anuncia, a través de los agentes de pastoral, para que impulsen la organización y la lucha, por la restitución de las tierras y la exigencia de justicia ante la impunidad que el cacique gozaba. «El mensaje del Evangelio, se va entendiendo que es para liberar, para desarrollar, es vida; no es muerte ni opresión»<sup>20</sup>. La radicalización del Evangelio se va internalizando por los indígenas hasta reafirmar su etnicidad. Marcando fronteras firmes y valores que los distinguen de la mentalidad mestiza, o caciquil; ratificando la unidad del grupo y legitimando la lucha.

### **3.2.6 Emergencia de nuevos líderes políticos**

Jean Pierre Bastian, en su obra, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, menciona que, históricamente, artesanos o dirigentes obreros, encontraron en la dirección de movimientos religiosos disidentes un camino para ascender socialmente y una manera de ampliar la lucha ideológica contra los intereses, asociados entre sí, de los patrones y la iglesia (1994: 99). La transformación del pobre en sujeto constructor de su propia historia, se inscribe como una de las principales características de la teología de la liberación. La religión católica tradicional y el “marxismo soviético<sup>21</sup>” habían olvidado al hombre como fundamento de la acción transformadora de la realidad y como base sobre la que se construye la verdadera liberación.

En un sistema político donde los partidos son plataformas para que unas “castas” conserven y legitimen su poder, difícilmente los sujetos logran encontrar espacios políticos en los que no sean reprimidos y coaccionados. «Sin distinguir entre izquierda y derecha, lo que prevalece es una política de clanes luchando

---

<sup>20</sup> Entrevista con el párroco de Texcatepec. Febrero 2008.

<sup>21</sup> Ver Fromm, 1978.

unos contra otros: y en la que todos los medios son validos para abatir, someter o marginalizar al contrincante» (Maffesoli, 2004: 35). Bastian señala la importancia que adquieren los espacios religiosos para los indígenas, al convertirse en el lugar donde se reafirma la identidad étnica, frente a los grupos mestizos que concentran los medios de consumo, políticos y culturales (2003: 98-127).

En Texcatepec, la participación de los agentes de pastoral cada vez va cobrando mayor importancia. Pues, estos se han logrado su reconocimiento como nuevos sujetos políticos, entre sus propios espacios políticos (Ver Abdala, 1993). Dichos espacios rebasan la concepción liberal y democrática, sobre la forma de hacer política. Se circunscriben a espacios donde se mezcla el ritual tradicional, el ritual católico y la política. El reconocimiento de nuevos espacios políticos se generó,

- 1) Por la formación de las organizaciones en defensa de la tierra y los derechos humanos. A partir de este momento los ñu-hus han participado activamente en la política, a través de la militancia en el PRD, que ha servido de plataforma política. Es decir, como un lugar a través del cual se canalizan las demandas de los otomíes de la región. «Nosotros usamos el logotipo del PRD, pero mantenemos nuestra organizacion»<sup>22</sup>.
- 2) Los mismos agentes de pastoral han sido lanzados como candidatos e incluso han llegado a presidentes municipales, o bien participan en las decisiones de la comunidad al servir como delegados, jueces, policías o desde los espacios religiosos como agentes de algún ministerio: pastoral de la salud, social, penitenciario, etc.

Durante el año 2008 el delegado de la comunidad de Benito Juárez, Texcatepec, prestaba el servicio de celebrador en la comunidad<sup>23</sup>. Para el 2008 el catequista de Ayotuxtla fue propuesto como candidato a presidente municipal. Y el último presidente fue catequista en la comunidad de Tzicatlán.

---

<sup>22</sup> Platica con militante de CDC, Papatlar, Texcatepec, Junio 2009.

<sup>23</sup> Tomado de Diario de Campo. 2 de Febrero 2008. Benito Juárez , Texcatepec.

Se puede concluir que la vitalidad mostrada por las comunidades indígenas en sus conflictos con los sujetos exteriores a la comunidad aparece íntimamente vinculada al conflicto fraccional que se da al interior de la comunidad, así como el surgimiento de líderes, caudillos y/o élites que legitimados por la efectividad lograda en los conflictos políticos con los agentes externos, se convierten en voz del grupo y le imprimen sus forma particular de concebir y llevar a cabo las acciones políticas concretas (ver Zárate, 1993:139), paralelismo con las prácticas sociales mencionadas por P. Bourdieu (2006) al hablar de los profetas, pues la legitimidad de su interpretación radica en la demostración de su carisma por el grado de bienestar que los feligreses obtienen. Tanto los portavoces del grupo local, como líderes o caudillos y los profetas se encuentran relacionados por la efectividad en la toma de decisiones en beneficio de los gobernados.

### **3.2.7 Revitalización de las formas de organización y de las creencias tradicionales.**

El catolicismo de la conquista de América Latina, se caracterizó, por utilizar una evangelización del avasallamiento y la destrucción de los contenidos religiosos indígenas. Aunque fueron pocas las expresiones que logran resistir tal aplastamiento, hasta la actualidad hay expresiones que demuestran la presencia de dichas prácticas socio-religiosas.

En Texcatepec, a partir de la inserción de agentes de pastoral, con simpatía por los planteamientos de la teología de la liberación, se comienza a respetar las formas de organización tradicionales y las fiestas de costumbre. Incluso, los rituales que antes se desarrollaban sin la presencia de un sacerdote o que se realizaban “a su espalda”, comienzan a ser reconocidos y respetados, como la fiesta del elote. En la actualidad, se busca que los indígenas realicen sus danzas y toquen su música tradicional en los rituales católicos. Estas prácticas muchas veces son promovidas por los propios sacerdotes. Por ejemplo, Alfredo Zepeda, jesuita que trabaja en Texcatepec, señala: “la danza

otomí es austera y expresa la profunda seriedad de la experiencia religiosa interior” (Zepeda, 2006: 403).

Alfredo Zepeda y Luis García Antonio -el segundo es un joven de la comunidad de Ayotuxtla- realizan una descripción del ritual de baile del elote o de las flores. Nos dice: el valor del escrito, que a continuación presentamos; no se trata simplemente de una descripción etnográfica de la fiesta de N'go doni, de las flores, de los elotes, o como se decía antes, la fiesta de la santarosa, sino de la experiencia vertiginosa y sobrecogida de Luis, al participar por primera vez en esta ceremonia que dura entre ocho y quince días; su espíritu se sacude y su alma camina en vilo por la visión del arreglo de las ofrendas y por la voz de la sirena, por el caminar por las laderas en procesión siguiendo el paso de los chamanes (badi) y de las madrinas.

La experiencia llega a su culmen en la visita colectiva a la cueva de la peña y el depósito de miles de dones ante el altar principal, algunos de ellos originales y exclusivos de los otomíes, que son las figuras de los dioses de la naturaleza, antes recortadas en papel (h'ammi) y antes en el papel de madera (amate) (Zepeda, 2006: 404)<sup>24</sup>.

Así mismo, los sacerdotes rompen con su espacio por excelencia la parroquia, y continuamente, sale acompañar las procesiones, participa en los bailes, en los jaripeos, y en las fiestas de costumbre como las mayordomías para festejar algún santo, en la bendición de las semillas, o en la fiesta del elote.

El cristianismo liberacionista, enraizado en las comunidades indígenas de Texcatepec busca revitalizar y preservar las costumbres. Muchas veces a través de radio Huayacocotla, *la voz de los campesinos*, se transmiten este tipo de experiencias en capsulas, en español o en Ñu-hu. Esta postura, tiene su fundamento en la llamada teología india, al reconocer en estas prácticas rituales la presencia de Dios, además de que ayudan a reafirmar la identidad del grupo.

Aunado a lo anterior, la valoración de las costumbres se impulsa, por ejemplo, en espacio donde no se discuten cuestiones teológicas, sino más bien

---

<sup>24</sup> Se anexa el documento por la importancia y la riqueza de la investigación, y como una memoria para las propias comunidades de Texcatepec.

académicas. La etnografía citada fue presentada en el II Coloquio de Otopames por el autor indígena y el sacerdote jesuita.



Representación de la fiesta del elote, se puede observar ala derecha la entrada de la capilla a Santa Cecilia, en el centro la ofrenda con ceras, canastas con elotes, semillas, palmilla de coyol, aguardiente, cigarros. Luego a la derecha, la gente de la comunidad danzando, al son de un trio huasteco. Encuentro de pastoral indígena, Ayotuxtla, Texcatepec, 12-14 de febrero 2008.

Fotografía donde se puede observar al *badi* de pie, junto a la ofrenda en primer plano. Las ofrendas al centro, y en tercer plano la gente danzando con ceras que el *badi* purificó y después fueron repartidas. Encuentro de pastoral indígena, Ayotuxtla, Texcatepec, 12-14 de febrero 2008.



## **Conclusiones.**

«Una verdadera encarnación de la fe a través de la catequesis implica al mismo tiempo un “dar” y un “recibir”»<sup>1</sup>. Ejercicio de retroalimentación entre dos sistemas culturales y síntesis de la afinidad electiva. Las comunidades de base y las comunidades ñu-hu han aprendido a mezclarse, hacerse una en la práctica cotidiana.

En resumen se pudo observar el aporte de los clásicos en esta investigación al estudio de la religión, Durkheim, Weber y Marx. Del primero se retomó la categoría de representaciones colectivas, es decir, el sistema de ideas o representaciones de objetos reales e imaginarios que facilitan la reproducción y la organización social. También se tomó la ordenación social entre lo sagrado y lo profano. Se analizó que las CEB han desarrollado las capacidades intelectuales y pedagógicas de sus miembros. Creando un nuevo espacio hermenéutico, diferenciado del espacio hermenéutico académico y también del litúrgico-institucional de la Iglesia católica, en ellas se cuestiona la pedagogía elitista, autoritaria e individualista, y se crea una nueva pedagogía comunitaria, participativa y liberadora, socialización de un nuevo *habitus*, al interior del catolicismo, hasta convertirse en un sistema cultural, enraizado, por supuesto, en la vida diaria; fortaleciendo las relaciones personales y comunitarias y, por lo tanto, promoviendo el estado pasivo de los sujetos a uno activo, donde se puede hablar de mejores laicos y ciudadanos.

La afinidad electiva entre dos sistemas sociales es una estrategia de investigación retomada del trabajo de Max Weber. Este sociólogo demostró, con mayor maestría que el protestantismo y el capitalismo ha contribuido mutuamente a su desarrollo y consolidación en el mundo moderno. Es decir, para esta tesis, el sistema cultural socializado por el cristianismo liberacionista ha sido internalizado por el sistema social de las comunidades indígenas de Texcatepec, dotándolos de la legitimidad para su acción política en la construcción de un proyecto colectivo propio. Ambos sistemas se retroalimentan creando un efecto de simbiosis y/o asimilación.

En el mismo capítulo 1, se abordaron los antecedentes básicos de la Teología de la Liberación que dieron cuenta de los comportamientos y *habitus* de

---

<sup>1</sup> Juan Pablo II. *Mensaje al pueblo de Dios en el Sínodo de obispos de 1977*. En “Comisión episcopal para indígenas”, 1988.

los actores. Así como la síntesis de los principios fundamentales de la opción por los pobres planteada por Gustavo Gutiérrez.

En el capítulo 2 se observó que la migración, la lucha por la tierra, la expulsión de población sobrante o con dificultad para acceder a los medios de sustento, son factores que crean un estado de anomia histórica en poblaciones rurales y en específico, en Texcatepec. A la vez, la expansión de la economía de mercado hasta las más recónditas regiones y la difusión de los medios modernos de comunicación en el campo contribuyen a “urbanizar” culturalmente el campo o a derrumbar los valores tradicionales. Este fenómeno se acelera por el movimiento de ida y vuelta entre la ciudad y el campo. A este fenómeno hace frente el *habitus* del mundo comunal, propio de las comunidades indígenas, que al mismo tiempo, se nutre de los discursos planteados por el cristianismo liberacionista, para señalar las incongruencias del sistema socio-económico-político imperante en Latinoamérica.

La organización de la sociedad mundial actual, donde se puede señalar a la globalización, como la forma de organización mundial, que permite un intercambio de personas y de información súper acelerada, esto potencializa el desarrollo de nuevas capacidades; y hecho que ha conducido al individualismo, donde los valores comunales se debilitan; las diferencias económicas, donde cada vez se vuelve más difícil la satisfacción de las necesidades básicas en Latinoamérica y las desigualdades sociales se acrecientan día con día; finalmente, la falta de espacios para la participación política, pues, no existe un reconocimiento pleno para los sujetos o movimientos sociales que surjan con independencia y autonomía de la estructura diseñada por el Estado y las clases que lo componen, es decir, los que son pobres y marginados, no pueden diseñar su proyecto social, político y cultural sin ser avasallados por la coerción del Estado y las clases dominantes. Emigración, marginación, exclusión y violencia, son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, tanto en el campo o en la ciudad, donde para poder sobrevivir como comunidad se requiere la afirmación de la identidad y del proyecto común. La apropiación dicho proyecto y la adquisición o reforzamiento de bienes simbólicos de salvación que den sentido y coherencia a la vida. Por tal, en el capítulo 3 se revisaron los proyectos que materializan la práctica de las comunidades indígenas influidas por el cristianismo liberacionista. Desde

los círculos bíblicos hasta los proyectos alternativos, han tenido por objetivo responder ante la urgencia por una sociedad distinta, con valores más humanos, solidarios y fraternos. Los miembros de las CEB se convierten en agentes de transformación social, y muchos de ellos acceden a los puestos políticos o a competir por ellos. Siempre auxiliados por la radio comunitaria y el albergue “Oscar Arnulfo Romero” espacios por excelencia de gestión y difusión de la información, e instrumento para nutrir la etnicidad, Hasta convertir a los ñu-hus en constructores de su propia historia, creadores de su proyecto social utópico.

La pregunta ha guiado esta investigación es: ¿cómo impactan las ideas religiosas del cristianismo liberacionista en las conductas y las prácticas sociales de los sujetos, en un contexto donde predomina la marginación, la pobreza, el “analfabetismo” y las enfermedades endémicas? Las comunidades indígenas de Texcatepec optan por el cristianismo liberacionista que los nutre ideológicamente, además legítima y fundamenta la memoria histórica de los creyentes, dotándolos de sentido para la acción social. Tal discurso aunado a su práctica social se encuadra en la aversión al capitalismo inhumano.

Esto se traduce en la afinidad electiva entre los indígenas de Texcatepec y el discurso religioso progresista. La participación de agentes de pastoral indígenas, nativos de la región, consientes profundamente de la dinámica cultural de la región, de la organización social, la cosmogonía, las representaciones colectivas, de sus usos y costumbres, fortalece la evangelización del indígena por el indígena, lo dota de un lenguaje y revitaliza la forma de organización comunitaria y tradicional. Resultado de ello, es la formación figuras carismáticas capaces de gestionar e impulsar los proyectos locales, que adecuan los planteamientos de la Teología de la Liberación a la realidad social regional, como se pudo observar al final del capítulo 3.

Concluyendo, el cristianismo liberacionista experimentado en Texcatepec, hace realidad los planteamientos de la teología de la liberación. No se circunscribe a un mero discurso religioso, político o ideológico. Analiza las dificultades de los ñu-hus y de ellas procura hacer fortaleza. Este *habitus* es la experiencia, socialización e internalización de las prácticas sociales propuestas por el cristianismo liberacionista. Para hacer real la formación de un *habitus*, distinto al impuesto por el catolicismo tradicional y retrograda. Es decir,

el reconocimiento del *habitus* que realiza una ruptura con un catolicismo que sólo responde a las necesidades de los poderosos, afianzando los lazos comunitarios y haciendo frente a la anomia, y a la pérdida de identificación del grupo.

Como se ha planteado antes, la fuerza revitalizadora de la Iglesia católica latinoamericana reside en su capacidad por partir la reflexión teológica desde la propia experiencia de los sujetos, quienes se articulan en círculos de estudio y discusión de la palabra, donde reflexionan las Escrituras desde su vivencia, desde sus condiciones estructurales que los mantienen marginados y oprimidos, en la pobreza. Quizá la labor más importante de los teólogos latinoamericanos consiste en haber sistematizado el conocimiento y los sentimientos de la gente pobre, de sus respectivos pueblos, que comparten con el pueblo de América latina.

En ambas organizaciones sociales, comunidades indígenas y Comunidades eclesiales de base, «la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí, de éstos con todos y cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil» (Díaz, 2007: 39).

Las CEB buscan hacer una síntesis congruente entre la fe (proveniente de lo espiritual) y la vida (derivado de lo material). Esto se ve reflejado, igual que en las comunidades indígenas, cuando los seres humanos entran en relación con la Tierra, pues, lo hacen en dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre. Para el cristianismo liberacionista, el amor al prójimo es el principio cristiano fundamental, así como en las comunidades indígenas, el principio de armonía entre todos los seres vivos, la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actúe positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo. Estos principios tiene por objetivo la reproducción social.

Desde el planteamiento desarrollado en esta tesis, se demostró que el fundamento de la vida comunitaria radica en el territorio. Cuando existen

sujetos, consientes del valor de uso y cambio de la propiedad privada, con una concepción de los valores occidentales –o susceptibilidad a ellos–, se debilitan las formas de organización tradicional indígena. Desaparece el trabajo comunitario o el servicio, el sentido de pertenencia, y por lo tanto, la comunidad toma nuevos aires, si no se desintegra. Resulta importante observar que en Amaxac, la capacidad política, primero, para frenar la acumulación desmedida de territorio, segundo, para recuperar el control de los recursos, se presentó hasta la intervención de los sacerdotes jesuitas y diocesanos, al lado de los agentes de pastoral, con un convencimiento pleno de la opción preferencial por los pobres. La capacidad para desarrollar una acción política tendiente a mantener el control de sus recursos naturales y simbólicos, está en su relación directa con la fortaleza o debilidad que muestra su organización social. La territorialidad constituye uno de los elementos centrales de la identidad subcultural, es decir, de la definición del grupo como tal, no resulta exagerado decir que las formas locales se dan –o se configuran como tales– en función del control efectivo de un espacio –considerado como sagrado, en cuanto tiene un valor que va más allá de su utilidad– ocupado por individuos que también tienen un origen divino. De ahí la extrema importancia dada en la comunidad al cumplimiento de las normas y a la ritualización o formalización de las interacciones entre los individuos que ocupan este espacio.

Es a través de la CDC y la UCZ que se fortalece el sentido comunitario, donde los agentes de pastoral se transforman en la voz comunidad indígena, dándose así un proceso de trastocamiento de la conciencia individual, ésta prácticamente desaparece para dar lugar a una conciencia colectiva, que agrupó a las comunidades de Texcatepec. Es la “comunidad indígena” la que actúa contra individuos particulares agrupados en otra categoría: el “cacique de Amaxac y sus pistoleros”. Ésta categoría agrede y amenaza a la primera.

En este proceso de toma de conciencia sobre la situación económica, política, cultural y social, comienza la movilización de los otomíes, por la defensa de la tierra y el exigir justicia por la ola de violencia desatada por el cacique local. Donde los principales militantes de estas organizaciones, resultaron ser la gente más comprometida a participar en los procesos generados desde la Iglesia, los/las celebradores, los/las catequistas y los/las integrantes de los círculos bíblicos.

Aunado a todo lo anterior, se construye una red de solidaridad religiosa donde el sujeto adquiere el desarrollo de sus capacidades, para la mejora en la vida de la comunidad. Los espacios religiosos se convierten en semillero para la formación de nuevos liderazgos, independientes, que son menos manipulables por los agentes exteriores y que encuentran en este sitio social, la capacidad para desarrollar sus capacidades físicas e intelectuales, y destinan toda la energía subyacente en la transformación del mundo. Es el proyecto utópico, llamado Reino.

El éxito del cristianismo liberacionista en las comunidades de Texcatepec se debe a la oportunidad sin precedentes que se ofrece a la población ñu-hu, para asumir los liderazgos negados en la sociedad nacional. El libre acceso a la prédica para personas sin instrucción religiosa, o con mínima, otorga la posibilidad única para el pobre de transformarse en sujeto o profeta.

Este “nuevo” modelo de Iglesia, inspirado por el cristianismo liberacionista, es también una manera de elaborar estrategias de defensa comunitaria indígena, se hacen la defensa de sus instituciones, tradiciones, usos y costumbres, practican ritos que refuerzan su identidad colectiva y ejercen coacción frente a quienes pretenden violar sus normas. Adaptan el discurso del catolicismo progresista para sus fines, entendidos estos, como la reproducción socio-cultural ñu-hu, sin olvidar la inserción de un cuerpo de especialistas que legitiman la formación de un nuevo orden social. El cristianismo liberacionista moviliza a los sujetos de un estado pasivo, a uno activo, en el cual se convierten en promotores de su cultura, etnicidad, y constructores de su historia.

Al hablar sobre los orígenes de la Teología de la Liberación y sobre los profetas se pueden evidenciar dos características en los procesos sociales que motivan y condicionan el pensamiento de estos actores latinoamericanos. (1) Su sensibilidad y empatía con las clases desprotegidas o masas oprimidas, (2) y la necesidad por generar transformaciones estructurales del mundo social al que en el tiempo y espacio al que estuvieron circunscritos. Los sujetos abordados tuvieron una gran empatía y solidaridad con el pueblo en condiciones de opresión. Este ejemplo profético, e incluso, de mártir marcará el

camino a aquellos quienes adoptarán la teología de la liberación, como parte medular y justificación de su acción social.

Esta experiencia ayuda entender cuáles son los dos efectos principales en la evangelización inspirada por el cristianismo liberacionista. Primero, inspira la formación de una visión propia del mundo a los grupos despojados, que como resultado provocó una reivindicación de la identidad étnica manifestada en la teología india. Segundo, el énfasis liberacionista en la praxis política concreta provocó una legitimación para los indígenas optarán por vías más o menos radicales para salir de la miseria y opresión. De una situación donde los ñu-hus son despojados del derecho y la capacidad de escribir su propia historia, manteniéndolos en una condición de objetos para que otros puedan autorealizarse a costa de ellos, el discurso del Cristo liberador se anuncia, a través de los agentes de pastoral, para que impulsen la organización y la lucha, por la restitución de las tierras y la exigencia de justicia ante la impunidad que el cacique gozaba. La radicalización del Evangelio se va internalizando por los indígenas hasta reafirmar su etnicidad. Marcando fronteras firmes y valores que los distinguen de la mentalidad mestiza, o caciquil; ratificando la unidad del grupo y legitimando la lucha.

Se puede afirmar que la vitalidad mostrada por las comunidades indígenas en sus conflictos con los sujetos exteriores a la comunidad aparece íntimamente vinculada al conflicto fraccional vivido al interior de la comunidad, así como el surgimiento de líderes, caudillos y/o élites que legitimados por la efectividad lograda en los conflictos políticos con los agentes externos, se convierten en voz del grupo y le imprimen sus formas particulares de concebir y llevar a cabo las acciones políticas concretas, paralelismo con las prácticas sociales mencionadas por P. Bourdieu (2006) al hablar de los profetas, pues la legitimidad de su interpretación radica en la demostración de su carisma por el grado de bienestar que los feligreses obtienen. Tanto los portavoces del grupo local, como líderes o caudillos y los profetas se encuentra relacionados por la efectividad en la toma de decisiones en beneficio de los gobernados.

Así, el sistema de ideas, con las prácticas sociales planteadas por el cristianismo liberacionista contribuyó a legitimar las acciones sociales y políticas que condujeron a la transformación de la realidad en las comunidades ñu-hus de Texcatepec. Los indígenas, a través de los agentes de pastoral,

socializaron dicho discurso hasta convertirlo en una conducta que reforzó la vida comunitaria.

Hoy en día existe un “relajamiento” de la unidad comunitaria, forzado por el contexto global que se experimenta en todas las regiones del mundo. Sin embargo los agentes de pastoral siguen gestionando proyectos en beneficio de los pobladores de las comunidades.

Aun queda por experimentar ¿cómo se relacionan los indígenas ante este contexto? Y ¿si sus instituciones prevalecerán? Repito, en esta investigación se demostró cómo los ñu-hus asimilaron el sistema de ideas para sus fines, la reproducción social. Pero ¿Qué pasará ante el eminente cambio de paradigma en el pensamiento religioso y cómo será adaptado por los indígenas? ¿Cómo han influido los ñu-hus de Texcatepec en la Teología de la Liberación?



Celebración de la Palabra en la capilla de Benito Juárez, comunidad del municipio de Texcatepec. Se observa al celebrador al centro rodeado de niños y adultos nativos de la comunidad. Al fondo los santos adornados con flores de colores muy vistosos. Benito Juárez, Texcatepec. Abril 2009.

ANEXO 1.

BAILE DEL ELOTE O DE N'GO DONI (DE LAS FLORES)

*Luis García Antonio*

Ayotuxtla, Texcatepec, Veracruz (1997)

*Presentación*

Este escrito de vivencia propia, describe la ofrenda que durante años se ha llevado a cabo en esta comunidad de Ayotuxtla, aunque, por diversas razones, la costumbre se haya venido perdiendo. Relata los preparativos que se efectúan antes de hacer esta gran ofrenda a los siete altares; las personas que en ella participan fueron la fuente de la información para lograr esta escritura cultural. Me animo a rescatar las costumbres y tradiciones de este lugar, porque forman parte de la cultura indígena, que representa la riqueza de nuestras raíces nacionales, aunque algunas de estas costumbres hayan desaparecido por la conquista española. Con este escrito invito a mis compañeros indígenas a que no reneguemos de nuestra identidad y de nuestra cultura, sino que al contrario, luchemos siempre por resaltarlas y por darlas a conocer para que sean conocidas y los demás valoren lo nuestro. Los invito también a leer este tesoro cultural, lleno de cosas sobrenaturales y misteriosas.

*La fiesta del elote o de los siete altares N'go doni (de las flores).*

Esta fiesta se realiza en Ayotuxtla, comunidad que pertenece al municipio de Texcatepec, del estado de Veracruz. Texcatepec se encuentra en el norte del estado y colinda con los municipios de Tlachichilco, Zontecomatlán, Zacualpan y Huayacocotla.

Los ancianos recuerdan esta fiesta desde 1908, cuando los habitantes la celebraron, pero se dice que ya desde tiempo atrás se llevaba a cabo, aunque interrumpida por los movimientos políticos de la república mexicana. Anteriormente se le llamaba el baile de santarosa (una planta alucinógena) que en la comunidad era muy curativa. Esta planta la mezclaban con aguardiente. Cuando alguien se enfermaba la untaban en la parte que le dolía y quedaba

sano. La frotación se acompañaba de los ritos de los adivinos (curanderos tradicionales de la comunidad) muchos, en su mayoría, conocidos como brujos o hechiceros. La fiesta se volvió muy popular en la región; gentes de otras partes venían para llevar las semillas de cultivo ya ofrendadas, como maíz, chile, frijol, café y sandía. A esta fiesta se le llamaba fiesta de santarosa; la santarosa abundaba en los patios de las casas y en toda la comunidad, esta planta florecía en septiembre, que es el mes de San Miguel, cuando ya hay elotes de temporal sembrado en mayo. En la fiesta se repartía atole de elote, al atole le echaban semilla de flor de santarosa. Cuentan que en cada paila (recipiente de cobre grande) agregaban cinco bolitas de esta planta y luego se daba a tomar a todas las personas que asistían a la fiesta.

Esto es lo poco que les puedo decir de estos antecedentes. Pero de esta fiesta existen muchas cosas más.

A la fiesta, como se celebra actualmente, fui invitado por las autoridades de la comunidad. Les relataré detalladamente esta gran experiencia, llena de enigmas y cosas sobrenaturales y misteriosas. Previniéndome de toda cosa, para poder anotar lo que viví en carne propia, me dirigí a la loma de las ofrendas, que se conoce como N'gun'menxa, que en ñuhu quiere decir Casa de los Altares o Casa de las Mesas. En el transcurso del relato se darán cuenta del porqué del nombre. La casa se construye en la salida de la comunidad, rumbo a Ayotuxtla. Una vez estando al pie de la loma, empecé a escuchar una melodía tocada con violín y acompañada por una guitarra y una jarana. La melodía era melancólica, lenta, pausada, de tonos bajos; entre más me acerqué, la música se escuchaba cada vez más fuerte, entonces comencé a sentir el olor suave del copal, que se mezclaba con la música, como estimulando mi interés.

Cuando fui llegando a la entrada de la casa, la gente se me quedó mirando con cierta desconfianza, porque en esos lugares no se acepta a gente que solamente vaya a espiar lo que allí se realiza. En cada una de las dos entradas de la casa techada con hoja de papantla vi un altarcito de madera adornado con palma de peña y, sobre ésta, una vela encendida. La vela era de cera virgen, color miel; y recargado en la misma mesa un rollo de palmilla de

coyol, que en ñuhu se llama k'ami. Al entrar en la casa, por ambos lados todos iban haciendo una reverencia frente a estos altarcitos. Esto es para que las malas vibraciones se queden en ese lugar. A esos malos aires, en ñuhu se les llama t'zohora. Ya estando allí, me encontré con don José Victoriano, el adivino principal de este lugar. Me acerqué hasta él y lo saludé con la mano. Él a su vez me correspondió el saludo. Don José es una persona como de 40 años de edad, de estatura mediana. Su rostro ya manifiesta las huellas de la edad; el pelo con algunas canas, las manos encallecidas por el trabajo del campo. A él le hablé entonces para pedirle permiso de entrar en ese lugar sagrado. Le comenté mi deseo de participar en la celebración y de conocer al adivino que se iba a encargar del rito religioso. Durante un buen rato me quedé esperando, mientras don José fue a preguntar si yo podría entrar. Luego él mismo, con una señal de su mano me indicó que entrara, me llevó a donde estaba el viejo que parecía como de 70 años de edad. A él y a otros que lo acompañaban los saludé y ellos contestaron mi saludo sin levantar la vista; el curandero me comenzó a platicar que se llamaba Rafael Pérez, que venía de San Antonio Huehuetla, del estado de Hidalgo. Con agilidad manejaba las tijeras mientras platicaba conmigo. Le pregunté qué hacían. El principal me dijo que hacían los preparativos para la fiesta y que todo se tiene que hacer en cinco mil tantos. ¿Qué significan las figuras que usted hace? —le pregunté. Pues cada una tiene una investidura—dijo. Por ejemplo, esta es la investidura del frijol, esta es la del maíz, esta la del chile, esta de la sandía. Y así me los fue mostrando uno por uno, junto con Miguel, su ayudante. Y luego continuó: estos son los dioses del sol, del agua, de la tierra, del aire, de la estrella y por último una figura que dijo llamarle la sirena, todos estos cortados en paquetes de 16 figuras. Cuando terminó de mostrármelos, me dijo que no todos los papeles son para lo mismo y que en esto se debe tener cuidado. El papel chino es para hacer las curaciones sobre las personas a las que hacen un mal otras personas. Cada color representa la naturaleza. Este papel lustre es para pedir la fuerza de las semillas para el cultivo. El color amarillo representa el maíz, el azul, negro, morado, representan el chile; el color verde representa a la madre sirena. Enseguida me mostró el

papel crepé, se utiliza para dar fuerza al alma de las personas a las que se les embruja. Después guardó los papeles. Todos los dioses que te mostré —me dijo Miguel— todos hablan con las personas que tienen el don de curar, porque por medio de ellos se comunican los dioses que curan al enfermo, o, en este caso son los que piden las madrinas para la ofrenda que se les dará y se dejará allá en la peña encantada.

Después de haber platicado ya en confianza un buen rato, me atrevía preguntarle: ¿Y cómo empieza la ofrenda? Él, un poco desconfiado me contestó: “Mañana comenzamos la ofrenda temprano”. Y ¿Puedo ir a la peña encantada? —le pregunté. Si lo haces de todo corazón y devoción puedes ir, y si no, es mejor que no vayas, porque lo que allí se hace es muy delicado— respondió. Y terminó diciéndome que al otro día a las cinco de la mañana empezaría todo. Del otro lado de la casa lo llamaron a comer y se retiró. En eso se acercó don José Victoriano, encargado de la organización de la fiesta. Me invitaron a comer y me pasaron adentro de la casa de Papantla. Al entrar miré un altar adornado muy elegantemente y todo natural, con palma de peña, que es una hoja con puntas hacia arriba, de color verde, amarrada en los arcos que adornaban cada uno de los siete altares, con unas coronas en las partes derecha e izquierda y una en la parte superior de cada arco. Sobre ellas se acomodaba una vela encendida de cera virgen amarillenta; también se veía sobre la mesa un rollo de palmilla (K'ami), y figuras de papel que representan los poderes de la tierra. En la parte de abajo estaba colocado un asomador para quemar el copal. En las orillas de los siete altares había platos de comida, de ofrenda. Cada altar representa una semilla y una cumbre de descanso. Estas cumbres se encuentran en el camino a la peña encantada. Frente a los siete altares, los músicos tocaban sin descansar, día y noche. La música pausada y melancólica resonaba al compás de las sonajas de los danzantes. Frente a los músicos se colocaba, una mesita, y encima de ella una cera encendida, dos ramilletes de almitas y un asomador en el que ahumaba el copal. ¿Cómo se llaman estas melodías? —les pregunté. Don Herlindo Tolentino, el violinista, me contestó que no todas las piezas tienen nombre, porque al tocar, salen del alma de uno mismo. Pero una se llama

“Dando Gracias”, otra “La Sirena” y otra “El Corazón”; estas canciones arrullan a las semillas que están en esa canasta —añadió— y señaló el altar principal, en el centro de los demás altares; ese es el que se adorna con más belleza, también con palmilla de peña y unas coronas de palmilla de color (k'ami). La canasta contenía figuras de papel lustre, unos lentes y otras cosas que no alcancé a ver. En frente de la canasta se veía una imagen de la Virgen de Guadalupe y al lado un crucifijo, iluminados con tres velas encendidas. Toda la parte baja de este altar estaba cubierta con una manta blanca, en el suelo estaba colocado un sahumador despidiendo el humo del copal; en ese momento me sentí delante de un algo misterioso.

Al ir saliendo, después de los que se encontraban allí, noté que unas personas despedazaban pollo y pan. Les pregunté para qué lo ocuparían; me contestaron que era para llevarlos a la peña encantada. Todo sería despedazado en cinco mil partes. Un poco más afuera, otros arreglaban palmilla de coyol, en cinco mil flores. Tomaban dos palmillas. Una la doblaban a las tres cuartas partes, hacia abajo, enrollándola hasta cubrir totalmente la otra, y con la misma palmilla la amarraban. El color de esta palmilla es verde en las orillas y amarillo encendido en el centro, y en el mero centro de color blanquizco.

En una parte de la casa estaban también las mujeres, cocinando para los que ayudan en esta costumbre; a todos se les da de comer. Se nombran unas personas para que pasen a las casas a recoger lo que se ocupa, como chile, maíz, frijol, azúcar y todo lo que la gente guste para alimentar a las personas que van a vivir en ese lugar durante todo el tiempo que dura la fiesta. Porque no es bueno que salgan y entren a cada rato en ese lugar; afuera de la casa había dos ancianas de pelo casi blanco, como de setenta u ochenta años de edad. En el rostro ya se les marcaban las arrugas de la vejez, con la mirada un poco nublada, dientes escasos y voz aguda; iban vestidas con enaguas y camisón con bordados pegados en el pecho y en las mangas del camisón. Les pregunté cuánto tiempo llevaban en la loma de los altares, una de ellas me contestó, mientras la otra seguía componiendo los pollos, que ya llevaban una semana completa. Ellas, a su vez me preguntaron si me dejarían ir con ellos a la peña

encantada. Les dije que todavía no sabía si podría ir a ese lugar sagrado. A la izquierda, otro grupo de personas hacía collares de trueno y cempoalxóchitl, ensartándolas en corteza de jonote resistente; otros más, al frente, elaboraban ramitos de carrizo, con dos puntas del mismo en un sólo lado, en las puntas llevan ensartadas las flores de cempoalxóchitl.

Después de platicar un rato con ellos me retiré de lugar. Todavía a lo lejos se escuchaba esa música triste y pausada. En mi ropa aún se impregnaba el rico olor a copal, por la cantidad que se quema en ese sitio; me detuve a un lado del camino, donde se domina el paisaje rumbo al lugar llamado Agua Linda. El panorama enmarca el imponente cerro o peña encantada, que se mira a lo lejos y que cada vez resulta misterioso.

Mientras miraba, pensaba en lo que me encontraría en ese lugar; porque a pesar de que soy de Ayotuxtla, mis padres, que en paz descansen, nunca nos dejaron asistir allá, ni a la loma, ni a la peña. Hoy me doy cuenta del gran valor que tenemos en la comunidad, que otras quisieran tener; esta costumbre tan natural y propia de nuestro lugar. Por eso, en esta ocasión quiero dejar escrito esto que está en peligro de desaparecer... ya tenía años de que esperaba esta oportunidad y no la desaprovecharía por nada del mundo. Soy católico, las raíces culturales también me interesan. Les juro que toda la noche no pude dormir pensando en todo esto. Al otro día, a las cuatro de la mañana ya me encontraba nuevamente en la loma de las ofrendas, dispuesto a vivir la ofrenda completa. Para esto me alisté con ceras y lámpara de mano, porque en este lugar no hay luz eléctrica, pues carecemos de carretera. Siendo esta comunidad la más grande del municipio, es la más olvidada y marginada. También por eso se conserva nuestra lengua ñuhu, conocida por muchos como otomí. En este lugar se habla la lengua materna al cien por ciento. Ya en otro escrito les hablaré de mi comunidad; esta vez les empezaré a contar lo que aquí se hace, ya que les describí cómo es el lugar.

Todos los que se hallan presentes empiezan a bailar con el ritmo de la música de violín que está sonando. Frente al altar están las madrinas acompañadas de los danzantes. Del lado derecho son cuatro hombres, del lado

izquierdo son cuatro mujeres. Todos traen una sonaja hechas del guaje que se da en el monte. Las madrinas arrullan las figuras que representan el maíz, el frijol, el chile, y otras semillas que se cultivan en la comunidad. Mientras bailan, las madrinas cantan pidiendo lo que los dioses les van indicando, porque por medio de las madrinas, los dioses se comunican. Estando muy cerca de ellas, pude escuchar lo que pedían: ceras, aguardiente, palmilla de coyol (k'ami), una montura para caballo chiquito, un sombrero, sillitas de juguete, una cuarta para caballo chiquito, pan, tortilla, carne de pollo, un rebozo de cambaya raso, vino, jerez, rompopé, anteojos, paraguas, zapatos de mujer y de hombre, refrescos, cerveza, listones, manta blanca, cigarros, molcajetes y otras cosas que no alcancé a escuchar, porque la mujer que pasaba el mensaje estaba ya desmayada con la voz temblorosa, bañada en sudor, empapada totalmente su ropa, la mirada perdida, como que estuviera poseída por alguien. Estuvo así cantando hasta el medio día. Ya marcaban las doce del día y no paraba de cantar, y eso que había empezado desde las cinco de la mañana. La verdad me quedé impresionado, porque no paraba de cantar ni un momento, ni para jalar aire. Después, empezó a dar la vuelta alrededor de la casa. Primero dio siete vueltas, de cuatro melodías cada vuelta. Los músicos iban delante de ella, acompañándola en su canto triste y suplicante; al fin, se detuvo en el altar principal para recibir órdenes del señor. Simplemente así dijo. Ya muy desmayada, todavía daba vueltas a la casa, cantando y suplicando lo que ella pedía. Las danzantes la iban sosteniendo para que ella siguiera con su caminar.

La voz que salía de sus labios no era de ella, porque a esta señorita yo la conozco y siempre ha sido una persona muy seria; casi no habla con nadie y no tiene facilidad de palabra. Pero esta vez le sobraba discurso, más corrido que el de un orador. Y así estuvo hasta muy entrada la tarde, cuando ya acabó de pedir todo el dueño de la tierra. Ya eran cerca de las cinco de la tarde, cuando le tendieron un petate en la esquina de la casa, donde ella se tendió completamente desmayada y bañada en sudor. Cayó rendida; después de esto mandaron inmediatamente a unos señores a comprar las cosas que había pedido, porque si no se compraban, la madrina seguiría sufriendo y suplicando

con su canto, para que se cumpliera lo que los dioses pidieron. Porque ellas crean un compromiso con los dioses de la naturaleza y las utilizan como médium, para comunicarse con la gente de la comunidad.

Ya oscurecía y cada vez llegaba más y más gente al lugar; todos traían un morral con aguardiente, ceras, palmilla de coyol. Después de entregar su ofrenda todos se ponían a bailar al ritmo de la música que había descansado en todo el día. Se balanceaban lentamente, haciendo en vaivén un paso a la derecha y otro a la izquierda. Llegó el momento en que el fervor de la gente me contagió y, sin resistirme ya estaba yo siguiendo el paso de la danza, muy impulsado al ver todo esto.

Frente al altar permanecía don Rafael, el encargado de realizar la ofrenda; silbaba con un silbatito y a la vez tocaba una campanita de cobre, esto se hace para que las semillas que se ofrendaron el año pasado no se vayan. Es como un arrullo. Después pasó el adivino principal a todos los altares, echando el copal en todos los siete altares, donde se había colocado una cera encendida, palmilla, figuras de papel recortado que representan los poderes de la tierra, unas tazas con café, refrescos, aguardiente y unos platos con comida. Esto lo estuvieron haciendo toda la noche. Ya amanecía cuando llegaron los que habían sido mandados a comprar las cosas. Luego las prepararon, y como a las cinco de la mañana ya todos se encontraban listos para partir hacia la peña. Esa noche nos habíamos quedado a dormir allí. La gran mayoría se amaneció bailando, con el paso monótono que ya les expliqué. La gente comenzó a componer las maletas de la ofrenda que se tenían que llevar, las canastas de la ofrenda que se dejaría al cerro encantado.

Antes de salir, primero se dan cuatro vueltas a la casa, formados en fila, con la música, las madrinas y los adivinos principales por delante; en la mano llevan un sahumero con copal, un envase con aguardiente, recortes de papel, la cruz y las ceras envueltas en palmillas. Todo esto lo irán dejando en los siete altares que hay camino a la peña encantada. Después de dar las cuatro vueltas salimos bailando al compás de la música que iba por delante. El adivino principal fue tocando sin pausa la campanita de cobre hasta llegar a la peña. La música

tampoco paró hasta nuestro regreso; camino a la peña nos fuimos deteniendo en los altares que se habían preparado a lo largo del trayecto. Los altares se hacen con madera de jonote, que es blanda y están adornados con palmas de peña. En ellos se deja una cara, un rollo de palma de coyol y unas figuras de papel blanco. Al pasar frente a ellos también hacíamos una reverencia. Esto se hace para dejar las malas vibraciones y entrar limpios de pensamiento a la peña. Fuimos bajando por laderas y despeñaderos. Enfrente de nosotros, al fondo del paisaje se miraba una peña blanca y al pie de ella el río Ayotuxtla que serpentea caprichosamente. Sobre el borde, a la derecha se alza el cerro encantado, del que tanto me habían platicado; por fin lo tenía frente a mí.

Los primeros rayos del sol ya pegaban en la punta de la peña, imponente y majestuosa; bajamos rumbo al río por un camino casi intransitable. Llevábamos ya dos horas de camino cuando llegamos a la ladera junto al agua. Seguimos por la orilla del río, donde también resulta difícil encontrar paso. En algunos lugares teníamos que colgarnos de las raíces que quedan al descubierto después de las crecientes. Me entró el temor de que alguien pudiera caer hasta el río. Llegamos al punto donde comienza una subida de cerca de hora y media. Antes de ascender, el guía nos indicó que todos tendríamos que descansar y bañarnos para purificar nuestro cuerpo, porque para entrar debíamos estar libres de todo. Eran como las siete de la mañana. El Sol todavía no pegaba al fondo del barranco y se sentía mucho frío. Todavía no aclaraba bien por lo espeso del monte. El caso es que ahí me tenían bañándome a las siete de la mañana, con agua pura, natural, pero completamente helada. Todos hicieron lo mismo, libres de prejuicio, hombres y mujeres se bañaron juntos, sin murmuraciones ni malos pensamientos. Al terminar de bañarnos se ofreció la comida que llevaban aparte. Después, todos empezaron a cortar bordones de carrizo, de un metro y medio de largo. En la punta le amarraron un ramo de palmilla de peña. Nos formamos y empezamos a subir. Nos dijeron que el bordón es el palo de siembra que se utiliza en el campo. En cada paso, al ir bailando tendríamos que picar la tierra.

Empezamos a subir con dificultad. En algunas partes prácticamente escalábamos, colgándonos de los bejucos y raíces que sobresalen en las peñas.

La música seguía tocando, al igual que la campanita que llevaba el adivino principal; subimos sin dejar de bailar. En el transcurso nos encontramos con tres altares más que completan los siete de todo el camino. Llegamos por fin a la gran entrada. La música subió de intensidad. Todos bailaban ya con más fuerza y ánimo hasta que se dio la señal para que la gente descansara. Los músicos y todos nos arrodillamos frente a la entrada. Quedamos en silencio esperando las siguientes indicaciones. El adivino rezó varias oraciones antes de entrar. Fue el primero en entrar a la peña. La entrada es pequeña, de menos de un metro de diámetro, por donde apenas cabe el cuerpo. Uno entra parte de rodillas, parte arrastrándose. Yo me fui atrás del guía, que era el adivino principal. Éste llevaba un ramillete de palmilla de coyol, una cera, un envase con aguardiente. Sin dejar de tocar la campana dirigía el sahumero con copal humeante a los cuatro puntos cardinales. Con esto iba abriendo el camino, por donde íbamos a pasar. Como lo hizo mientras caminábamos hacia la santa cueva. Pronto escuchamos la voz de una de las madrinas cortada por la fatiga que nos ordenó en ñuhu que dejáramos lo que traíamos para la peña o para la entrada únicamente. Porque les he de decir que llevábamos tres ofrendas: la primera es para la entrada, la otra para la mesa principal y la tercera para las semillas. El guía dio la voz de que se obedeciera a las madrinas. En ese momento sentí miedo y como deseos de echarme para atrás. En medio del temor y de las dudas, me preguntaba si tenía explicación lógica lo que estábamos haciendo pero me dije: "ya estoy aquí, ni modo, ya no se vale arrepentirme".

Mientras esto pasaba adentro, por la entrada alcanzaba a ver la gente que estaba afuera; unos y otros se apuraban para que pasaran las cosas que se les estaba pidiendo. Las madrinas bailaban y cantaban, con la mirada como perdida, al compás de la música del violín. Mostraban cansancio cuando no se pasaban rápido las ofrendas hacia adentro y cuando la ofrenda pasaba se veían como reconfortadas y de nuevo sin cansancio. Hasta algunos regañaron a las gentes que se veían lentas en pasar la ofrenda, diciéndoles que se puede desmayar la madrina y luego tarda en reponerse, como ya sucedió una vez en la loma de las ofrendas.

Al terminar de dejar lo que se ofrecía, las madrinas pasaron y la gente atrás, no sin antes quitarse los zapatos, porque así debe ser; los dejamos afuera, en la entrada de la peña. Esta tiene dos accesos, uno para entrar y otro para salir, del mismo ancho de abertura. No es bueno salir por donde se entró porque de nada serviría la ofrenda. Con las ceras se iba iluminando el interior y se hizo más visible todo. Ya me iba acostumbrando a la oscuridad. El espacio de la cueva se abrió. Las paredes brillaban con la luz de las ceras, miré al techo de la peña; de su altura como de cinco metros colgaban unas puntas de cristal humedecidas. El guía empezó a caminar con mucho cuidado, en el caminito interior uno no puede caminar por donde quiera, porque es angostito. Las piedras arenosas o filosas lastiman las plantas de los pies y no dejan avanzar con rapidez, siempre íbamos balanceándonos al compás de la música y al sonar de las sonajas que llevaban los danzantes. Todo resonaba dentro de la cueva. Las luces de los que se quedaron atrás se miraban lejos. Entonces pasó algo extraño, que yo sentí como sobrenatural: cuando vi mi reloj para saber la hora, éste ya no funcionaba. Perdí por el momento la exactitud del tiempo que llevábamos dentro. Sólo calculaba con lo que se consumía la cera que nos dieron a la entrada, porque cuando llegamos al altar principal ya se había gastado la tercera parte. Habíamos entrado como a las diez de la mañana. Después de un buen rato dentro de la cueva vimos siete cumbres, o siete descansos como se les conoce. En cada uno se fue dejando una cera encendida, palmilla de coyol y recortes de las figuras de los dioses de la tierra.

Así, despacio, llegamos hasta el altar principal, al fondo de la cueva, a donde únicamente las madrinas y los danzantes pasarían, junto con los adivinos principales y los que llevaban las maletas con las ofrendas. Esta gran mesa, más parece como un enorme horno, de unos dos metros de alto y de ancho como de tres metros. Solamente la mitad de ella sobresale de la pared de la peña. En la parte superior tiene una abertura circular. Quise alumbrarla con mi lámpara de mano, pero me llamaron la atención de que no lo hiciera. No pude, pues, observarla bien. En la planta de la mesa se encuentra una como alberca en forma semicircular que sigue el entorno de la mesa, toda ella ya está ahumada

por los años que llevan acercándole ceras en las visitas. La mesa redonda es como de mármol, con incrustaciones pequeñas de cristal. Los adivinos la llaman así: la mesa. Frente a ella hay una laguna pequeña, en cuyas orillas lodosas se ven rastros de muchos animales. Las huellas eran de caballo, de vaca, perro, venado; también de pies humanos pequeños, de recién nacidos, y muchas más, confundidas entre sí. Esto me extrañó mucho, porque si en la entrada de la cueva no cabe una persona de pie, cómo iba a caber un caballo para entrar u otro animal grande.

Pensaba en eso cuando una orden de guardar silencio interrumpió mis cavilaciones. Esperábamos la señal del dueño de la peña. De nuevo comenzó a sonar la campanita de cobre y a silbar el silbato, indicando que ya había llegado el dueño de la peña. Todos empezaron a bailar y yo con ellos. Las madrinas entonaron su canto y a pedir la ofrenda de la comunidad. El canto, como siempre, era de súplica y pedían que las ofrendas se pasaran en el momento en que se solicitaban para que los dioses no se enojaran. Todo se iba poniendo en la base de la gran esfera que llamamos mesa, comenzando por una manta larga que cubrió gran parte de la redondez de la mesa. Las madrinas siguieron cantando y en el canto pidieron la carne en cuatro mil pedacitos, las cuatro mil ceras de cera virgen, los cigarros, dos pollos asados atravesados por unas varas, refrescos, canastas de semillas, cuatro mil pedacitos de tortilla, caldo de pollo, un bote de café, un rebozo, una tela de cuadrillé, listones de colores, un petatito para ir depositando las ofrendas, colocadas por los adivinos y las madrinas; también pasaron las botellas de vino, rompopo, ron Bacardí, ceras, platos chiquitos, una cuarta de llavero, una escobetilla para alinear el cabello, paraguas, una olla de barro, cervezas, tacitas, molcajetes, aventadores para lumbre, un bulto de galletas ovaladas, cuatro mil pedazos de pan, cuatro mil palmillas de coyol (k'ami), lentes, un pollo blanco y los recortes de papel (ha'mi), con las figuras de los dioses de la naturaleza.

Lo más extraño y misterioso fue que cuando la gente se tardaba en pasar las ofrendas que se pedían, la luz de las ceras empezaba a apagarse y la bruma de humo que ya se había acumulado se bajaba en forma pareja como si la

hubieran cortado con una espada gigante. Lo mismo sucedía cuando la música cesaba de tocar por el cansancio. Cuando ya pasaban la ofrenda, la llama de la cera volvía a crecer y la bruma de humo se esparcía de nuevo. Yo no podía creer lo que estaba mirando. Verdaderamente esto me sorprendió mucho.

Una vez que toda la ofrenda quedó colocada, le cortaron el pescuezo al pollo; inmediatamente brotó sangre de su cuello y con ella rociaron todo lo que se había ofrecido a los pies de la mesa. En ese momento todas las personas que nos encontrábamos en el lugar empezamos a bailar con mayor emoción. Las madrinan as entonaron su plegaria de acción de gracias. Todos temblaban desde la cabeza hasta los pies, como si estuvieran sacudidos por una fuerza grande. Las cosas que sobraron las tomaron y las entregaron a cinco personas elegidas. Éstas tomaron la maleta del resto de las ofrendas y se pasaron más arriba. Yo me fui enseguida tras ellos hasta que nos encontramos con otra nueva entrada. Ésta era diferente de la anterior. Era más ancha, como de un metro de ancho y medio metro de altura, de forma alargada. Un trío se quedó en la mesa principal y el otro avanzó delante de nosotros. Entramos arrastrándonos porque de pie no se podía pasar.

Al llegar al final de la entrada quedé de nuevo asombrado, más de lo que ya estaba; a mi vista aparecieron los adornos naturales que colgaban en el techo, como velas escurridas, transparentes y brillantes, como de agua congelada que colgaban del techo de la cueva. En el suelo de la gruta descubrimos unos hoyos de forma circular a modo de alberquitas. Muchos laberintos existen en esa gruta de un metro y medio de alto y como cinco metros de ancho, de modo que teníamos que agacharnos un poco para poder pasar. En los muros se dibujan mil figuras. Cuando uno las mira por un rato, les empieza a encontrar forma, como de las cosas que hay en la comunidad. Después de admirar esas figuras caprichosas, llegamos al lugar en donde se dejaría la tercera ofrenda. Dicen que en ese lugar había cuatro columnas de salitre anteriormente. Pero cuentan que entraron unas personas de otro lugar, que eran norteamericanos, y se las llevaron. Solamente dejaron una, pero aún están los troncos que dejaron. Lo extraño y que parece increíble es que a estos troncos

les está saliendo un brote en el centro, como si fuera retoño de mata de plátano. Junto, estaba un pedazo roto. En el centro se ve cómo están formados de puro cristal macizo.

Cuando llegamos a ese lugar empezaron a sacar todo lo que llevábamos y lo pusieron en medio de los troncos que sobraban. Allí ya no entraron las madrinas, sólo un adivino de nombre Miguel, el trío, don José Victoriano y otras dos personas solamente; Miguel comenzó a hacer sus oraciones, pidiendo por los cultivos, para que este año no fallaran las cosechas. Se me olvidaba decirles que este recinto es únicamente para la ofrenda de las semillas, ya que en el anterior fue una ofrenda de la comunidad. En este recinto de la ofrenda de las semillas, dejaron cuatro sillitas con una mesita, un morralito, un sombrerito, cuatro refrescos, dos pares de zapatos, uno de niño y uno de niña, cuatro mil palmillas de coyol (k'ami), cuatro ceras encendidas, una en cada lado, un sahumador de copal, vino, jerez; al terminar de poner todo esto, empezó la música a tocar, esta ocasión no pudimos bailar porque no cabíamos parados, sólo estábamos de rodillas.

Este era un lugar húmedo; caían gotitas de agua del techo de la peña, pero esas gotitas no caían al suelo sino que quedaban prendidas del techo, se cristalizaban y se volvían sólidas. En toda la cueva está fresco, a pesar de tanta vela encendida. Don José Victoriano empezó a golpear el piso, frente a donde habíamos dejado todo. Yo, indiscreto, le pregunté qué es lo que hacía. Él me contestó que estaba buscando el tambor que acompañaría la música. ¿El tambor? —me pregunté yo sólo— y seguí observando lo que él hacía. “Ya son cinco piezas y el tambor no quiere sonar y en otras veces con sólo dos melodías el tambor agarra sonido —dijo el adivino que nos acompañaba, ayudando a don José Victoriano a golpear el piso. Me quedé sorprendido cuando me dijo que ya estaba sonando. Admirado y más admirado de lo que ya estaba, escuché cómo la piedra dura, sólida empezó a sonar cada vez más conforme aumentaba el número de melodías. Me puse a pensar cómo una piedra sólida suena como tambor. Esta era otra de las cosas que no tiene explicación lógica, porque no la golpeaban con otra cosa sino con la mano. A las diez piezas, aquella piedra

había agarrado un sonido mucho más fuerte y a las dieciséis piezas de música, retumbaba en toda la cueva. Don José Victoriano no dejó de tocar el tambor de piedra, aunque ya se encontraba con la mano sangrante.

Terminadas las dieciséis melodías pausadas, melancólicas y monótonas, nos limpiaron con una cera y nos retiramos, la vela que llevaba se estaba acabando; saqué de mi morral otra para encenderla y alumbrarme. Salimos agachados por donde habíamos entrado. Al llegar a la mesa principal me extrañó que la música pausada y triste se había cambiado por huapangos regionales que las madrinas danzantes bailaban alrededor de la mesa. En un momento todo se volvió alegría. Los refrescos y galletas que habían sobrado se los repartieron y después se colgaron listones de colores, formando ondas, aprovechando uno de los adornos naturales que estaba sobre la mesa de la ofrenda.

Se dio la señal de salir. Uno por uno y despacito nos fuimos cruzando y pasando frente a la mesa para que se nos fuera limpiando con una cera para poder salir. Los desplazamientos se hacían con precaución porque a los lados del angosto camino había un enorme hoyo, sin fondo que, si alguien llegara a caerse, sería difícil sacarlo. Fuimos avanzando hacia la salida, empecé a sentir alegría y alivio al mirar la salida, que a lo lejos se distinguía con una luz intensa, reflejada desde fuera por la luz del sol de la tarde. A la salida nos fueron entregando nuestros zapatos y descansamos un momento esperando a que salieran todos. Después de vivir esta gran aventura, fui a sentarme junto a un árbol, ya un poco más tranquilo, mirando cómo salía la gente. Entonces me di cuenta de que todos salíamos totalmente ahumados de la cara y de toda la ropa, por la cantidad de humo de las ceras que se consumieron adentro; porque el humo se concentra y no tiene salida. Ya había yo sentido adentro que la cueva estaba saturada totalmente con la humareda.

Cuando salió Miguel Morones nos dio aguardiente para lavarnos la cara nada más, porque no es bueno bañarse durante cuatro días después de haber salido; dicen que pega una enfermedad. Y también no es bueno bañarse porque entonces de nada serviría la ofrenda, según dicen ellos. Una vez fuera de la

cueva, todos nos volvimos a formar para el regreso: las madrinas y los adivinos por delante, bailando nuevamente al compás de la misma música que nos trajo a este misterioso lugar. De regreso, al pasar frente a los altares ya no hicimos reverencia; solamente rociaban aguardiente a las cuatro esquinas del altarcito de madera de jonote.

Como a las cuatro de la tarde nos encontramos a dos policías de la comunidad, ya casi a media bajada antes de llegar al río, donde nos habíamos bañado antes de subir a la cueva, los policías traían un bote grande de enchiladas y una garrafa de café, que se repartió una vez que se dio la indicación de descansar. Todos sentados en círculo, se nos fueron repartiendo las enchiladas y una tacita de café. Al terminar, seguimos caminando de regreso al pueblo. Entonces divisé en la loma de la entrada a casi toda la gente de la comunidad que se encontraba concentrada allí, esperando nuestro regreso. Ya se pintaban en el cielo los últimos rayos del sol, cuando llegamos a esa loma que llaman el Espinazo del Diablo, muy familiar a toda la gente de la región y que se llama así, por ser una pendiente muy parada, con una vereda en forma serpenteada. En ese lugar nos recibieron con collares de hoja de palo de trueno y flor de cempoalxóchitl, que nos fueron colocando en el cuello a cada uno de los que volvíamos de la peña. En medio del camino pusieron una mesa de madera no muy alta y un arco de ramas y junto a ella estaban las autoridades de la comunidad. Sobre la mesa estaba un plato con un vaso con vino, y alrededor del vaso unas galletas Marías. Todos tomamos un pequeño trago y continuamos nuestro paso saludando a la gente y a las autoridades de la mesa. Enseguida fuimos dando siete vueltas alrededor de la mesa, junto con la música y las madrinas, que no perdían su lugar en el frente, donde les correspondía ir.



Lugar conocido como el Espinazo del diablo, ya que a los dos lados del camino hay barranca y donde hay muchos accidentes al entrar o salir de la comunidad. Ayotuxtla, Texcatepec. Febrero 2008.

Al terminar las siete vueltas, nos fuimos rumbo a la loma de los siete altares. Antes quiero aclararles que el recibimiento que dan en donde está el arco de ramas y la mesa es en agradecimiento por haber ido a dejar la ofrenda en nombre del pueblo. Porque a la cueva sólo puede ir una parte de la comunidad, no todos.

Al pasarnos hacia la loma, la gente que nos recibió se fue tras nosotros. Llegando a lo alto de la loma, también nos esperaban en el altarcito de madera que está antes de entrar a la casa de Papantla, donde se encuentran los siete altares. Al cruzar nos pasaban una cera en el cuerpo. Ahí también tuvimos que dar otras siete vueltas, formando dos vallas. La gente que no fue a la peña se encontraba entre medio de las dos vallas. Juntos dimos las siete vueltas. Ya el sol se había ocultado cuando descansamos. Nos dieron de comer a todos. Ya era muy de noche. Mientras comíamos, los demás bailaban adentro, frente a los siete altares.

Después de tan larga caminata y de tantas emociones, yo quedé un poco cansado, pero los demás que también fueron, siguieron bailando hasta la madrugada. Su gran resistencia y fe me resulta algo de admirar. Así se estuvo bailando, al compás de la guitarra y el violín, nuevamente esa música que se toca en toda la ofrenda, de la que la gente dice que es la que llega al corazón. Desde que salimos del cerro, ya llevábamos tres días, arrullando las semillas,

vistiendo las figuras que representan a cada una. A unas les colocaron en el cuello un collar y sus aretes, según la clase de semilla.

El cuarto día llegó, ese día hablaría la sirena, así nos dijeron. Y ya como a la medianoche, todo quedó en completo silencio, solamente se escuchaban los grillos y el ladrar de unos perros a lo lejos. Repentinamente, don Rafael, el adivino principal, empezó a tocar la campanita de cobre y a silbar el silbatito que traía, él se encontraba frente al altar principal, en medio de los siete altares, cubierto en la parte del frente con una manta blanca. El adivino se metió debajo del altar y la madrina se acercó. La manta cubre el lugar que ocupa el adivino, porque no es bueno mirarlo a los ojos. La madrina se hinca frente al altar. Entonces una voz de mujer salió del lugar donde se ocultaba el adivino principal, diciendo un saludo, que a su vez contestó la madrina y toda la gente también. La madrina preguntó si todo lo que la gente de la comunidad había hecho estaba bien. La voz femenina contestó que no se preocupara la gente de la comunidad, que estuvieran tranquilos y que por su trabajo que fueran a realizar la cosecha sería abundante. Dijo que si a la tierra le dan, ella regresa el favor. Y con esa palabra quiso decir mucho. Porque luego siguió diciendo más palabras, pero lo que más esperaba la gente con impaciencia era sobre la siembra, lo que ya había dicho.

Cuando terminó la plática con esa persona que llaman la sirena, a la madrina la subieron a una silla. Desde allí pasó el mensaje a todos los presentes. Y sabiendo que la ofrenda había sido del agrado del dueño de la tierra, amanecieron bailando para dar por terminada la ofrenda. Le dieron las muchas gracias a don Rafael y a sus acompañantes, porque ya ellos iban a regresar a su lugar de origen; claro que después de pagarle su tiempo, aunque él dijo que "lo que gusten darme". Toda la comunidad cooperó y le entregaron su recompensa. Esa misma mañana, para finalizar, en los altares que se habían hecho en las salidas de la comunidad, que son cuatro, una rumbo a Tzicatlán, otra rumbo a Amaxac, otra rumbo a Texcatepec y la que conduce a Cerro Gordo, se enterró un pollo, vino, galletas, tortilla, pan, y se dejaron puestas varias figuras de papel. En medio de la comunidad está un altar más grande. Allí también colocaron los mismos ofrecimientos. Y con eso se dio por terminada la gran fiesta del elote, o antes llamada fiesta de la santarosa.

## BIBLIOGRAFÍA.

- ANGELES, Massimo de, *Reflexiones sobre alternativas, espacios comunales y comunidades o construir un nuevo mundo desde abajo*, En Bajo el Volcán revista del posgrado de sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1er semestre de 2003, pp. 143-167.
- BARTRA, Roger; BOEGE, Eckart; CALVO, Pilar; GUTIÉRREZ, Jorge, MARTÍNEZ Vázquez, Victor Raúl, PARÉ, Luisa, *Caciquismo y poder político en el México rural*, Editorial Siglo XXI, D. F., México, primera edición 1975, 1999.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana, Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, D. F., 1994.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, D. F., 1997. Primera reimpresión 2003.
- BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación, Los hechos esenciales entorno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, Ed. Siglo XXI, México, 2003.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco, *Diccionario de política*. Siglo XXI, México, D.F., 2000.
- BOFF, Clodovis. BOFF, Leonardo. *La pregunta esencial: ¿Cómo ser cristiano en un mundo de miseria? Apartes de Introducción a la Teología de la Liberación*, 1987. Disponible en medio electrónico: <http://www.prosperidad.org/liberar/boff1.htm>. Visitado: Noviembre 2008.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis, *Liberation theology*, Estados Unidos, Harper & Row, 1986.
- BONFIL Batalla, Guillermo, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, en "Anales de Antropología", vol. IX, Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, México, D.F., 1972, pp. 105-124.
- BOURDIEU, Pierre, *Sociología y Cultura*, ed. Grijalbo, México, 1990.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc JD., *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.
- BOURDIEU, Pierre, *Cosas Dichas, "la disolución de lo religioso"*, Editorial Gedisa, Barcelona, España. 1996. pp. 102-107.
- BOURDIEU, Pierre, *Contrafuegos, Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Ed. ANAGRAMA, Barcelona, España, 2003.

- BOURDIEU, Pierre, *Génesis y estructura del campo religioso*, en Revista *Relaciones* núm. 108, otoño 2006, vol. XXVII.
- BUBER, Martin, *Caminos de Utopía*, FCE, México, D.F., 1950, 2006.
- CARDENAL, Ernesto, *Salmos*, Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina, 1969.
- CARMONA, Fernando, MONTAÑO, Guillermo, CARRION, Jorge, AGUILAR M., Alfonso, *El milagro mexicano*, Editorial Nuestro Tiempo, D. F. México, 1ra edición 1970, 1988.
- CONCHA Malo, Miguel, GONZÁLEZ GARÍ, Oscar, SALAS Lino F., BASTIAN, Jean-Pierre, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Ed. SIGLO XXI, México, 1986.
- CORTEZ Ruiz, *Radio Huayacocotla – México*, en The Communication Initiative Network, 1995. Medio electrónico: disponible en: <http://www.comminit.com/en/node/150018/36> Visitado: Febrero 2009.
- CRUZ Gaytán, Fortino Silva, *Breve y sumario estudio de la comunidad indígena y la comunidad agraria en la nueva legislación agraria y la aplicación supletoria y analógica del PROCEDE*, en "revista de la procuraduría agraria, estudios agrarios, mayo-agosto, año 12, Número 32, México D.F. 2006.
- DE LA TORRE , Renée. *El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical*, en revista Universidad de Guadalajara. Número 24/Verano de 2002. ISBN, 14058588, Disponible en <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>. Visitado: Octubre 2008
- DÍAZ, Floriberto, *La comunalidad, forma de vida de los pueblos indios*, en RENDÓN. México, 2007
- DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Colofón S. A., México, D. F., 2000.
- DUSSEL, Enrique, *Religión*, Ed. EDICOL., Colección sociología conceptos, México, 1977.
- DUSSEL, Enrique, *Ética comunitaria*, Paulinos, Madrid, España,
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, FARESO S.A. de C.V., España, Madrid, 1992.
- ESCOBAR Ohmstede, Antonio, *Historia de los pueblos Indígenas de México, de la costa a la sierra, Las Huastecas 1750-1900*, CIESAS-INI, México, 1998.
- Fomento cultural, *La voz de los campesinos*, Disponible en medio electrónico: <http://www.sjsocial.org/fomento/proyectos/plantilla.php?texto=radio> Visitado Julio 2008.
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, Ed. Siglo XXI, México, 2002.

- FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, D.F., 1978.
- GALINIER, Jacques, *Pueblos de la sierra madre, Etnografía de la Comunidad otomí*, Serie clásicos de la antropología, Núm. 17, Instituto Nacional Indigenista-CEMCA, México, D. F., 1987.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional indigenista, México, D.F., 1990.
- GALLINO, Luciano, *Diccionario de sociología*, Siglo XXI, México, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro de las indias*, Ed. Sígueme, España, Salamanca, 1990a.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *La Verdad os hará libres*, Ediciones Sígueme, España, Salamanca. 1990b.
- GUTIÉRREZ Mejía, Irma Eugenia, *Los Caminantes de la tierra ocupada*, CONACULTA, México, D. F., 1992.
- HOEGE, Eckart, CALVO, Pilar, *Estructura política y clases sociales en una comunidad en el Valle de Mezquital*, en BARTRA, Roger, *Caciquismo y poder político en el México rural*, Editorial Siglo XXI, D. F., México, primera edición 1975, 1999.
- HORKHEIMER, Max, "La Industria Cultural, Ilustración como Engaño de Masas". En PÁEZ Díaz de Leon, Laura, *la Escuela de Frankfurt, Teoría Crítica de la Sociedad, Ensayos y Textos*. Ed. ENEPA/UNAM, México, 2001, pp. 235-276
- IRIARTE, Gregorio, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?* Ediciones Dabar, México D.F., 1993.
- Juan Pablo II, Encíclica "Redemptoris Missio" N° 51, 7 Dic., 1990.
- HICK, John. KNITTER, Paul F, "The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions", Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1987, Disponible en medio electrónico: [http://www.interreligieus.nl/literatuur/Toward\\_a\\_Pluralistic\\_Theology\\_of\\_Religions.pdf](http://www.interreligieus.nl/literatuur/Toward_a_Pluralistic_Theology_of_Religions.pdf) Visitado: noviembre 2007.
- KATER, John L Jr, *Whatever happened to liberation theology? New directions for theological reflection in latin America*, ed. BNET, disponible en medio electrónico: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3818/is\\_200110/ai\\_n8984675/](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200110/ai_n8984675/), Visitado Enero 2008.
- KRAUZE, Enrique, *Siglo de caudillos, Biografía política de México (1810-1910)*. Tusquets Editores México, S.A. de C.V., D.F., México, 1994.

- KROTZ, Esteban, *La Otredad Cultural entre utopías y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la orientación de la antropología*, FCE, México, 2002.
- KORSBAEK, Leif; ALVAREZ Fabela, Reyes Luciano, *Lengua y etnicidad: dos casos en el Estado de México*, en revista "Convergencia", mayo-agosto, año 9, número 29, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2002, pp. 181-216.
- LASTRA, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, México, D.F., 2006.
- LECHNER, Norbert, *Especificando la política*, En W. Abdala/J. J. Calanchini/G. Maciel, "Manual de Ciencia Política, Política, Estado y poder", Tomo I, Fundación de Cultura Universitaria, España, 1993.
- LEHMANN, David, *La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Ciencias Sociales, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, Núm. Especial. 2004, México, D. F., pp. 215-237.
- LÖWY, Michael, *Guerra de Dioses, religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999.
- LÖWY, Michael, *La teología de la liberación: Leonardo Boff y Frei Betto*, Brasil, 21 de Marzo 2007.
- MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI Editores, México, 2004.
- MARX, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos*, en FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, D.F., 1978.
- MASFERRER Kan, Elio, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religiosos*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Plaza y Valdez, S. A. de C. V., México, D. F., 2004.
- MORENO, Beatriz, GARRET, Gabriela, FIERRO, Ulises, *Otomíes del Valle del Mezquital*. En Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D. F., 2006.
- ORTIZ Acosta, Juan Diego, *Teología de la liberación. Vigencia de la radicalidad del compromiso cristiano*, Ponencia presentada en el Congreso de Religión, Sociedad y Política, III simposio internacional valores religiosos y derechos humanos. Del 10 al 13 de octubre del 2006, Ciudad De Querétaro, Querétaro, México.
- PALOMO Infante, María Dolores, *Instituciones religiosas y Religiosidad en la Frontera sur de México: el caso de los Tzeltales de Chiapas*. En *Pueblos y Fronteras*, Instituto de Investigaciones Antropológicas- UNAM, México, Chiapas, Noviembre 2001.

- PARÉ, Luisa, "Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México", *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, vol. XXXIV, núm. 2, abril-junio de 1972.
- PARÉ, Luisa, "Caciquismo y Estructura de Poder en la Sierra Norte de Puebla", en BARTRA, Roger; *Caciquismo y poder político en el México rural*, Editorial Siglo XXI, D. F., México, primera edición 1975, 1999.
- PINT Louis, *Pierre Bourdieu, Una antropología explicitada*, Ed. SIGLO XIX. México.
- RENDÓN, J.J., *Comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, México. 2007
- ROUX, Rhina, "Dominación, insubordinación y política, notas sobre el grito de Holloway", en Bajo el Volcán revista del posgrado de sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1er semestre de 2003, pp. 37-57.
- RITZER, George, *Teoría sociológica moderna, "Integración acción-estructura"*, Editorial MC Graw Hill, México, D.F., 2001.
- ROTH Seneff, Andrew, *Caciquismo: el pasado en el presente*, en revista Relaciones, otoño, año/vol. XXIV, Número 096, Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2003, pp, 11-15.
- SAVINO, Josefina. LÓPEZ VALVERDE, Ma. Luisa. *Economía solidaria desde los pobres*. Impretei S.A. de C.V., México D.F. 2003.
- SANTILLÁN, Laura, WOODS, Marcela, *Iglesia y cuestión social: la intervención de la Iglesia Católica en la construcción de demandas de educación, tierra y vivienda en el Gran Buenos Aires*. En Revista de Antropología vol.48 no.1 São Paulo Jan./June 2005. Disponible en medio electrónico: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012005000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012005000100007&script=sci_arttext) Visitado: junio 2007.
- SMITH, Robert c. *Los ausentes siempre presentes, comunidad transnacional, tecnología y política de membresía en el contexto de la migración México-Estados Unidos*, En Sergio ZENDEJAS y Meter de Vries (coords.) *Las disputas por el México rural*. El Colegio de Michoacán. México. 1998.
- SUÁREZ, Hugo José, *Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria*, Revista Relaciones, otoño, 2006, Vol. XXVII, número 108, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pp. 19-27.
- THOMPSON, John B, "Ideología y Cultura Moderna", *El concepto de ideología Capítulo 1*, UAM-X, México, 1998, pp. 45-182.
- TORRES Restrepo, Camilo, El "cura guerrillero" disponible en medio electrónico: <http://www.geocities.com/guerrillasenlatinoamerica/camilo.htm> Visitado: octubre 2008

- VAZQUEZ Palacios, Felipe R., *Postulados frecuentes en análisis antropológicos sobre religión*. En "Mirada Antropológica", Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Nueva Época, Número dos, Puebla, México, 2004.
- VILLA Martha y MALLIMACI, Fortunato. *Las Comunidades Eclesiales de Base y el Mundo de los Pobres en la argentina*. Disponible en medio electrónico: <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/libros/cebs.pdf> Visitado: Febrero 2008.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, D.F., 1999.
- WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Ediciones Coyoacán, México, D.F., 2004.
- WOLF, Eric R., *El campesinado y sus problemas*, En GODELIER, Maurice, "Antropología y Economía", Editorial ANAGRAMA, Barcelona, España, 1976, Pp. 260-275.
- WOLF, Eric R., *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, Argentina, 1977.
- WOLF, Eric R., *Figurar el poder, ideología de dominación y crisis*, Ed. CIESAS, México, D. F., 2001.
- WUTHNOW, Robert. DAVISON Hunter, James. BERGESEN, Albert. KURZWEIL, Edith. *Análisis Cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault y Jürgen Habermas*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Barcelona, México.
- YÉBENES Escardo, Zenia, *La liberación de los pobres de Yahvé: análisis de un sociodísea*, En Cuicuilco, "Dinámica Religiosa en México", Revista de la Escuela Nacional De Antropología e Historia, Nueva Época, Volumen 9, Número 26, septiembre-diciembre, 2002, DF., México.
- ZÁRATE Hernández, Eduardo, *Los Señores de Utopía. Etnicidad política en una comunidad Phurhépecha*, COLEGIO DE MICHOACAN/CIESAS, México, 1993.
- ZEPEDA, Alfredo, "La Fiesta de n'go doni en Ayotuxtla, Municipio de Texcatepec, Veracruz", en SERRANO Serna, Alfonso, *III Coloquio Internacional Sobre Grupos Otopames*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2006.
- ZEPEDA, Alfredo, *Derechos de los indios: la cultura*, en Revista Christus, "Pensar Globalmente... Actuar Localmente", Mayo-Junio 1997, Número 700. Disponible en medio electrónico: <http://www.sjsocial.org/crt/1997.htm> , Visitado: Junio 2009.
- SNIM, Versión 7. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, México, Disponible en Internet: [http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC\\_SNIM](http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC_SNIM)
- Comisión episcopal para indígenas, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, Editado por la conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1988.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Veracruz.  
2005, Disponible en Internet: <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/>