



---

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN**

**FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

***PLAUDIETSCHER ARBEIT. TRABAJO Y ORGANIZACIÓN  
SOCIAL: EL CASO DE LOS MENONITAS DE SALAMANCA,  
BACALAR, QUINTANA ROO***

**TESIS**

**PARA OPTAR AL TÍTULO DE  
ANTROPÓLOGA SOCIAL**

**PRESENTA:  
BR. VALERIA CRISTINA CONTRERAS HERNÁNDEZ**

**ASESOR:  
DR. LUIS AMÍLCAR VÁRGUEZ PASOS**

**MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO  
2018**



Nicolás y Katharina rumbo a la inauguración del nuevo silo (Valeria Contreras Hernández 2014)

«Yo les doy de la tierra  
todas las plantas que producen semilla  
y todos los árboles que dan fruto con semilla;  
todo esto les servirá de alimento.»  
(Génesis 1:29)

«No se amolden al mundo actual,  
sino sean transformados mediante la renovación de su mente.  
Así podrán comprobar cuál es la voluntad de Dios,  
buena, agradable y perfecta.»  
(Romanos 12:2)

## DEDICATORIA

A Celita de la Cruz Martínez, Fidelina Méndez Pérez,  
Armín Hernández Olán (+) y Maximiliano Contreras Peraza (+),  
*mis queridos abuelos.*

## AGRADECIMIENTOS

Aunque yo tomé la pluma con mis manos para escribir esta tesis, ésta no fue un trabajo individual. Por esa razón quisiera mostrar mi gratitud a quienes de forma (no tan) secundaria colaboraron para su realización.

Agradezco a mis padres, Asunción Hernández de la Cruz y Max Linder Contreras Méndez, por su gran amor incondicional, guía y apoyo en todo momento. A mis hermanas, Mashelli y Regina, por acompañarme tan amorosamente a lo largo de estos años; su amor, disciplina y compromiso me inspiran transversalmente.

Agradezco al Sr. Heinrich Schmitt y a la Sra. Anna Dyck, por acogerme en su hogar, por compartirme de sus alimentos, pensamientos, tiempo y por brindarme su amistad y apoyo durante mi estadía en Salamanca. A Nicolás, Otilia, Johann y Tina por ser tan generosos conmigo al enseñarme el mundo desde sus miradas y por tener la disposición por enseñarme *plautdietsch*. A mis grandes amigas, Helena y Katharina Hildebrand, por su invaluable amistad, y por enseñarme de forma empírica que no existen barreras lingüísticas ni culturales si se está dispuesto a aprender reconociendo al *otro*.

Agradezco al Dr. Luis Amílcar Vázquez Pasos, por su gran paciencia, disciplina y disponibilidad para asesorar esta tesis, a pesar de los contratiempos que tuve a la hora de realizarla. A mis profesores de la licenciatura en Antropología Social, por su compromiso docente para con las nuevas generaciones de antropólogos sociales críticos. Sobre todo, a la Mtra. Alma Acuña Gallareta, por hacer de sus clases joyas, y a la Mtra. Cecilia Lara Cebada, quien, además, con su lectura rigurosa enriqueció el contenido de esta tesis. Del mismo modo quisiera manifestar un especial agradecimiento a la Dra. Eugenia Iturriaga Acevedo, por su amistad y guía a lo largo de mi formación dentro de la Facultad de Ciencias Antropológicas; su compromiso con la disciplina y su labor como formadora de antropólogos sociales es admirable.

Agradezco a mis amigos y colegas estudiosos de la cultura menonita Roslyn Burns, Tiffany Dangla Pelissier y Edwin Sarabia, por compartir conmigo sus inquietudes y reflexiones en torno al tema agrario-menonita peninsular. A mis grandes amigas y compañeras de cubículo en el Centro de Investigaciones Regionales “Hideyo Noguchi”, Perla Vázquez Quintal y Alina Horta Méndez, por compartir conmigo sus enfoques que me han ayudado todo el tiempo a confrontarme y a posicionar mis ideas de forma aterrizada. A mi

gran amiga y hermana Mónica Sosa Vázquez, por permitirme acompañarnos a lo largo de nuestra formación como antropólogas sociales; gracias por todos los diálogos, los sueños, las *utopías* y las *otras formas* de mirar y de querer construir mundos más horizontales. A Ricardo Repetto, Erika Matú, Alejandro Degetau, Abraham Collí y Julián Dzul, por animarme cuando los ánimos decaen y acompañarme durante este trayecto.

No quisiera terminar sin manifestar de manera especial mi profunda gratitud al Dr. Esteban Krotz, quien ha sido indispensable para mi formación académica y personal. Agradezco el interés que tuvo con esta investigación desde el primer día que comencé a elaborarla, además de enriquecerme con su lectura rigurosa y comentarios muy precisos. Del mismo modo, agradezco la confianza que depositó en mí para colaborar en su equipo de trabajo, pero, sobre todo, por compartir conmigo de forma horizontal su mirada y sus inquietudes sobre la responsabilidad ética del quehacer sociocientífico.

A todos ustedes, *Donkeshön fe Alles.*  
(Gracias por todo)

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. Justificación.....	12
II. Metodología .....	15
III. Mi entrada a la comunidad.....	22
IV. Descripción de capítulos.....	29

## CAPÍTULO I. TRABAJO Y RELIGIÓN: UNA REVISIÓN CONCEPTUAL

Introducción.....	32
1.1 Concepciones elementales para entender el concepto de trabajo.....	33
1.1.1 Marx, Durkheim y Weber: una revisión del <i>trabajo</i> desde los clásicos.....	36
1.1.2 Trabajo como fenómeno transformador a nivel individual y colectivo.....	43
1.2 Algunas ideas sobre el concepto de religión.....	48
1.2.1 La religión en una comunidad menonita.....	51
1.3 En síntesis.....	52

## CAPÍTULO II. DE MOVIMIENTO RELIGIOSO A GRUPO ÉTNICO: UNA REVISIÓN HISTÓRICA DE LOS MENONITAS

Introducción.....	53
2.1 La Reforma Protestante y los movimientos reformistas.....	54
2.2 La insurrección de los movimientos anabaptista en la Reforma Protestante.....	57
2.3 ¿Quién fue Menno Simons? .....	61
2.4 Tipología de las agrupaciones menonitas: definiendo a los actores sociales.....	64
2.5 Movilización migratoria y la conformación de las primeras comunidades.....	70
2.6 Llegada de los menonitas a México y América Latina.....	73

## CAPÍTULO III. SALAMANCA: ETNOGRAFÍA DE UNA COMUNIDAD MENONITA

Introducción.....	77
3.1 Fundación de Salamanca.....	78

3.2 Datos censales de menonitas de Salamanca y de algunas comunidades menonitas de América Latina.....	82
3.3 Paisaje geográfico y sonoro de la comunidad.....	85
3.4 Organización espacio-territorial.....	90
3.4.1 Vivienda e infraestructura.....	94
3.4.2 Medios de transporte.....	97
3.4.3 Tiendas y silos.....	99
3.5 Organización política y ejidal.....	101
3.6 Organización religiosa.....	103
3.6.1 Iglesias de Salamanca y celebraciones religiosas.....	105
3.6.2 Domingo día religioso y de descanso.....	110
3.6.3 Funerales menonitas.....	111
3.6.4 Bautismo: el eje central de las comunidades menonitas.....	116
3.6.5 Bautizo como ritual de paso hacia la vida adulta.....	118
3.6.6 Enlaces matrimoniales y nuevas familias.....	120
3.7 Organización social.....	125
3.7.1 Servicios de salud dentro de la comunidad.....	128
3.7.2 Educación escolarizada menonita.....	131
3.7.3 La escuela como espacio de enculturación.....	136
3.8 Vestimenta menonita.....	138
3.9 <i>Plautdietsch</i> : la lengua alemana de los menonitas.....	147
3.10 Cocina menonita y los cuatro tiempos de ingesta de alimentos.....	151
3.10.1 Platos menonitas.....	157
3.11 Ustedes los <i>Mexas</i> , nosotros los <i>Dietschas</i> .....	162
3.12 Utopía y distopía: menonitas al margen de la norma.....	163
3.12.1 Orden simbólico: el pecado y las prohibiciones.....	168
3.13 En síntesis.....	171

#### CAPÍTULO IV. EL TRABAJO AGRÍCOLA MENONITA

Introducción.....	172
4.1 Situación actual del campo mexicano.....	172

4.2 Contexto agrícola quintanarroense.....	176
4.3 Trabajo agrícola en Salamanca.....	178
4.3.1 Campo agrícola como espacio de enculturación.....	180
4.3.2 División sexual y etaria del trabajo menonita.....	182
4.4.1 Actividades extra-agrícolas.....	185
4.4.2 Trabajos asalariados fuera de la comunidad.....	190
4.4.3 Ingresos económicos “no legítimos”.....	193
4.5 En síntesis.....	194

## CAPÍTULO V. REFLEXIONES FINALES

i. La agricultura como forma de resistencia.....	195
ii. Las migraciones y el desapego con un territorio.....	197
iii. El trabajo agrícola es más importante que los medios en sí.....	197
iv. La organización religiosa como coadyuvante de solidaridad económica.....	198
v. La selección de herramientas de trabajo.....	199
vi. El trabajo agrícola es indispensable para vivir en comunidad.....	200

## VI. ANEXOS

6.1 Glosario.....	202
6.2 Censo poblacional de comunidades menonitas de la Vieja Colonia en América Latina (2013).....	203
6.3 Colección fotográfica.....	205
6.4 Mi historia de vida: conociendo la pluma de quien escribe.....	215

## VII. BIBLIOGRAFÍA.....

7.1 Fuentes institucionales.....	229
----------------------------------	-----

## INTRODUCCIÓN

En México existen alrededor de 32 mil núcleos agrarios de los cuales un poco más de 29 mil son ejidos y más de 2 mil son comunidades rurales<sup>1</sup>. Este escenario del campo mexicano brinda una multiplicidad de dinámicas agrícolas –que no necesariamente son excluyentes entre sí– y abre un abanico en donde existen distintas agrupaciones que se dedican a la misma actividad productiva, pero que vivieron procesos históricos particulares que coadyuvaron a la comprensión de la realidad de forma distinta. Esto, a su vez, contribuye a la formación de estructuras ideológicas móviles que dotan de sentidos particulares a las prácticas sociales. El caso de los menonitas no queda exento de la multiplicidad de dinámicas del campo mexicano y, a pesar de que están oficialmente asentados en México, desde hace casi un siglo –desde el mes de octubre de 1922–, todavía quedan muchas interrogantes en torno a su principal labor productiva: *el trabajo agrícola*.

Si bien la representación común de las comunidades menonitas está relacionada con agrupaciones religiosas aisladas y pacíficas que construyen una mirada del mundo a través de una religiosidad que restringe prácticas “mundanas”, esto no necesariamente es así. Siguiendo este imaginario, las comunidades menonitas están conformadas por hombres y mujeres caucásicos de origen alemán, dedicados a la agricultura y ganadería con una vestimenta específica: los hombres con overoles, camisas de cuadros y sombreros de pajilla; las mujeres con vestidos floreados y sobrios debajo de la rodilla, mangas largas y pañoletas sobre la cabeza. A pesar de que esta primera imagen es parcialmente certera –es decir, solo describe elementos de la cultura material de una tipología específica de agrupaciones

---

<sup>1</sup> Véase Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (2012) “La superficie de ejidos y comunidades de México, más grande que algunos países” <<http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias-2012/abril-2012/12166/>>

menonitas– no engloba del todo el fenómeno sociohistórico y cultural que traen consigo los grupos menonitas.

Así pues, hablar de menonitas no sólo hace referencia a agricultores caucásicos que viven en comunidades aisladas y pacíficas, ya que alrededor del mundo existen distintas agrupaciones que se autodenominan menonitas por distintas razones: por credo, por pertenecer a una comunidad étnico-religiosa o por compartir una matriz histórica, y que no necesariamente tienen las características antes mencionadas. En ese sentido, existen diversos elementos de la cultura material que podrían ser analizados y discutidos en la búsqueda de significados dentro del sistema cultural menonita; sin embargo, no voy a hacer un estudio *de* menonitas, sino que a través de este escenario cultural diferente voy a pensar el trabajo agrícola y el significado que éste tiene *en* una comunidad menonita. Por esa razón, el objetivo de esta tesis es conocer desde una mirada antropológica el significado del trabajo agrícola para los miembros de la comunidad menonita Salamanca, que se encuentra ubicada en el municipio de Bacalar, Quintana Roo. Asimismo, me interesa describir aspectos culturales e históricos que condicionan fuertemente la mirada del trabajo agrícola por medio de la diferenciación religiosa, sociohistórica y cultural de las comunidades menonitas de la Vieja Colonia<sup>2</sup> en América Latina y, en este caso, la comunidad menonita Salamanca.

El título de esta tesis es un juego de palabras en *Plautdietsch* que significa “alemán bajo”, y es la lengua con la que todos los menonitas de la Vieja Colonia se comunican, mientras que *Arbeit* significa “trabajo”, de modo que *Plautdietsche Arbeit* hace referencia al “trabajo realizado por los hablantes de *plautdietsch*”. Tanto el título como los epígrafes que

---

<sup>2</sup> Más adelante, en el apartado “2.4. Tipología de los menonitas: definiendo los actores sociales”, pp. 64, explico a qué me refiero con menonitas de la Vieja Colonia como un tipo de agrupación diferente a otros grupos que también se autoadscriben como menonitas.

acompañan las primeras páginas de esta tesis fueron sugeridos y puestos a consideración de una familia menonita de Salamanca<sup>3</sup>, quienes estimaron su pertinencia ya que dan cuenta desde un punto de vista bíblico la vida, el trabajo y la organización social de los –en términos de Cañas Bottos (2005)<sup>4</sup>– *Christenvolk* (pueblo de Cristo) y la forma en la que éstos construyen su mirada, su ideología y su mundo.

Los objetivos particulares que guiaron esta tesis partieron de los siguientes cuestionamientos:

A) ¿Qué papel juega el trabajo agrícola en Salamanca?

- *Describir* las actividades laborales que realizan los menonitas
- *Observar* las divisiones sexuales y etarias del trabajo remunerado y doméstico
- *Ubicar* las áreas de trabajo de uso agrícola y no agrícola y describir las dinámicas que surgen en éstas
- *Describir* la organización del trabajo agrícola a nivel familiar y comunitario

B) ¿Qué papel juega la religión en la organización social de la comunidad?

- *Describir* la organización con base religiosa en Salamanca
- *Identificar* las funciones de los líderes religiosos y políticos
- *Observar* qué actividades están íntimamente relacionadas con quehaceres religiosos
- *Ubicar y describir* los espacios de enculturación religiosa en personas bautizadas y no bautizadas

---

<sup>3</sup> Al señor Heinrich Schmitt Klassen –quien fue el entonces gobernador de la comunidad- y a la señora Anna Dyck, a quienes les pedí permiso para vivir en Salamanca para comenzar con esta investigación.

<sup>4</sup> El antropólogo Lorenzo Cañas Bottos, en 1998, realizó su tesis de licenciatura en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires, sobre una comunidad menonita de la Vieja Colonia “La nueva esperanza” ubicada en Bolivia, cuyos elementos organizativos son semejantes a los de Salamanca.

C) ¿Qué relación tiene la religión con el trabajo agrícola?

- *Describir* si existe relación entre la religión y el trabajo agrícola
- *Identificar* los discursos religiosos se encuentran insertos en los trabajos remunerados y domésticos
- *Indagar* en los elementos discursivos religiosos que se encuentran en la enculturación doméstica y escolar por edad y sexo

## I. JUSTIFICACIÓN

En un principio, cuando comencé a plantearme este proyecto de investigación, mi interés fue conocer el tipo de sociedad a la que corresponde Salamanca. Desde una lectura durkheimiana comencé a elaborar cuestionamientos en torno a los tipos de solidaridad “orgánica” o “mecánica”, ya que debido a la similitud de funciones que desempeñan la mayoría de las familias de Salamanca, la uniformidad en su estructura de valores morales y el tipo sanciones que sufren las personas que alteran esta uniformidad comunitaria, uno pensaría que, en principio, corresponde a la solidaridad basada en similitudes o “solidaridad mecánica”. Sin embargo, consideré que esta valoración durkheimiana era demasiado polarizada, por lo que quise indagar qué elementos de la solidaridad orgánica se encuentran en la organización de Salamanca. En la búsqueda de los elementos que forman parte de estos dos tipos de solidaridad comprendí que a pesar de que los pobladores que deciden las sanciones no son especialistas en jurisprudencia, algunos pobladores varones que tienen algún cargo religioso son los que deciden si el derecho a ejercer puede ser, en términos de Durkheim, represivo o retributivo.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Durkheim en su célebre obra *De la división del trabajo social* (1973) discutió ampliamente de los tipos de solidaridad que tienen las sociedades. Por una parte, se encontraba la solidaridad “mecánica” o basada en similitudes de consciencias en

Así pues, la certeza que tuve fue que existe una base religiosa sólida que coadyuva a la homogenización ideológica y, por ende, a la cohesión social. La religión era un elemento común de las comunidades menonitas, pero también lo era el trabajo agrícola. Luego de una amplia revisión bibliográfica sobre comunidades menonitas de otros países, me percaté que el trabajo agrícola era un común denominador en las comunidades menonitas de México y países latinoamericanos como Belice, Paraguay, Bolivia y Argentina<sup>6</sup> y fue en ese momento que mis intereses cambiaron de rumbo. Con la revisión de algunos estudios sobre el trabajo agrícola y el campesinado (Wolf 1971; Chayanov 1974; Bartra 1976; Warman 2001) comprendí que el trabajo en el campo tiene distintas connotaciones que están condicionadas históricamente, es decir, aunque aparentemente distintas agrupaciones se dediquen a la misma labor productiva, esto no se traduce a que dicha actividad tenga los mismos fines, valores y/o significados. Así, la concepción del trabajo de un campesino–agricultor no es la misma que la de un menonita–agricultor. De igual forma la concepción del trabajo doméstico de una mujer, esposa de un campesino, no es la misma que la de una mujer menonita.

Esta fue la primera gran metamorfosis de mi tesis. Consideré esencial replantearme el concepto mismo de trabajo, que trajo consigo una serie de cuestionamientos que me guiaron durante mi trabajo de campo en la silenciosa comunidad Salamanca. Comencé a cuestionarme ¿qué significado tiene el trabajo agrícola para los menonitas?, ¿por qué los menonitas se dedican al trabajo en el campo y no a otros sectores como lo han hecho otros grupos campesinos?, ¿por qué el trabajo en el campo es un común denominador para las

---

donde un rasgo importante es el derecho represivo que sanciona cualquier alteración de la uniformidad de consciencias. Y la solidaridad “orgánica” en donde existe la división del trabajo social, y el derecho restitutivo busca reparar daños. Más tarde ahondaré en esta discusión. Véase “1.1.1 Marx, Durkheim y Weber: una mirada del trabajo desde los clásicos”, pp. 36.

<sup>6</sup> Algunos estudios de comunidades menonitas de México y América Latina está Cañas Bottos (2005), Morales Valderrama (2004), Ochoa Bautista y Ortega Rivas (2005), Uh Vázquez (2013) y Ruiz Quiñones (2014), además entradas en la plataforma digital *Global Anabaptist Mennonite Online*.

comunidades menonitas tanto en México como en América Latina?, ¿qué relación tiene la agricultura con la construcción axiológica del ser y hacer en el mundo?

Quizá el desconocimiento sobre las comunidades menonitas de la Vieja Colonia se deba, en buena medida, a la poca interacción de éstos con personas no menonitas, ya que la interacción entre actores puede verse limitada por cuestiones lingüísticas y tiende a reducirse solo a términos comerciales y, en algunos casos, por alguna emergencia en el sector salud. Esto ha contribuido a la mitificación de las prácticas de dichas comunidades en donde hay cuestionamientos desde elementos de la cultura material hasta cuestiones ideológicas, razón por la cual consideré importante dedicarle un capítulo a una etnografía de Salamanca.

Debo mencionar, también, que el tema agrario de las comunidades menonitas en México se ha vuelto conflictivo por ser un rostro de las políticas agroindustriales en el país, por la mecanización de los territorios y por el uso de transgénicos. Esto ha despertado una oleada mediática en contra de las comunidades menonitas, quienes son representados como “devastadores y destructores de la selva”, y considero que esto ha mutilado los posibles canales de comunicación intercultural. Por esa razón me parece indispensable conocer la multiplicidad de dinámicas agropecuarias del campo mexicano, porque sólo de esa manera podremos atender los problemas para proponer y repensar estrategias de diálogo intercultural entre los actores sociales involucrados.

Es necesario aclarar que cuando comencé a plantearme esta investigación desconocía el conflicto agrícola en la Zona de los Chenes, en Campeche –en donde hay fuerte presencia de comunidades menonitas– que dio origen a la necesaria Consulta de los Pueblos Indígenas<sup>7</sup>,

---

<sup>7</sup> Me refiero a la Consulta al Pueblo Maya sobre la siembra de soya genéticamente modificada en la Península de Yucatán. Como parte de los antecedentes está el fallo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación a favor las comunidades mayas en la Península de Yucatán (el 4 de noviembre de 2015), por lo que se suspendió el permiso que la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) le había otorgado la empresa trasnacional “Monsanto” para la siembra de soya genéticamente modificada en siete Estados del país, incluyendo a Campeche, Yucatán y Quintana

por lo que las problemáticas surgidas en torno al uso de transgénicos de las comunidades menonitas no forman parte de los fines de esta investigación. También, cabe recalcar que esta tesis no pretende ser una apología del modelo agrícola menonita, pero sí busca poner algunos elementos sobre la mesa que permitan pensar que la realidad agrícola en México va más allá de estereotipos y representaciones mediáticas de los actores. Por esa razón considero indispensable matizar cada una de las dinámicas agrícolas que son puntos de conflicto con relación a otras unidades de producción y, de alguna manera, ampliar la gama de los estudios del medio rural mexicano, sin hacer alusión a las inquietudes tecnócratas elementales que buscan industrializar el campo sin escuchar todas las voces ni ver todas las manos que participan en él.

## II. METODOLOGÍA

La información obtenida y el análisis realizado en esta investigación es el resultado de varias etapas de recopilación de datos. La primera etapa, sin tener un objetivo nítido, consistió en la búsqueda y sistematización de información sobre comunidades menonitas. Con base en información publicada en periódicos electrónicos, páginas religiosas evangélicas menonitas y artículos académicos, comencé a tener un primer panorama que me permitió condensar mi objetivo de investigación, sin embargo, ésta no se concretó hasta poco antes de hacer mi trabajo de campo. Durante la segunda etapa realicé varias visitas exploratorias a la comunidad de Salamanca que me permitió desmitificar las prácticas sociales y la cotidianidad de los menonitas. Asimismo, comencé a plantear mi metodología –en un principio enfocada

---

Roo. Véase [[url:< http://consultaindigenamaya.org/>](http://consultaindigenamaya.org/)]. Por otra parte, el titular de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente, Eduardo Bartloli Sampedro, denunció que algunas comunidades menonitas en Campeche, así como otros productores del Estado de Quintana Roo siembran semillas transgénicas de soya de forma ilegal en dichas entidades. Véase [[url:<https://www.lajornadamaya.mx/2017-08-23/Menonitas-siembran-soya-transgenica-en-Campeche>](https://www.lajornadamaya.mx/2017-08-23/Menonitas-siembran-soya-transgenica-en-Campeche)].

únicamente en métodos cualitativos— que me permitiera construir esta investigación en conjunto con los actores, mediando mi interpretación con la información que ellos me compartían durante mi estancia en la comunidad. Más tarde, consideré relevante incorporar información estadística sobre las unidades de producción agrícola en México para construir un panorama general y sobre el cual estaría inserto la comunidad menonita Salamanca. Así, comencé a recopilar información censal agropecuaria en Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) y Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente (SEDUMA) para poder mirar en abstracto la rentabilidad agropecuaria de los núcleos agrarios en Quintana Roo.

A lo largo de mi trabajo de campo realicé descripciones de la comunidad y de sus actores. Mis descripciones se volvieron más densas, en términos de Geertz (2013:21), conforme fui “aprehendiendo las estructuras conceptuales con que la gente actúa” Guber (2001). Las descripciones a modo de reportes cotidianos que registraba en mi diario de campo fueron parte fundamental para mi análisis que, con ayuda de los actores sociales involucrados, fuimos construyendo de forma escrita.<sup>8</sup> Este punto es importante, debido a que, describir el contexto sociocultural en el que me encontraba, me permitió romper y repensar algunas categorías de análisis que había discutido en mis cursos de antropología, ya que como menciona Guber “la diversidad de la experiencia humana, desafía la pretendida universalidad de los grandes paradigmas sociológicos” (Guber 2001:15). El tiempo que realicé mi trabajo

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, algunos amigos menonitas revisaron mi escritura en *plautdietsch* y algunos datos que estaba omitiendo sobre la organización de la comunidad. Les preguntaba directamente si lo escrito sobre la organización era correcto y, los que sabían leer español, leyeron los apuntes en mi computadora y corrigieron la información que consideraban que omitía, sobre todo en el “Capítulo III. Salamanca: etnografía de una comunidad menonita”, pp. 77.

de campo –oficialmente desde enero a julio de 2014– en Salamanca, me permitió mirar la multiplicidad de dinámicas étnicas, agrícolas y religiosas que forman parte de la realidad mexicana desde la segunda década del siglo XX.

Joanne Rappaport menciona que “la etnografía no puede ser reducida a un texto escrito o a un método de recolección de datos, sino que es más bien un espacio crítico de construcción teórica” (Leyva 2015:54) que, en este caso, comenzó con la experiencia empírica de “extrañeza”, como sucedió durante mi experiencia en Salamanca. Esteban Krotz, menciona al respecto dos categorías conceptuales indispensables para la pregunta antropológica “otredad” y “alteridad” –que no son sinónimos– pero están relacionados directamente con la “diferencia” y el sentimiento de “extrañeza” (Krotz 2002:57-58). Por una parte, la “otredad” se refiere a la experiencia de extrañeza que puede causar algún aspecto humano de la realidad empírica a partir de la diferencia sociocultural y/o psicológica (Krotz 2002:57). Por otro, la “alteridad” es una categoría cognitiva con la que los antropólogos miramos la realidad, es el lente teórico con el que se mira la diversidad humana y es, cito, “la categoría central de una pregunta antropológica específica” (Krotz 2002:57).

Desde mi niñez en Bacalar, los menonitas eran mi otredad, pero sólo cuando comencé a elaborarme cuestionamientos específicos desde mi disciplina comencé a reconocer a los menonitas como menciona Krotz al “otro”:

*como miembro de una comunidad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como punto nodal de una estructura permanente de comunicación, como iniciado en un universo simbólico, como participante de una forma de vida distinta de otras, como resultado y creador de un proceso histórico específico, único e irrepetible* (Krotz 2002:58-59).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Las cursivas son del autor. Y continúa: “Pero no se trata de una simple suma de un individuo y su cultura o de una cultura y sus individuos. Al otro individuo, al producto material institucional o ideal aislado de una cultura o de un individuo-en-la-comunidad siempre lo acompañará el conjunto de la otra cultura, y cada elemento individual será visto desde esta totalidad

Nunca dejé de observar –nunca se deja de observar durante el trabajo de campo–, sobre todo cuando la naturaleza de esta investigación me imposibilitó dejar las miradas de “asombro” que me provocó vivir en una comunidad con prácticas y estructuras de significación diferentes a la mía a lo largo de seis meses. Es por eso que la cultura materializada a través de edificaciones, alimentos, vestimenta y herramientas de trabajo agrícola y doméstico, utilizados en las actividades cotidianas y festividades religiosas, fue parte de la primera etapa de recopilación de información empírica. También, observar la propiedad de la acción social, como la información y las técnicas de enseñanza en las escuelas, la forma de cocinar y de organizar la mesa para la ingesta de alimentos, los espacios comunes de socialización juvenil, la organización político-religiosa de la comunidad, entre otras cosas, formaron parte de esta investigación. Aunque el punto central siempre fue conocer el significado que tiene el trabajo agrícola dentro de una agrupación que comparte estructuras de significación socialmente construidas y establecidas (Geertz 2013:26) de forma nítida y, parcialmente, homogénea.

Ahora bien, la observación es una forma común de conocer y adquirir conocimientos y antes de iniciar trabajo de campo establecí de forma escrita qué iba observar y para qué, en la búsqueda de conducir la observación de forma pertinente y útil. Durante los primeros días en Salamanca la observación que realicé fue no estructurada y no participante (Ander-Egg, 2003:40-42), esto consiste en documentar hechos de la realidad empírica sin guías de observación escritas y, del mismo modo, decidí mantenerme ajena a las actividades que se realizaban cotidianamente con la intención de irme incorporando conforme se me fuera permitido. Aunque sin duda, el paisaje cultural, geográfico y sonoro me causó asombro y

---

cultural –lo que nos significa que esté integrada sin tensiones– a vez que se le concibe como parte de ella, como su elemento constitutivo y expresión.” (Krotz 2002:59).

esto facilitó en gran medida las descripciones, que con el transcurrir de los días y al naturalizarlas, reconozco que se volvieron menos densas.

La observación mutó de no participante a participante. Me incorporé a diversas actividades dentro del área doméstica que a su vez me permitió acercarme más a los pobladores para que hubiera un reconocimiento bidireccional. Ellos querían conocer sobre mí, así como yo sobre ellos. Aún no identificaba el sistema axiológico de la comunidad, así que decidí acercarme primero al área doméstica con mujeres y niños. Colaboraba con las actividades domésticas lavando trastes, ayudaba a la preparación de alimentos y a ordeñar vacas, algunas veces recogía huevos del gallinero, alimentaba a las gallinas en sus corrales, cuidaba a los hijos de algunas compañeras de la comunidad, colocaba los platos para recibir los alimentos, entre otras cosas. Por una parte, yo quería aprender a realizar estas actividades, aprender a identificar cuando un animal está enfermo, cómo tomar a la vaca para que salga de forma abundante la leche, cómo hacer queso de hebra, cómo preparar las bolitas de harina para hacer bolillos, cómo preparar conservas de comida y galletas; pero también estas actividades me permitirían conocer la organización al interior del núcleo familiar e identificar cuáles eran los roles al interior de la casa y cuál era la participación de los niños y jóvenes en dichas actividades.

La observación nunca fue del todo estructurada. Aún en festividades religiosas, siempre había situaciones que me causaban asombro y sentía la necesidad de documentarlas de forma escrita. Así también, el guion de entrevistas que había elaborado con meses de anticipación con el fin de aplicar entrevistas estructuradas, mutó a entrevistas semi-estructuradas que eran más bien charlas informales con ideas centrales. Todas las técnicas que apliqué durante esta investigación se fueron adecuando a las situaciones, tiempos, intereses y emociones de los actores involucrados, incluyendo los míos. Esto siempre resultaba muy ameno, ya que ellos

querían saber sobre mi estilo de vida e intereses, al igual que yo sobre ellos. Así pues, las preguntas que yo realizaba, ellos también me las hacían, que, sin duda, me ayudó a cuestionar mi propio estilo de vida y a desnaturalizar mis prácticas sociales.<sup>10</sup>

Sin duda, nacer en Bacalar, Quintana Roo, y el hecho de que mis padres fuesen amigos de algunas familias menonitas, coadyuvó parcialmente mi entrada a la comunidad.<sup>11</sup> Sin embargo, pensando en la “interseccionalidad”, es decir, en las categorías biológicas y culturales que forman parte de mi identidad individual, temí que al ser una “mujer soltera de 21 años” –edad ideal para contraer matrimonio en Salamanca– “que no vive con sus padres y que vive en otra ciudad”, pudieran condicionar mi interacción, sobre todo con los hombres, quienes se dedican en su mayoría a las actividades agrícolas. Sumado a esto, mi tonalidad de piel morena –nunca percibí racismo como algunas veces se puede atribuir a las comunidades menonitas por ser una comunidad endogámica y caucásica– rompía con el escenario cotidiano de los menonitas y esto, de igual forma, creí que podría ser una limitante para no acceder ciertos espacios y/o ritualidades. Este temor acrecentó cuando comenzamos a conocernos. Me preguntaban en dónde estaba mi esposo, por qué no vivía con mis padres y a qué me dedicaba. Con esta última pregunta intenté traducir “la labor del antropólogo”, en donde me cuestionaban “¿Qué hace un antropólogo social en una comunidad?, ¿escribe historias, escribe libros?”

En un principio estos temores se volvieron, como Cumes (2015:144) menciona, un “privilegio epistémico”<sup>12</sup>, porque la capacidad de construir desde mi “desventaja” de cierta

---

<sup>10</sup> En una charla, por ejemplo, comentamos sobre el estilo de los vestidos de las comunidades menonitas y, al mismo tiempo, me cuestionaron sobre los accesorios que acompañaban mi vestimenta: “¿Por qué usas pantalón y no vestido?, ¿por qué usas perlas en las orejas y reloj?, ¿para qué necesitas ver el tiempo siempre?”, fueron algunos cuestionamientos.

<sup>11</sup> Véase apartado de “6.4 Mi historia de vida: conociendo la pluma de quien escribe”, pp. 215.

<sup>12</sup> La antropóloga Aura Cumes hace referencia en concreto al papel de las mujeres dentro de los grupos a los que pertenecen, ya que considera que las desventajas de opresión que tienen por su género les permite tener un “mirada dual”. En mi caso,

forma me permitió acceder a espacios que creí poco accesibles como, por ejemplo, interactuar de forma más próxima con las actividades cotidianas de las mujeres menonitas y los niños. Tanto que mi cotidianidad se volvió la de una mujer menonita adulta, ya que, además de ayudar a preparar pan y ordeñar a las vacas, me reunía con las mujeres después de las ceremonias religiosas y cuidaba a los hijos recién nacidos de mis amigas menonitas. Con algunas amigas jugábamos juegos de mesa mientras de forma clandestina bebíamos cerveza y hablábamos de las diferencias entre las relaciones afectivas de los *Mexas*<sup>13</sup> y los *Dietschas*.<sup>14</sup> Mi edad también fue un punto importante, porque era considerada como adulta, pero también podía acceder a espacios juveniles y al mismo tiempo podía jugar en los patios con los niños.

Me parece importante posicionar mis categorías identitarias porque sin duda condiciona la forma de generar conocimiento. Siguiendo esta línea, Aura Cumes señala:

[...] Inicialmente han sido las y los mismos subalternos quienes han demostrado que el sexo/género, la clase social, la raza/etnia y la edad, entre otras situaciones, no sólo determinan las condiciones para crear, sino que afectan el conocimiento mismo generado. Esto, por supuesto, quiebra la idea de neutralidad, parcialidad y objetividad que las ciencias se han atribuido (Cumes 2015:138).

Katharina Hildebrand y Anna Dyck –grandes amigas y traductoras– me ayudaron a construir mis primeras frases en *plautdietsch* para poder presentarme con personas que desconocían la razón de mi presencia en la comunidad, ya que en algún momento me confundieron con algún miembro de la iglesia de los Testigos de Jehová, quienes entran a Salamanca todos los fines

---

mi género me permitió acceder a espacios con mujeres y niños, a espacios domésticos y religiosos, que quizá, en buena medida, son poco accesibles para individuos masculinos externos al núcleo familiar.

<sup>13</sup> *Mexas* significa “mexicanos”. Más adelante expongo el tema de la diferenciación entre *mexas* y *dietschas* en el apartado “3.11 Ustedes los *Mexas*, nosotros los *Dietschas*”, pp. 162.

<sup>14</sup> *Dietschas* hace referencia a “alemanes” o personas de origen alemán, pero en particular a los menonitas.

de semana a pesar de tener varios intentos fallidos de evangelización. De forma que *Ekj heet Xtin, Ekj ha enuntwintig joah in Ekj well schrieven enn buch fe miene School*<sup>15</sup>, que significa “Me llamo Cristina, tengo veintiún años y quiero escribir un libro para mi escuela”, fue la primera manera torpe de presentarme con algunas familias, quienes disfrutaban cómicamente de mi acento fallido y me ayudaban a ampliar mi vocabulario de la lengua germánica. Katharina y Helena Hildebrand me presentaron con algunas familias y les explicaron con su perfectible español la razón de mi estadía en Salamanca.

### III. MI ENTRADA A LA COMUNIDAD

El primer contacto que tuve con comunidades menonitas se dio durante mi niñez en el pequeño poblado de Bacalar. Todas las mañanas el mercado de Bacalar se llenaba de carretas tiradas por caballos, que luego se convertían en puestos improvisados en donde los menonitas comercializaban frutas y verduras que ellos mismos sembraban y cosechaban en sus huertos. Algunas jóvenes menonitas, junto con sus madres, iban de casa en casa vendiendo galletas de nata, cacahuates y/o queso. Yo siempre me preguntaba ¿quiénes eran esas personas fenotípicamente diferentes a mí?, ¿por qué se visten con overoles de mezclilla, vestidos largos y sombreros elegantes?, ¿en dónde viven? Mi madre sólo me decía “son menonitas”. Hoy en día, a pesar de que son un grupo que se encuentra en constante comunicación con los demás poblados –sobre todo por cuestiones comerciales–, aún quedan estas interrogantes ¿quiénes son los menonitas?, ¿por qué están en México?

Mi entrada a Salamanca se hizo formalmente el 24 de enero de 2014, sin embargo, meses anteriores realicé visitas exploratorias para explicar las razones por las cuales estaba

---

<sup>15</sup> Agradezco enormemente a Anna Dyck por revisar mi escritura en *plautdietsch* y corregirme cada una de mis fallas tanto a la hora de hablar, pronunciar y estructurar preguntas sencillas en dicha lengua.

interesada en estar dentro de la comunidad, en un principio, por un periodo de cuatro meses (enero a mayo de 2014) para conocer el estilo de vida, religión y trabajo. Aún recuerdo, la primera vez que estuve un día completo en Salamanca, fue en el mes de julio de 2013, fui invitada por el entonces gobernador de la comunidad, el Sr. Heinrich Schmitt, para presenciar el funeral de una mujer que falleció de cáncer de mama. No sabía cómo debía ir vestida, así que sólo tomé mi mochila y un cuaderno y me dirigí a dicho evento. Mis pantalones de mezclilla y mi blusa naranja rompían con aquel escenario solemne, uniforme y silencioso. Hombres y mujeres vestidos de negro –ellas sentadas a la izquierda y ellos a la derecha– en dirección al féretro rústico de madera. Yo ocupaba una silla al final de aquella bodega de alimentos en donde se había improvisado el velatorio, en medio de miradas de extrañamiento, mismas que yo también tenía. Las horas se me hicieron eternas en medio de cuchicheos y medias sonrisas, situación que hizo que quisiera abandonar este proyecto, sin embargo, quise intentarlo una vez más.

Volví en diciembre de 2013 para dar aviso que pronto me mudaría y también para ponerme a disposición de cualquier situación que pudiera favorecer la convivencia de ambas partes, como sugerencias de vestimenta, colaboración económica para la preparación de los alimentos, entre otras cosas. Esta situación resultó muy accesible porque nunca condicionaron mi forma de vestir, me acobijaron en sus hogares y me compartieron de sus alimentos sin costo alguno, con la única condición de enseñar español a los pequeños del hogar, aunque en realidad, yo terminé por ser la alumna de los niños quienes pacientemente me enseñaron *plautdietsch*.

En enero de 2014, durante la primera semana –luego de mudarme oficialmente a Salamanca– dormí en una casa de campaña mientras se preparaba la habitación que ocuparía durante mi estadía. El paisaje sonoro compuesto por sonidos de caballos, vacas, cerdos,

gallinas y perros, y el paisaje visual y las distintas tonalidades del sorgo y maíz durante su cosecha: verde, amarillo, dorado y rojo cobrizo que se combinaba con el tono de la tierra, acapararon mi atención los primeros días. Los tractores por la mañana y los grillos por la noche. Con poca señal telefónica, mi celular sólo servía como cámara fotográfica, grabadora y lámpara para las lecturas nocturnas. Las oscuras noches sin luz eléctrica en la comunidad, mostraban la inmensidad del cielo con estrellas brillantes que se confundían con luciérnagas entre los maizales. Los olores a excremento de vaca, tierra mojada y pan recién salido del horno fueron las experiencias empíricas que me acompañaron todas las mañanas durante mi estadía en Salamanca. El proyecto preparado para cuatro meses se amplió –sugerido por la familia Schmitt Dyck– con mutuo consentimiento hasta que decidiera irme, y decidí quedarme hasta que terminó el semestre escolar. Durante ese tiempo pude presenciar algunos eventos religiosos como alianzas matrimoniales, bautizos y rituales funerarios; además, pude observar la inauguración del actual silo más grande de la comunidad.

Nunca condicionaron mi forma de vestir “occidentalizada”<sup>16</sup> ni mis pantalones de mezclilla, ni mis camisas de algodón de manga de tres cuartos, sólo cuando acudía a las ceremonias religiosas sí era indispensable utilizar mi vestido azul marino sin flores estampadas<sup>17</sup> con un *duack* negro que cubría mi castaño y abundante cabello trenzado y pantimedias que cubrían mis piernas, así como una biblia en español –que me obsequiaron antes de irme de la comunidad– en mano. Sin embargo, una mañana por sugerencia de Katharina Schmitt Dyck, una pequeña de 9 años de edad, conseguí mi primer vestido de color magenta con flores amarillas. Ella insistía emocionada que fuésemos a comprar una tela y

---

<sup>16</sup> No pretendo omitir las distintas formas de vestir en lo que geográficamente se denomina “occidente”. Más bien, me refiero a lo hegemónicamente occidental.

<sup>17</sup> Más adelante, en el apartado “3.8 Vestimenta menonita”, pp. 138, describo los distintos tipos de vestimenta por edad y sexo de los habitantes de Salamanca y el significado que tienen en ciertos espacios.

me dijo: “*Wellen du in stua gonen?, Wellen du een kjeet?*”, que significa “¿quieres ir a la tienda?, ¿quieres un vestido?”, yo asentí con la cabeza y nos dispusimos a buscar en la tienda una tela de su preferencia, junto con un sombrero blanco de ala ancha adornado con una cinta color uva que ella misma escogió. “Ahora tú [eres] Xtina [Cristina] *Kataxtina* Schmitt Dyck”, mencionó entre risas con su perfectible español. Este escenario me animó a continuar conociendo bajo condiciones parcialmente favorables en una comunidad en donde en muchas ocasiones terminaron por bromear con mi rol externo-interno, es decir, como una *Mexa* (mexicana) que estaba aprendiendo *plautdietsch* (alemán bajo) y se vestía en algunas ocasiones como una *Dietscha* (menonita).

Vivir en Salamanca implicó reorganizar mis horarios de alimentación y de inicio de actividades, que me resultó difícil la primera semana. Cuando me despertaba muy temprano, o por lo menos creía que era el horario pertinente para comenzar a documentar –alrededor de las siete de la mañana– ya se habían ingerido los alimentos matutinos y los habitantes de Salamanca ya estaban en sus espacios de trabajo: los hombres en el campo y las mujeres en los espacios domésticos. Por lo que decidí despertarme a las cinco de la mañana para comenzar a documentar desde la ventana de mi habitación –que se encontraba en un segundo piso de un taller mecánico, en una zona próxima a la iglesia, a los silos y a las tiendas principales– cómo las calles y los campos comenzaban a tomar vida laboral.

Aún recuerdo la primera noche en Salamanca, no podía dormir. Encendía y apagaba la lámpara esperando que ya fuese de día. Revisaba mi mochila para que todo estuviese en orden y así tener todo para comenzar a documentar de forma escrita al día siguiente. Los nervios se apoderaron de mí y los cuestionamientos constantes de no saber ¿cómo las personas me recibirían en sus hogares?, ¿cómo debería aproximarme sin ser invasiva?, ¿cómo [con]vivir en una comunidad como un sujeto de contraste cultural y fenotípico? y, por

supuesto, ¿cómo hacer una investigación en medio de tanto desconocimiento de la cultura menonita y de la lengua *plautdietsch*? La noche de aquél 24 de enero de 2014 se hizo eterna y las horas se alargaron más que nunca, hasta que logré conciliar el sueño alrededor de las cuatro y media de la mañana. El pequeño Nicolás Schmitt Dyck de 5 años de edad –fiel acompañante, mi primer amigo en Salamanca y gran maestro de *plautdietsch*– me despertó con el ruido de su triciclo girando alrededor de mi casa de campaña. “¡Ya son las 9 de la mañana!”, me reclamé. Salí de la tienda con el rostro casi muerto y con mucha vergüenza por despertarme el primer día de trabajo de campo a esa hora. “¿Por qué me desperté a esa hora y el primer día?”, me decía enojada mientras me dirigía rumbo al baño para lavarme el rostro, cepillarme los dientes y así ocultar mi rostro desvelado y amarillento.

Me invitaron a tomar el desayuno a pesar de que éste se había ingerido tres horas antes. Con pena en el rostro tomé una taza de café y un trozo de pan con mantequilla. Nicolás se sentó conmigo mientras me observaba fijamente con sus grandes ojos azules que exclamaban muchas preguntas en su rostro, mismas que yo también tenía. Luego comenzó a señalar objetos de la mesa y a mencionar su nombre en *plautdietsch*, esperando que yo las repitiera. –“Esto *Malkj*”, mencionó señalando con su dedo índice un vaso con leche; –“¿Malch?”, repetí tratando de imitar la pronunciación. Lo mismo ocurrió con un vaso con agua y con mi taza de café –“esto *Wota*, esto *Koffe*”. Respondí, –“¿vuta?, ¿cofe?”. Hice lo mismo, pero en español, y así comencé a aprender algunas palabras en *plautdietsch* que con el tiempo se convirtieron en preguntas sencillas y más tarde en frases. Con ayuda de su madre, Anna Dyck, y las hermanas Katharina y Helena Hildebrand, aprender *plautdietsch* a lo largo de seis meses resultó más sencillo.

Durante la segunda semana llegó una mujer con su pequeño hijo a la casa de la familia Schmitt Dyck, estacionó su carreta en la parte delantera de la casa y preguntó por mí. La

señora Anna me llamó y me dijo que alguien está afuera esperando hablar conmigo, yo no conocía a nadie de la comunidad y no sabía quién podría preguntar por mí en las primeras semanas. Era una mujer joven de 24 años llamada Helena Hildebrand. Salí de la casa extrañada y me preguntó “¿hablas español?”, asentí con la cabeza, “¿quieres ir a mi casa?, ¿quieres quedarte unos días en mi casa?”, continuó. Sí, le contesté extrañada. No sabía su nombre ni cuál era el motivo de su amable visita y mucho menos la invitación para quedarme en su casa unos días. Le comenté a la Sra. Anna y al Sr. Heinrich si podía ir a casa de Helena y tomé mi maleta. Me comentó brevemente durante el trayecto a su casa que su esposo trabajaba con *Mexas* durante la semana, razón por la cual quería aprender español. Añadió que conocía a varias *Mexas* que han ido Salamanca con la misma intención que yo –a escribir libros– y quería que le contara sobre mí y sobre lo que estaba escribiendo. Más tarde, durante esa misma semana conocí a su hermana mayor Katharina Hildebrand, una mujer cuyo dominio del español me impactó. Ambas me acogieron en sus hogares y me presentaron con varias familias de Salamanca explicándoles en *plautdietsch* lo que yo no podía explicar, me brindaron genuinamente su amistad, y me enseñaron *plautdietsch* en medio de risas y burlas por mis constantes fallas de pronunciación.

Nicolás y sus hermanas, Otilia y Katharina, también me enseñaron lúdicamente la lengua germánica y generaron un espacio cómodo en donde yo sentía cada día más confianza de aprender la lengua, así como de movilizarme dentro de la comunidad. Me mostraban sus dedos y señalaban uno por uno los números en *plautdietsch* y en *huachdietsch*. Cada mañana, luego de tomar el desayuno, salíamos a alimentar a las gallinas y me decían cómo se nombraban los animales en dicha lengua, lo mismo ocurrió con las frutas, con los alimentos y con las semillas, –“*Pieet* caballo”, “*Han* gallina”, “*Hunt* perro” y “*Ei* huevo”. Yo me repetía

todos los días ignorando mi pésima pronunciación –“Píet es caballo, Jan es gallina, Jont es perro y Oi es huevo”.

Una mañana desperté enferma. Amanecí con fiebre y no bajé a tomar el desayuno como de costumbre, hasta un rato después. El pequeño Nicolás tomó como rutina ir a mi habitación cada mañana para invitarme a tomar el desayuno con él y para enseñarme algunas nuevas palabras en *plautdietsch*, y justo ese día, al percatarse que no bajé a tomar el desayuno, decidió compartirme una porción de su licuado de avena que había tomado hasta la mitad, acompañado con un trozo de su bolillo con mermelada de ciruela que su madre preparaba. Este gesto de calidez me hizo pensar que mi experiencia durante mi trabajo de campo resultó confortable gracias a la disposición de los pequeños para compartirme su tiempo, su cultura, sus alimentos y por enseñarme a hablar su lengua y así, de alguna manera, pudiésemos aprendernos sin que necesitásemos traductores de español-*plautdietsch*. Quizás los resultados de esta tesis fueron, en buena medida, gracias a la participación de mis grandes maestros de *plautdietsch*: los niños.



Imagen 1. Mis primeros maestros de *plautdietsch* (Valeria Contreras Hernández 2015)

#### **IV. DESCRIPCIÓN DE LOS CAPÍTULOS**

Esta tesis está estructurada en cinco capítulos que fueron organizados de la siguiente manera. En el capítulo 1. “Trabajo y religión: una revisión conceptual”, expuse las categorías de análisis que le permitirán al lector entender la perspectiva desde la que se está abordando esta tesis, en éste enfatizo los conceptos “trabajo” y “religión”. Comencé la discusión definiendo qué es el trabajo y cómo ha sido abordado desde los tres grandes clásicos de la teoría social Max, Durkheim y Weber; más tarde discutí por qué el trabajo es un fenómeno transformador a nivel individual y colectivo. Por otra parte, decidí incorporar el concepto de “religión” ya que las comunidades menonitas comenzaron como un movimiento religioso que siglos posteriores se convirtió en una comunidad étnico-religiosa y, sin duda, la religión condicionó y sigue condicionando en gran parte de las estructuras de significación de la realidad de los menonitas y, por ende, la organización social.

En el capítulo 2. “De movimiento religioso a grupo étnico: una revisión histórica de los menonitas”, expuse un panorama general de la insurrección del movimiento menonita durante la Reforma Protestante, que más tarde dio lugar al surgimiento de las primeras comunidades étnico-religiosas durante el siglo XVII en Rusia. Seguido de esto, me interesó hacer un repaso de las migraciones menonitas en Europa y Asia, para, finalmente, entrar al continente americano en el siglo XIX. En uno de los apartados describí cómo los menonitas entraron a México y las razones por las cuales gozan de algunos privilegios como comunidad en nuestro país. Así pues, una de las intenciones de este capítulo es comprender cómo surgen las comunidades menonitas y qué elementos han perseguido como comunidad desde su surgimiento.

En el capítulo 3. “Salamanca: etnografía de una comunidad menonita”, realicé una etnografía de Salamanca con la información recopilada durante mi trabajo de campo.

Comencé describiendo la fundación de Salamanca y los distintos tipos de organización al interior de la comunidad (religiosa, política y social), para después describir la infraestructura, vivienda y transporte en Salamanca. De igual forma hago mención de algunas ritualidades de suma importancia como los bautizos, matrimonios y funerales dentro de la comunidad. Algunos elementos de la cultura material también se encuentran presentes en este capítulo tal como la vestimenta, los alimentos, la lengua y la educación escolarizada. Finalizo el capítulo haciendo una reflexión sobre algunos elementos dentro de la comunidad que rompen la homogeneidad ideológica y, a su vez, podrían romper con el ideal de comunidad cristiana. Así pues, una de las intenciones de este capítulo es que las personas – no especializadas en las ciencias sociales–, pero que se encuentren interesadas en el tema, puedan acercarse a (re)conocer otras culturas que forman parte de nuestro contexto peninsular.

En el capítulo 4. “El trabajo agrícola menonita”, expuse un panorama general de la situación agraria de México, para después aterrizar mi mirada en el papel de los menonitas en Quintana Roo y, más tarde, Salamanca. En este capítulo también expuse los trabajos que se realizan en Salamanca y la organización etaria y sexual del trabajo agrícola y doméstico. Sin embargo, en algunos casos los menonitas no trabajan dentro de la comunidad y salen en busca de empleos que puedan brindarles salarios fijos semanal o quincenalmente, pese a que es una situación puede causar incomodidad para los líderes religiosos de la comunidad.

En el capítulo 5. “Reflexiones finales” por medio de seis ejes de discusión esboqué elementos centrales para entender el significado que los menonitas de Salamanca le atribuyen al trabajo agrícola. También en un sexto apartado anexé un glosario *plautdietsch*-español, con las palabras que utilicé al redactar esta tesis y parte del vocabulario que aprendí en Salamanca. Del mismo modo se encuentra adjunto un Censo Poblacional realizado a finales

del 2013 por varias comunidades menonitas de países latinoamericanos, en donde también se encuentra Salamanca. Expuse, también, una colección de fotografías que tomé en Salamanca, además de las que ilustran mis descripciones en el escrito. Por último, escribí un apartado “Mi historia de vida: conociendo la pluma de quien escribe” y comenté algunos momentos clave de mi historia de vida que fueron indispensables para elegir este tema de investigación y algunos retos a los que me enfrenté como antropóloga social en formación.

# **CAPÍTULO I**

## **TRABAJO Y RELIGIÓN: UNA REVISIÓN CONCEPTUAL**

### **INTRODUCCIÓN**

Esta tesis se encuentra en las coordenadas de trabajo y religión. A lo largo de la revisión bibliográfica con relación al concepto de “trabajo” encontré muchas acepciones que no se encontraban en la misma dirección en la que me interesaba ampliar mi discusión de trabajo. Así pues, decidí comenzar retomando algunas connotaciones que ha tenido “el trabajo” a lo largo de la historia, del mismo modo retomé definiciones de diccionarios de filosofía, antropología y economía para ampliar la discusión. Después, retomé la postura de tres clásicos de las ciencias sociales Carlos Marx, Emilio Durkheim y Max Weber. A pesar de que las lecturas de estos clásicos no están enfocadas en sociedades con las características como la de los menonitas, me resulta importante retomarlas por ser figuras relevantes dentro de la historia de las ciencias sociales y porque dentro de sus obras resaltan elementos importantes para pensar el “trabajo” y la “organización social”.

El concepto de religión, por otra parte, me pareció clave para entender la organización social porque, como mencioné anteriormente, los menonitas comenzaron como un movimiento religioso en el siglo XVI y las estructuras de dotan de sentido sus prácticas sociales tienen –no de forma exclusiva– una base religiosa y esto condiciona en gran medida las percepciones de los actores y su organización social. Entonces, a lo largo de esta discusión no se encontrará un análisis religioso de los menonitas, sino más bien, la discusión se enfoca en la función de la religión en una sociedad menonita y cómo es un factor condicionante en la construcción de representaciones de la realidad.

## 1.1 CONCEPCIONES ELEMENTALES PARA ENTENDER EL CONCEPTO DE TRABAJO

Etimológicamente la palabra “trabajo” proviene del vocablo latín *tripalium*, que era una herramienta de tres puntas utilizada para sujetar animales al momento de herrarlos. Esta herramienta, del mismo modo, se usaba como instrumento de tortura para los esclavos, de esta palabra también proviene *tripaliare*, que significa tortura (Ferrater Mora 1979a:3292). Esta definición puede asociarse a las concepciones que ha tenido el trabajo a lo largo de la historia; por ejemplo, en la antigüedad clásica, el trabajo era concebido como algo que degradaba a las personas y las hacía inferiores, ya que el trabajo manual era algo no deseado y menospreciado a diferencia de la vida contemplativa (Ferrater Mora 1979a:3292). Ahora bien, es importante tomar en cuenta que las concepciones sobre el trabajo cambian según el contexto sociocultural e ideológico de cada época o región<sup>18</sup>; por ejemplo, para los griegos, el acto de producir es inferior al acto de gozar porque el ocio es considerado más noble que el trabajo (Ochoa Godoy 1993:130). Sin embargo, durante la Edad Media el trabajo ya no sólo era un medio para dominar la voluntad, sino que es una actividad concreta que tiene como resultado un producto material, además de ser la base de toda la vida humana. (Ochoa Godoy 1993:132-133).

Algunos enfoques economicistas sugieren al trabajo como un “...esfuerzo físico y mental del hombre orientado hacia la producción. Es remunerado con el salario, pero en ocasiones es gratificante por sí mismo” (Ricossa 2002:589). Esta perspectiva ha permeado los estudios del trabajo que en su mayoría parten de que el trabajo es una actividad u ocupación que tiene como consecuencia producir para recibir un salario, desde una dinámica

---

<sup>18</sup> También es importante tomar en cuenta que algunos conceptos como “labor”, “ocupación”, “faena” y/o demás palabras que pueden utilizarse en la lengua española como sinónimos de “trabajo”, pueden tener distintos significados etimológicos según cada región lingüística.

piramidal asalariada en donde los trabajadores son supervisados y evaluados (De la Garza Toledo 2011:13).

Sin embargo, el trabajo además que ser una actividad humana específica que supone flujos económicos para la supervivencia del ser biológico y social, se enmarca dentro de un contexto sociocultural que implica procesos de selección elementos y significados. Así, el trabajo en sí mismo no sólo se puede reducir a las actividades económicas en donde existe un intercambio entre fuerza de trabajo por bienes materiales o dinero, es decir, si el trabajo se redujera a una actividad económica, por ejemplo, ¿por qué los menonitas de Salamanca no se emplean en otros lugares fuera de la comunidad que les permita tener mayores ingresos económicos?

Federico Engels, en su célebre ensayo *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* [1876], comienza con el siguiente párrafo:

El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía Política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre. (Engels 1974 [1876]: 66)

Para Engels el trabajo es la principal actividad que desemboca en varios estímulos sociales, biológicos y psicológicos –al igual que la palabra articulada–, mismos que hacen diferenciarnos de otras especies. Como especie, los humanos compartimos características de supervivencia, mismas que se van adaptando de forma racional al entorno geográfico en donde nos desenvolvemos (Engels 1974[1876]:70). Los animales y los humanos –en tanto seres biológicos– utilizamos la naturaleza y la modificamos por el simple hecho de pertenecer a ella, sin embargo, la especie humana busca dominar la naturaleza de forma racional por

medio de las manos, que no sólo son “órganos de trabajo, sino también son productos de él” (Engels 1974:68, 75). Es decir, el trabajo manual es un elemento indispensable para lograr el “dominio de la naturaleza” y, en su desarrollo, genera interdependencia, co-labor y, forzosamente, la necesidad ineluctable de vivir en grupo y crear sociedad (Engels 1974:69).

El trabajo también coadyuva a un sistema de organización que tiene como resultado objetos materiales que la sociedad necesita para la interacción con el mundo social y natural (Applebaum 1992:400) y, a diferencia de otras especies, los individuos como seres sociales necesitamos instrumentos para interactuar con la naturaleza para nuestra supervivencia. Así pues, en términos generales, el trabajo es la actividad física y mental que realiza el ser humano (Applebaum 2000:515), es un elemento central en la vida social porque esta actividad permite crear cultura material por medio de la transformación del hombre y de la naturaleza misma.

El sociólogo Herbert Marcuse mira al trabajo como un *hacer* del hombre y que a su vez le permite *ser* en el mundo social (Marcuse 1970:16). En el primer capítulo de la *Ética de la revolución* (1970) menciona que:

El trabajo es, en cada caso, lo que cada personalidad individual se propone como realización de su determinación infinita, en el cual la personalidad se apropia el contenido del mundo exterior para obligarle así a formar parte de su propio mundo interior (Marcuse 1970:15).

Esta postura resulta interesante ya que sugiere que existe una apropiación y significación de las actividades productivas de los individuos para hacerlas parte de su mundo subjetivo. Es un diálogo constante entre la actividad laboral tangible, en donde se “produce”, “hace” y/o “transforma” en un espacio laboral, y el significado que éstos le añaden al realizar dichas actividades. Ochoa Godoy (1993) menciona que el trabajo, por lo general, suele mirarse casi

de forma exclusiva elementos extrínsecos como el rendimiento económico y la productividad material; sin embargo, los elementos intrínsecos son importantes y no están tan presentes como, por ejemplo, el perfeccionamiento espiritual que hace que el trabajador *sea más*, y no sólo tenga más (Ochoa Godoy 1993:224).

### **1.1.3 MARX, DURKHEIM Y WEBER: UNA REVISIÓN DEL *TRABAJO* DESDE LOS CLÁSICOS**

Los tres grandes clásicos de las ciencias sociales nos hablan de sociedades diferentes y contextos históricos particulares que quizá poco se acercan a comprender las dinámicas del trabajo agrícola de una comunidad menonita. Sin el afán de forzar esta lectura para que den cuenta del significado del trabajo agrícola de los menonitas, ni reducir sus grandes obras en unas cuantas cuartillas, consideré esencial rescatar algunas ideas de sus tesis centrales porque, a pesar de que se aproximan de forma diferente *el trabajo*, refuerzan la idea de que es un fenómeno que trae consigo cuestiones ideológico-políticas, religiosas y culturales. Y es ahí en donde me interesa llegar. Comenzaré la lectura de forma cronológica.

Carlos Marx –alimentado de las inquietudes de la Economía Política Clásica– estuvo ampliamente interesado en el trabajo de la clase obrera como mercancía que se vende a la clase burguesa. El “trabajo” no es más que “fuerza de trabajo” cosificada en mercancía que se vende o alquila a cambio de un precio o salario por cada jornada laboral. Por lo tanto, las mercancías que resulten de esta jornada laboral encierran en sí mismas el tiempo socialmente necesario para producir, la fuerza de trabajo del obrero, las herramientas del trabajo y materia prima transformada (Marx 1980[1891]:76).

Marx estuvo interesado en visibilizar cómo el modo de producción capitalista condiciona los procesos de la vida social, política y económica de la clase proletaria que les

genera alienación. Hay que acotar que Marx se refería a un grupo determinado, a la clase obrera de finales de siglo XIX que, al no ser los dueños de los medios de producción, son únicamente dueños de su cuerpo, brazos, piernas, energía y vitalidad, que comercializan para sobrevivir, por lo que el trabajo del obrero es un medio para sobrevivir. En sus palabras “el obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es mercancía que ha adjudicado a un tercero” (Marx 1980[1891]:78). Mientras que la clase burguesa, quienes son los que poseen los medios de producción, tienen el capital para invertir en la materia prima, en las herramientas necesarias para la labor y para pagar por la “fuerza de trabajo” de la clase proletaria. Estos últimos sólo tienen la fuerza de trabajo que mercantilizan y venden, por lo que las mercancías son el resultado de la fuerza de trabajo del proletariado y los medios de producción de la clase burguesa. Es decir, el trabajo humano – que en sí es una mercancía– se cristaliza en objetos que se mercantilizan por el capital.

El caso de los menonitas no se adecúa a esta lectura, ya que estos actores son los que deciden la intensidad de trabajo que realizan todos los días, a sabiendas que mientras más amplia sea la jornada laboral, más ingresos económicos pueden obtener. Son dueños de la materia prima, de las herramientas de trabajo y de su fuerza de producción, por lo que las tesis de Marx no nos sirven para observar las luchas de clases entre proletarios y burgueses.

El sociólogo Emilio Durkheim en su célebre obra *De la división social del trabajo* (1973) –publicada en 1893 a modo de tesis doctoral–, se preguntaba a qué necesidad moral corresponde la división del trabajo. Por una parte, es fácil responder la pregunta argumentando que está relacionada con el aumento de la fuerza productiva y la habilidad del trabajador (Durkheim 1973:50) y esto se vincula con un rendimiento económico mayor, ya que a mayor especialización mayor interdependencia entre las personas y mayor rentabilidad en el trabajo. Sin embargo, Durkheim sugiere que la división del trabajo social es más

compleja que pensarla sólo en términos económicos, aunque lo cierto de esto, es que de la división de las funciones sí coadyuva a un tipo de solidaridad. Ahora bien, la solidaridad social es un fenómeno moral (Durkheim 1973:61) y la moral es el mínimo indispensable que necesitan las sociedades para funcionar (Durkheim 1973:51). Pero no todas las sociedades funcionan de la misma manera, por lo que Durkheim hace una distinción entre las “sociedades primitivas” cuya solidaridad está alimentada por la similitud de conciencias y las “sociedades complejas” que se basan en la división del trabajo. Ambos tipos de sociedades tienen leyes civiles que son una reproducción de las formas principales de solidaridad social (Durkheim 1973:64), cuya tarea es prescribir obligaciones y definir sanciones (Durkheim 1973:70).

Por una parte, las sociedades primitivas con similitud de conciencias, tienen un tipo de “solidaridad mecánica” –apunta Durkheim–, cuya colectividad tiene un “derecho represivo” que busca defender la conciencia común por medio de hacer respetar las creencias, las tradiciones y las prácticas colectivas (Durkheim 1973:77). Este derecho represivo está acreditado por la mayoría de los individuos que sientan que su sistema de valores morales colectivos ha sido amenazado. Por otro lado, las “sociedades complejas” basadas en la “solidaridad orgánica” tienen relaciones sociales más diversas y esto se vuelve a los individuos más solidarios entre sí (1973:61), pero estas relaciones están condicionadas por las reglas jurídicas que vuelven más nítida y estable la vida social (1973:61). Éstas tienen un “derecho restitutivo”, cuya sanción recae en órganos especializados que se encargan de restituir a quienes atentan contra el orden social, sin que la colectividad tome en sus manos el papel de juez ni dicten sentencia a los que resulten sancionados.

Quizá para Durkheim las comunidades menonitas podrían enmarcarse en el tipo de “solidaridad mecánica” basada en la similitud de conciencias. La interdependencia entre los

individuos resultaría menos compleja porque no existen “especialización de funciones” pero sí existen funciones especiales. Los cargos políticos y religiosos<sup>19</sup>, por ejemplo –a pesar de no gozar de privilegios económicos como tal, sólo morales– son los encargados de impartir justicia y de salvaguardar la moral religiosa a nivel comunitario. Además, las formas de asociación comunitaria están condicionadas por la ética cristiana que ha coadyuvado a un tipo de solidaridad y a la necesidad de vivir en comunidad. Esta situación es interesante, porque al interior de la comunidad no existen especialización de funciones como tal, ya que la mayoría de los individuos se dedican a la misma actividad económicamente productiva – que es la agricultura y actividades relacionadas con el campo–. Sin embargo, parte de las funciones especiales que coadyuvan a la solidaridad se encuentra la *Eltesta* (obispo) y los *Prädjasch* (predicadores) que son puestos religiosos inamovibles que gozan todas las comunidades menonitas de la Vieja Colonia, que a pesar de que no son funciones materialmente indispensables<sup>20</sup>, sí lo son simbólicamente para la vida religiosa. Es decir, la ética religiosa es el elemento clave de vivir y permanecer dentro de una comunidad.

El sociólogo Max Weber analizó cómo el *ethos* religioso de algunas confesiones protestantes –como la ética del ascetismo calvinista y la idea de predestinación– coadyuvó a la racionalización de las actividades productivas de los miembros de las iglesias reformadas. Max Weber expuso ampliamente –en dos ensayos [en 1904 y 1906] que finalmente se convertirían en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*– cómo la ética religiosa de los calvinistas y pietistas se adecuaron a una racionalización económica adecuada a una mentalidad capitalista. Aunque bien, se enfoca en los calvinistas y pietistas y sólo hizo

---

<sup>19</sup> Véase el apartado “3.5 Organización política y ejidal”, pp. 101 y “3.6 Organización religiosa”, pp. 103.

<sup>20</sup> Con materialmente indispensables me refiero a las funciones que podría desempeñar un médico, un carnicero, un zapatero, etcétera. Es decir, funciones que abastecen las necesidades básicas de supervivencia biológica de un individuo.

mención de las agrupaciones menonitas en cuatro ocasiones<sup>21</sup>, me resulta indispensable esta lectura por la matriz histórica y los elementos éticos e ideológicos compartidos entre los movimientos religiosos surgidos durante la reforma protestante.

La “predestinación”, es decir, la idea de que Dios elige anticipadamente a los “salvados” y “pecadores”, impactó de forma directa en la ética profesional-laboral de los miembros de las confesiones mencionadas. Las iglesias reformadas al romper con la “compra de indulgencias” y la figura sacerdotal que “absuelve pecados” propios del catolicismo, optaron por una sistematización de conductas religiosas para llevar el control de su “estado de gracia” (Weber 2006:72-73,79). La conducta y la moral religiosa ya no significaba cumplir los deberes que la jerarquía católica imponía, sino más bien, la aspiración de pureza comenzó a cuestionarse en el comportamiento cotidiano, con la familia y con los miembros de la comunidad (Weber 2006:92). Los cristianos que se consideraban así por convicción, deberían de corresponder con amor a su prójimo por medio de la “gracia con la que Dios lo distinguió”,

---

<sup>21</sup> A lo largo de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber menciona en cuatro ocasiones a los grupos menonitas para ejemplificar cómo éstas, al igual que los cuáqueros y otras “sectas bautistas” rechazan la violencia, la vida ostentosa y las prácticas “mundanas” en una búsqueda de ser una fiel iglesia de Cristo por medio del “alejamiento del mundo” y la forma en la que esta situación contribuyó en buena medida al crecimiento económico y el espíritu comercial de dichas agrupaciones. Cito: “Hay algo más digno de mencionarse: el nexo evidente entre la detallada norma religiosa de la vida y el desenvolvimiento más agudo del espíritu comercial, muy particularmente en la mayor parte de las sectas en las cuales el llamado “aleja miento del mundo” les es tan propio como la abundancia; y aquí debemos mencionar, muy particularmente, a los cuáqueros y menonitas. Y así como aquéllos jugaron su papel en Inglaterra y Norteamérica, fueran los menonitas quienes lo representaron en Alemania y los Países Bajos, siendo un caso insólito que en la Prusia oriental el propio Federico Guillermo I los considerase como factores imprescindibles del avance de la industria, no obstante haberse negado, rotundamente, al servicio militar (Weber 1976:26-27). Otro momento en donde se menciona a los grupos menonitas y, en particular a la participación de Menno Simons, es en la página 90 y 91, cito: “Cerca del calvinismo encontramos el movimiento bautizante, segundo en importancia representativa del ascetismo protestante y la secta de los bautistas, menonitas y principalmente cuáqueros, surgidas en su seno, al correr de los siglos XVI y XVII, ya sea de manera directa o bien debido a la elección de las respectivas ideas de religión aceptadas en cuanto a la forma. La ética de estos conjuntos está enlazada con principios religiosos substancialmente heterogéneos inherentes de la doctrina reformada” (Weber 1976:90). Otra cita es “Pongamos como ejemplo la secta a la cual su fundador Menno Simons dio unas bases doctrinales relativamente homogéneas en su *fondamentboek* (1539), cuya aspiración era ser, al igual que las demás sectas bautizantes, la indestructible Iglesia verdadera de Cristo, pues, como Él, ha sido señalados directamente por Dios. El resultado de esta doctrina, para las incipientes comunidades bautizantes, fue un riguroso alejamiento del “mundo”, es decir, eludir con la gente mundana cualquier roce que rebasara de lo justamente necesario, asimismo, el centro dominante de una severa bibliocracia, como modelo ejemplar de vida; y en tanto que este espíritu prevaleció, nunca se desistió de esta separación del mundo que dio carácter al movimiento (Weber 1976:91). Por último, sobre el alejamiento del mundo, cito: “El rechazo (juzzgado antes que nada como obligación piadosa, efecto del alejamiento del mundo) a los puestos públicos, casi del todo estable en los menonitas y cuáqueros, por su repulsión a coger un arma y prestar juramento, que los desacredita para ejercer dichos puestos.” (Weber 1976:94)

porque no sólo se encuentran sujetos a su cuerpo sino también a su comunidad (Weber 2006:136). La religiosidad práctica fue el medio para encontrar un estado de gracia, ya sea como “recipiente” o como “instrumento” del poder divino; los primeros inclinados hacia un sentimiento místico, mientras que los segundos entrarían en la búsqueda de la gracia por medio del “ascetismo” (Weber 2006:72-73).

Así, el “ascetismo”, que se refiere a la ética de la vida austera y al desapego con el uso irracional de la riqueza (Weber 2006:107), colocó tanto a los calvinistas y –por la similitud de condiciones, me atrevo a decir– a los menonitas en una situación de enfoque racional del trabajo tanto individual como colectivo. Para Weber, el trabajo es el medio ascético más antiguo y acreditado por las iglesias de occidente, además, es una forma en la que las personas pueden prevenir las tentaciones, dudas y ansiedades religiosas (Weber 2006:99). También, es bien sabido que para las órdenes monásticas el trabajo era un medio de formación tanto para el alma como para el cuerpo (Ochoa Godoy 1993:132). Tomás de Aquino<sup>22</sup> –en la misma dirección, pero tres siglos antes de la insurrección de los movimientos anabaptistas– comulgaba con la idea de que el trabajo “ahuyenta al enemigo del alma, libra de la pereza, es un arma contra las pasiones; además, el trabajo manual es un medio de disciplina que pacifica” (citado en Ochoa Godoy 1993:134). Es decir, el trabajo tiene una antigua base ascética y no sólo es una actividad, sino también es un factor mediante el cual el individuo logra dominar su cuerpo y busca empatizar con una vida en gracia divina (Weber 2006:136).

En el caso de los jóvenes pietistas con una formación religiosa, Weber, observó que ésta, del mismo modo, derivaba a una enseñanza económica sólida por el vehemente propósito de cumplir con la obligación del trabajo, que implica medida y la firmeza del

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino fue un teólogo y filósofo católico nacido en Italia y perteneció a la Orden de los Predicadores (1224-1274).

dominio del cuerpo y mente, así como la búsqueda del estado de gracia; sin duda estos elementos coadyuvaron a la capacidad del buen rendimiento del trabajo y a la genuina intención económica de computar ganancia y cuantía (Weber 2006:38-39).

Si bien, no todas las iglesias reformadas dieron pie a la construcción de las llamadas comunidades “alejadas del mundo”, el caso de los menonitas y los cuáqueros sí lo fueron y tuvieron, del mismo modo, un buen desenvolvimiento del espíritu comercial por las normas religiosas que decidieron adoptar. Weber menciona que “fueron los menonitas quienes fueron considerados [en Alemania y Países Bajos] como factores imprescindibles del avance de la industria, no obstante haberse negado, rotundamente, al servicio militar” (Weber 2006:27). Es decir, en ambos casos el dominio de la mente y el cuerpo, así como el adiestramiento que conlleva un trabajo-labor en medio de un ambiente religioso contribuyó enormemente a potencializar un espíritu capitalista.

El hecho de estar alejado interiormente del mundo y de todo lo que concierne a él, así como la entrega total a Dios, al que oímos en nuestra conciencia, eran pruebas evidentes de una regeneración factible, y el comportamiento adecuado era, en consecuencia, condición necesaria para la bienaventuranza perseguida, que, de hecho, resultaba inalcanzable. Puesto que era sólo un don por la gracia divina, y únicamente podía considerarse regenerado aquel que vivía en paz con su conciencia (Weber 2006:93).

El trabajo es una actividad compatible con la vida religiosa porque “es una donación que la Providencia le ha otorgado [a las personas]”, por lo tanto, el trabajo profesional resulta ser una misión impuesta al hombre quien debe allanarse sin más (Weber 2006:53). Además, trae consigo una finalidad vital para la supervivencia biológica y sociocultural, ya que responde –según Weber– al principio paulino “aquel que no trabaja no come” (Weber 2006:99).

En suma, en el caso de los menonitas de Salamanca, son dueños de sus medios de

producción y de su fuerza de trabajo, pocos son los menonitas que se convierten en asalariados que, como explicaré más adelante<sup>23</sup>, no es algo propiamente deseado entre los habitantes de Salamanca, porque implica salir de la comunidad e interactuar con personas “del mundo”. Esta forma de organización religiosa ha contribuido a que se busquen formas inclusivas de organización para que no se dependa de una empresa, industria y/o que no estén bajo la dirección y salario de una persona externa a la comunidad menonita. En algunos casos, los menonitas que no tienen maquinarias agrícolas para echar a andar sus parcelas, rentan maquinarias como trilladoras, fumigadoras y tractores, a otros menonitas.

### **1.1.2 TRABAJO COMO FENÓMENO TRANSFORMADOR A NIVEL INDIVIDUAL Y COLECTIVO**

Desde la década de los setenta y, no siempre desde una tradición marxista, se comenzó a plantear en los estudios culturales sobre la centralidad del individuo en el proceso de trabajo en donde se vinculan las identidades, las subjetividades, las estructuras y la colectividad. Un claro ejemplo es la vasta obra del sociólogo De la Garza Toledo (1997) quien sugiere que los sujetos no les dan significado a sus actividades sólo por su situación en las estructuras, sino que éstas pasan por un proceso de decisión y sentido de la acción (De la Garza Toledo 1997:86); en ese sentido, las estructuras subjetivas –como la cognición y procesos de razonamiento– son las que les da sentido a determinadas acciones del individuo. Por lo tanto, una práctica social es siempre significativa, ya que llevan implícitas significaciones que el individuo les asigna (De la Garza Toledo 1997:87). Anthony Giddens (2003) estaría de acuerdo con la idea de que la que la estructura social no determina el significado de las

---

<sup>23</sup> En el apartado “4.4.2 Trabajos asalariados fuera de la comunidad”, pp. 190, describo las razones por las cuales algunos pobladores de Salamanca deciden trabajar fuera de la comunidad en vez de ser agricultores dentro de la comunidad menonita.

acciones de los sujetos, sino que éstos tienen cierta capacidad de decidir sobre las estructuras impuestas. Es decir, los actores tienen “agencia” que es capacidad del individuo de modificar de forma consciente las estructuras sociales; pensando la “estructura” como los elementos normativos y códigos de significación (De la Garza Toledo 1997:32).

Esto es un elemento clave para pensar al trabajo como fenómeno transformador a nivel individual y colectivo. A nivel individual, la centralidad del trabajo como fenómeno transformador implica una *reorganización* de la cotidianidad de un individuo y *reestructura* la vida de la persona, ya que los agentes que comienzan a trabajar deciden o se adaptan a horarios específicos para laborar, reorganizan las dinámicas cotidianas para adaptarlas a los nuevos roles que el trabajo asigna. Del mismo modo, en el área laboral se generan experiencias empíricas ajenas al núcleo familiar, por medio de la interacción con otros individuos, en donde se comparten subjetividades y se generan procesos de enculturación ampliada. Vázquez Pasos (1998) menciona que el trabajo es un “elemento constitutivo de la identidad que se produce en el individuo” (Vázquez Pasos 1999:81) ya que en el área de trabajo transcurre la socialización del individuo y las actividades que se derivan de los roles sociales cotidianos (Vázquez Pasos 1999:87). Es decir, los individuos “son” en el mundo social por medio de las actividades que realizan.

El trabajo se convierte en una forma de “ser/estar” y de “socializar” en un espacio definido en donde hay un flujo de intersubjetividades –porque el trabajo sugiere un espacio físico y simbólico de socialización, en donde se estructuran las relaciones sociales y las subjetividades–. Vázquez Pasos (1999), en su tesis doctoral expone la identidad de los trabajadores de la desfibradora yucateca “Cordemex”, y explica cómo las identidades de los sujetos son construidas en distintas etapas de su vida biológica y social y la forma en la que se encuentran insertas tanto en las formas de organización laboral o en el reconocimiento

como parte de una colectividad con matices y en las dinámicas laborales durante el proceso del trabajo. Este estudio, pese a ser construido con base en una realidad empírica diferente al trabajo agrícola menonita, me pareció ilustrador por varias razones. Vázquez Pasos (1999) considera que el “trabajo” no sólo implica una transformación de la naturaleza, sino que, además, es una producción y reproducción tanto de la objetividad como de la subjetividad de los individuos (Vázquez Pasos 1999:80). El trabajo se convierte en un espacio físico y simbólico en donde se desarrollan las actividades laborales, pero, sobre todo, es un espacio de intersubjetividades en donde los individuos comparten las estructuras que han incorporado a lo largo de su vida.

Así pues:

En el trabajo el individuo participa en nuevas formas de hacer las cosas, de relacionarse y organizarse. Éstas a su vez producen formas de identificación en relación con la actividad que realiza, y de identificación con otros que comparten su lugar de producción y su posición en la sociedad a la que pertenece (Vázquez Pasos 1999:80).

También, es importante considerar que, durante el proceso mismo del trabajo, en cualquiera que fuese, existe un espacio físico y simbólico, en donde más de una persona está colaborando. Y los individuos, mediante su organización del trabajo, interaccionan dentro de un espacio de subjetividades individuales y objetividades laborales y se incorporan en otros tejidos sociales al relacionarse con otros individuos (Vázquez Pasos 1999:80).

Ahora bien, en el caso de los menonitas de Salamanca, por ejemplo, la proximidad del área del trabajo agrícola con el hogar, permite que los varones más jóvenes se involucren poco a poco en las labores que realizan los hermanos mayores o el padre, ya que desde edades tempranas el padre involucra al pequeño hijo varón sentándolo en sus piernas

mientras éste maneja algún tractor. Conforme los pequeños van creciendo, se les van asignando tareas sencillas y supervisadas por los hermanos mayores, como cargar e identificar herramientas, guardar bolsas con semillas, o bien, ayudan a sus madres a recoger frutos de las hortalizas. Es decir, los sujetos desde pequeños comienzan a identificar las tareas asignadas en “espacios de trabajo” y aprenden, elaboran y reelaboran el universo de símbolos (Vázquez Pasos 1999:81). Vázquez Pasos (1998) menciona que las formas de identificación con un grupo o una clase trabajadora está relacionada con el conocimiento del individuo de la historia que se repite por tradición oral, así como un universo simbólico que encierra la concepción que tiene respecto a las actividades que desempeña (Vázquez Pasos 1999:81). En este caso, coadyuva a la identificación por edad y sexo de los roles que deben desempeñar los hombres y las mujeres en la comunidad.

Por otra parte, a nivel comunitario, el trabajo agrícola y las formas de realizar dicha labor, ha coadyuvado a la transmisión de valores e identidades como comunidad cristiana. Es por medio del trabajo que los padres les enseñan a sus hijos a trabajar la tierra, a escoger la semilla, a construir un gallinero, a cortar maderas, a manejar tractores, entre otras cosas, pero al mismo tiempo es una forma de convivencia entre miembros de la familia, de generar mayor proximidad entre hermanos y de compartir una ética del trabajo ascética y que se adecúe a márgenes religiosos de dicha comunidad. Así pues, en el trabajo fluye un intercambio de opiniones, de saberes subjetivos sobre las labores que realizan, pero al mismo tiempo, se va construyendo un mundo creado y compartido por semejantes.

Pero los semejantes, en este caso, no son necesariamente las personas que se identifican como “menonitas”, ya que en algunas comunidades menonitas en Belice, Chihuahua y

Campeche<sup>24</sup> –que se autoadscriben como menonitas de la Vieja Colonia, al igual que Salamanca– han incorporado herramientas tecnológicas que faciliten el trabajo agrícola; mientras que los menonitas de Salamanca consideran que esto no es propio de una comunidad menonita cristiana. Es decir, a pesar de que ambas tienen una matriz histórica común y consideran que son fieles los ideales de las Viejas Colonias rusas, cada comunidad menonita tiene una forma diferente de significar la realidad laboral, de pensarse como semejantes al realizar el trabajo agrícola, ya que –en principio– cada comunidad decide qué elementos pueden o no incorporarse a su cotidianidad. Un celular, por ejemplo, puede ser una forma de facilitar el trabajo o puede ser una forma de corromper la mente. Lo mismo sucede con las llantas de los tractores, ya que en algunas comunidades menonitas utilizan sus tractores con llantas de caucho –es decir, sin modificar las llantas–, mientras que en Salamanca todos los tractores tienen llantas de hierro –pese a que esto implica mayor consumo energético y desgaste de la máquina– porque así entorpece la movilidad del tractor en carreteras y de esta manera, los más jóvenes no pueden salir de la comunidad para interactuar con personas “del mundo”.

Si bien, el mundo de la vida es un mundo de significaciones de la realidad y las estructuras incorporadas dan paso para comenzar a conocer el mundo, son los actores los que deciden subjetivamente qué elementos se incorporan a su realidad y qué elementos se omiten. Es un juego entre subjetividades mediados siempre por las estructuras objetivas incorporadas –en el caso de Salamanca, es la idea de ser una comunidad cristiana con prácticas laborales vigiladas para evitar “influencias del mundo”–, y es en este momento en donde el trabajo se

---

<sup>24</sup> Un ejemplo es la comunidad menonita Cuauhtémoc, en Chihuahua, que a pesar de ser una comunidad de la Vieja Colonia y con características étnico-religiosa como Salamanca, utilizan camionetas para transportarse con sus familias y teléfonos celulares para comunicarse (Ruiz Quiñones 2014).

vuelve un fenómeno transformador a nivel colectivo. Porque sólo es por medio de la socialización y enculturación que se comienza a construir miradas del mundo de la vida, en donde se construye el sentido a las cosas. Y con esto no quiero decir las estructuras determinan de forma inamovible las percepciones y significaciones del individuo, sino que, éstos pasan siempre por un proceso subjetivo de selección y significación. Los sujetos viven en un campo condicionado, en donde tienen que elegir qué elementos –tangibles y no tangibles– desean incorporar para su bienestar emocional, espiritual, material y que vaya de acuerdo con los fines aspiracionales como individuo y como comunidad.

## **1.2. ALGUNAS IDEAS SOBRE EL CONCEPTO DE RELIGIÓN**

Religión procede de *religio*, vocablo relacionado con *religatio* y es sustantivación de *religare*, que significa vincular, atar o unir; esta interpretación puede hacer referencia a la subordinación y vinculación con la divinidad (Ferrater Mora 1979:2834). Federico Engels, por su parte, menciona que, por su etimología, toda unión de dos seres humanos es una religión, sin embargo, apunta que “estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. Se pretende que valga, no lo que las palabras significan con arreglo al desarrollo histórico de su empleo real, sino lo que deberían denotar por su origen” (Engels 1980:196).

La religión es un concepto polisémico que puede ser explicado, analizado y vivido de muchas formas y, sin afán de definir qué es religión, presento algunas ideas sobre su conceptualización y pongo algunos elementos para ampliar el debate. En la antropología, por ejemplo, existen dos acercamientos predominantes para abordar la religión: la tradición intelectualista y la simbolista. La primera se relaciona con un sistema de explicación; la

segunda, por su parte, hace afirmaciones simbólicas sobre el orden social se busca reforzar las ideas de autoridad, más no las explica (Parkin 2007:439).

El sociólogo Cristián Parker menciona que la religión debe de ser analizada desde las ciencias sociales como una nueva forma de interculturalidad, para proponer nuevas categorías de análisis y precisiones teóricas que vayan más allá de las miradas sesgadas de los clásicos de las ciencias sociales que estudiaron la religión cristiana (Parker 2011:18-19). Por esa razón, me parece valioso las ideas sobre qué es religión, porque en principio propone que “la religión es entonces una forma de cristalización de patrones culturales y no un fenómeno totalmente autónomo con sustentación distinta frente a una realidad externa llamada cultura” (Parker 2013:21), y es, además, un factor de identidad y de transmisión de memoria, porque a través de las prácticas, tradiciones y relatos generan memoria histórica (Parker 2013:21). La religión ha sido un elemento importante para generar cohesión social entre personas de la misma congregación o incluso a nivel nacional o multiétnico (Parker 2013:21). Pero al mismo tiempo es una forma de generar protesta y resiliencia cultural porque por medio de ésta, los creyentes pueden resistir ante invasiones coloniales o culturales (Parker 2013:21), como podría suceder en el caso de los menonitas de la Vieja Colonia.

Otra segunda definición interesante es la del antropólogo estadounidense, Clifford Geertz, que en su célebre obra *La interpretación de las culturas* (2013), define a la religión como un sistema de símbolos cuya función es establecer vigorosos y duraderos estados anímicos y motivacionales, por medio de la formulación de concepciones generales de la existencia que son disfrazadas con aire de efectividad para que, tanto los estados anímicos como los motivacionales, luzcan con un realismo único (Geertz 2013:89). Para Geertz, la religión, en tanto que es un sistema de símbolos, muestra representaciones concretas de juicios, anhelos y creencias (Geertz 2013:90), ya que por medio de los símbolos sagrados se

sintetiza el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión (Geertz 2013:89). Y, al igual que la cultura, evidencia un esquema históricamente transmitido por medio de significaciones representadas a través de símbolos y, al mismo tiempo, demuestra todo un sistema de concepciones heredadas por medio de las cuales las personas se comunican y perpetúan sus actitudes frente a la vida.

En 1843, Carlos Marx escribió la *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en el prólogo de dicho manuscrito hace una incisiva reflexión sobre la religión. Su fundamento principal de la crítica a la religión es que el hombre hizo la religión y no a la inversa (Marx 2010:7). Marx menciona que el hombre encontró un reflejo de sí mismo en una fantástica búsqueda de un superhombre (Marx 2010:7) por lo tanto, el hombre es el creador de la religión, ésta es la conciencia y el sentimiento que posee el hombre que no ha alcanzado el dominio de sí mismo (Marx 2010:7), pero la religión no hace al hombre.

Y define la religión como:

Este estado, esta sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su point d'honneur espiritualista, su exaltación, su sanación moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión, es entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma moral es la religión (...). La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo (Marx 2010:7).

El filósofo alemán, Ludwig Feuerbach, poco antes que Marx, en su obra *La esencia del cristianismo* (escrita en 1841), expone que “la religión es la desunión del hombre consigo mismo, porque ella considera a Dios como a un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios” (Feuerbach [s/a[1841]:37], es decir, el hombre creó

a Dios a su imagen y semejanza proyectando en él la forma idealizada de sí mismo, proyecta en Dios las cualidades para negárselas a sí mismo. Y, del mismo modo, “esta discordia entre Dios y el hombre, con que empieza la religión, es en realidad una discordia entre el hombre y su propio ser” (Feuerbach s/a[1841]:37). En ese sentido, Feuerbach mira a la religión dentro de un sistema que permite observar a la humanidad como algo que se puede perfeccionar, que se puede mejorar con relación a un ideal Divino. Permite pensar que tiene una función efectiva en lo individual y en lo colectivo, ya que en tanto es reguladora de prácticas sociales. A nivel individual el “hacer el bien” a las personas para ganar una recompensa en la vida eterna es una forma de organizar a la colectividad, de imprimirle sentido e identidad a la vida.

### **1.2.2 LA RELIGIÓN EN UNA COMUNIDAD MENONITA**

La religión juega un papel fundamental para las comunidades con estructuras sociohistóricas como las de los grupos étnico-religiosos como los Huteritas, Amish y Menonitas. En este sentido, y desde la mirada del antropólogo Clifford Geertz, la religión es un sistema cultural de ritualidades y símbolos que reflejan miradas conceptuales del mundo (Geertz [1973] en Parker 2011:18) cuyo *ethos* –etimología griega que significa “costumbre y conducta”– se materializa en prácticas y conductas de la vida religiosa (Parker 2011:18). Al materializar esta mirada del mundo, se puede observar discursos nítidos que generan orden dentro de una sociedad y que se van adaptando a cada sistema cultural. Pareciera como un juego entre subjetividades históricas en donde cada agrupación menonita<sup>25</sup> se apropia y resignifica elementos que les resulten coherentes y funcionales dentro de su propia organización social.

---

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, las agrupaciones que mencioné en el apartado “2.4. Tipología de los menonitas: definiendo a los actores sociales”, pp. 64, en donde describo tres agrupaciones que se autoadscriben como menonitas, pero que tienen prácticas culturales diferentes entre sí.

En el caso de los menonitas resulta interesante que dentro de un sistema cultural que a principios del siglo XVI fuese un solo movimiento inspirado por Menno Simons –con una mirada concreta sobre el deber del “buen cristiano”– se desquebrajase en años posteriores por distintas resignificaciones del *ethos* religioso o inclinaciones diferentes de la visión del mundo. Esto no significó una ruptura como tal del movimiento menonita de las comunidades canadienses, pero abrió la puerta para la reafirmación religiosa –de cierta forma por medio del contraste entre las comunidades menonitas en Rusia y posteriormente Canadá– en donde hay puntos de encuentro comunes y, en otros casos, totalmente diferentes.

### **1.3 EN SÍNTESIS**

El concepto de trabajo es fundamental para pensar que es una actividad que no se puede reducir únicamente a términos económicos, sino que, en tanto que es una práctica cultural, trae consigo significaciones a nivel individual y colectivo. Las personas se apropiaron del trabajo para hacer de este una extensión de sí mismos que se comparten en un espacio de socialización secundaria. La religión, por su parte, es una estructura predispuesta a la estructuración por los actores involucrados, quienes son los que imprimen en su cotidianidad elementos religiosos que consideran importantes. En tanto que son agentes sociales, tienen la capacidad para decidir a nivel individual, familiar y colectivo, qué tipo de religiosidad desean vivir y bajo qué fines y valores. Estos dos elementos, trabajo y religión, son indispensables para comprender la organización social, cultural, económica y política de las comunidades menonitas.

## **CAPÍTULO II**

### **DE MOVIMIENTO RELIGIOSO A GRUPO ÉTNICO: UNA REVISIÓN HISTÓRICA DE LOS MENONITAS**

Mientras ellos son saludados como doctores, predicadores y maestros por todo el mundo, nosotros tenemos que oírnos llamar anabaptistas, predicadores ocultos, seductores y herejes [...] mientras ellos son largamente recompensados por sus servicios con grandes entradas y tranquilidad, nuestra recompensa debe ser el fuego, la espada y la muerte [...] debemos de huir de una ciudad a otra, de un país a otro, con esposa e hijos.<sup>26</sup>

*Menno Simons*

#### **INTRODUCCIÓN**

Los movimientos de la Reforma Protestante no sólo significaron una ruptura de corte religioso, más bien tuvieron un gran impacto a nivel ideológico, político y socioeconómico en la Europa occidental del siglo XVI. Es por eso que me parece fundamental hacer un recuento histórico de los movimientos reformadores que sin duda coadyuvaron a la conformación de comunidades étnico-religiosas como los menonitas, huteritas y amish. Así pues, a lo largo de este capítulo esbozaré general los elementos de la Reforma Protestante que dieron pie al surgimiento del movimiento religioso menonita.

La idea de este capítulo es comprender cómo surgen las comunidades menonitas, por lo que, quizá, omití torpemente información valiosa de la Europa del siglo XVI que pudiera ampliar la mirada de los movimientos reformistas y las metas que persiguieron y que les hizo que perder tantas vidas, por lo que, de antemano, ofrezco disculpas de mi reducida lectura.

---

<sup>26</sup> Este epígrafe es un extracto de dos escritos de Menno Simons, “Trabajando bajo dificultades” y “Persecución”, en donde habla específicamente de las persecuciones que sufrieron los anabaptistas en el noroeste de Europa durante el siglo XVI; véase Bender y Horsch (1979 [1936]:104, 106). En dicha edición no especifican el año original del escrito.

Comenzaré con la Reforma Protestante y la influencia que tuvo en el movimiento menonita. Después, hablaré de Menno Simons que, a pesar de no ser el fundador del movimiento menonita, su habilidad como divulgador teológico lo posicionaron como líder de dicho movimiento. Más tarde, describiré las primeras migraciones y primeros asentamientos menonitas en Europa, Asia y, finalmente, en el continente americano. Por último, un apartado está destinado para dar cuenta de las primeras migraciones a México y los primeros asentamientos en el norte del país.<sup>27</sup>

## **2.1 LA REFORMA PROTESTANTE Y LOS MOVIMIENTOS REFORMISTAS**

La Reforma Protestante inició durante la segunda década del siglo XVI y los constantes cuestionamientos hacia la centralización política, jurídica, económica e ideológica de la iglesia católica, coadyuvó a la insurrección de varios movimientos reformistas. Sin embargo, hubo antecedentes importantes que condicionaron el contexto político e ideológico para que surgiera esta gran reforma. Varios autores Williams (1982) y Banderas Vega (2010) señalan que la Reforma Protestante es una auténtica lucha popular, que se volvió un movimiento teológico laicizante y puso fin a la unidad del catolicismo europeo (Banderas Vega 2010:112), sin embargo, esta lucha estuvo compuesta por varias ideas –incluso contrarias entre sí– pero que cuestionaban la organización teológico-política de la Europa del siglo XVI.

Ahora bien, la teología política de la época se dividía en dos autoridades inamovibles, por un lado, los reyes y emperadores, por otro, el papa; del siglo IV al XI se consolidó este

---

<sup>27</sup> Las fuentes principales utilizadas en este capítulo se dividen en tres bloques. Por una parte, utilicé extractos de las escrituras de Menno Simons, así como información de teóricos menonitas como Douglas y Hansen (2005), Bender y Horsch (1979), Loserth (1959), Krahn y Sawatzky (1979) y Quiring (2004). Por otra parte, utilicé algunos estudios culturales sobre comunidades menonitas como Cañás Bottos (1998; 2005), Valente (2013) y Dangla Pellisier (2014). Por último, utilicé información de historiadores y estudiosos de la religión como Williams (1983), Weaver-Zercher (2010) y Balderas Vega (2009).

doble principio de autoridad. (Balderas Vega 2004:25). Un personaje importante es el emperador Carlomagno (742-814) y con él se inauguró una forma particular de teocracia: a través de los soberanos recae el poder para dominar sobre los territorios, mientras que la función del papa queda relegada para apoyar espiritualmente al soberano (Balderas Vega 2004:26). Asimismo, los emperadores alemanes participaban frecuentemente en la elección episcopal, tanto para los nombramientos como en las destituciones, según los intereses políticos y económicos (Balderas Vega 2004:26).

En este contexto surge la Reforma Gregoriana, emprendida por el papa Gregorio VII (1020-1085), quien buscó fortalecer el papado y contribuyó a la clericalización de la iglesia católica, sin embargo, esto trajo conflictos entre el sacerdocio y el laicado (Balderas Vega 2004:23). Gregorio VII concebía que el poder “espiritual” de la iglesia debería estar por encima del poder “terrenal” de los reyes y emperadores (Balderas Vega 2004:23). Este antecedente de la Reforma Protestante es importante porque la Reforma Gregoriana –que enfrentó al Papa con la iglesia alemana y con el Sacro Imperio Romano-Germánico– terminó por debilitar a estos dos poderes universales que dominaron la vida de la Europa medieval (Balderas Vega 2010:32-33).<sup>28</sup>

Del mismo modo, las prácticas que tenía la iglesia católica fueron duramente criticadas, por ejemplo, las que tuvo el papa Inocencio VII (1336-1406) quien fundó un banco de indulgencias en donde vendía absoluciones de asesinatos y homicidios a precios elevados (Balderas Vega 2010:37), además de la venta de las “reservaciones” de un puesto

---

<sup>28</sup> Del mismo modo hubo tres eventos importantes que condicionaron el clima para el surgimiento de la Reforma Protestante, éstos son La Cautividad Babilónica (1305-1377), El Gran Cisma de occidente (1378-1417) y La Guerra de los 100 años (1337-1453). Por ejemplo, La Guerra de los 100 años contribuyó al distanciamiento entre Francia e Inglaterra y, el Gran Cisma, contribuyó a polarizar actitudes cada vez más nacionalistas respecto a la guerra entre franceses e ingleses, por lo que el papado se vio reducido a un pequeño principado italiano (Balderas Vega 2010:33, 37-38).

eclesiástico, es decir, se comercializaban las plazas eclesiásticas a personas quienes pudiesen adquirirlos y, al morir el dueño de dicha plaza, automáticamente pasaba a manos del comprador (Banderas Vega 2010:38).

El 31 de octubre de 1517, hace ya 500 años– de las 95 tesis traducidas del latín al *huachdietsch* de Martín Lutero, expuestas en las puertas de la iglesia del castillo de Wittenberg, comenzó oficialmente el movimiento reformista, sin embargo, hubo varios antecedentes que dieron pie a las distintas reformas que se dieron en Alemania, Francia, España y otros países europeos. Lutero no buscaba el nacimiento de nuevas iglesias opuestas a Roma, sino, más bien, sus preocupaciones y dudas consistían en predicar el Evangelio que él había descubierto gracias a las lecturas a profundidad (Balderas Vega 2010:136). A pesar de que la aparición de Martín Lutero surgió luego de la aparición de otros reformadores, tenía el compromiso de la difusión de la palabra de Dios por medio de la traducción de la biblia en un idioma que pudiesen entender gran parte de la población: el alemán (Balderas Vega 2009:118). Dos eran, en principio, las posibles direcciones de la reforma luterana. Por un lado, buscaba fortalecer la autoridad de los príncipes territoriales en contra del esquema de origen medieval que suponía una subordinación hacia el Sacro Imperio Romano-Germánico de Occidente; por el otro lado, buscaba difundir ideas liberadoras de luteranismo hasta el punto de convertirlo en un movimiento de reivindicación económico-social en Europa (Balderas Vega 1982:20). Así pues, en la doctrina luterana, dio inicio a una serie de cuestionamientos bíblicos que traerían consigo la iniciación de varios movimientos radicales. En un contexto en donde, un hombre o mujer, no podría pensarse fuera de la iglesia católica (Banderas Vega 2010:112-113).

## 2.2 LA INSURECCIÓN DE LOS MOVIMIENTOS ANABAPTISTAS EN LA REFORMA PROTESTANTE

El término anabaptista etimológicamente significa “rebautizador”, sin embargo, el movimiento no sólo se encontraba a favor de la rebautización de creyentes –en contraste con el bautismo de infantes– sino que además formaron parte del ala radical de la Reforma Protestante con sus constantes cuestionamientos hacia la vida que debería llevar un buen cristiano y repudio del papado y a la idea de que sólo al papa y a los obispos le corresponde la enseñanza de la doctrina cristiana (Williams 1982:4). Así pues, el término anabaptista también se aplicó a otros disidentes que no practicaban el bautismo, por lo que el anabaptismo se volvió el nombre de un movimiento independientemente de su significado etimológico (Weaver-Zercher 2010:417; Yoder 1976:13-15). Si bien, el bautismo de infantes no fue el principal motivo de disidencia del movimiento anabaptista, éste marcó una ruptura eclesiástica en enero de 1525 (Yoder 1976:12-13). Un evento importante fue cuando un grupo de discípulos de Ulrico Zwinglio practicaron en ese año el bautismo por confesión de fe (Yoder 1976:13). Se dice que Ulrico Zwinglio es una de las figuras más importantes de la Reforma Protestante y del mismo modo se considera que es el padre del anabaptismo (Yoder 1959).

El ser anabaptista en una Europa del XVI significaba persecución y ejecución y este término en un principio fue una forma de descalificar y ridiculizar a las personas que habían sido rebautizadas y que no consideraban que el bautismo para los infantes fuese una práctica bíblica correcta (Weaver-Zercher 2010:417). Williams en su libro *La reforma radical* hace una división entre el *protestantismo clásico* –es decir, el luteranismo, las iglesias reformadas y la iglesia anglicana en Inglaterra– y la *reforma radical*, que tuvo tres grandes vertientes: racionalismo evangélico, espiritualismo y anabaptismo (Williams 1982:IX, 4; Weaver-

Zercher 2010:418). Sin embargo, de los tres grupos radicales, los anabaptistas consideraban que la forma de su movimiento era la forma más fiel de reproducción del cristianismo basado en el Nuevo Testamento (Williams 1982:8; Weaver-Zercher 2010:418). Así pues, ser anabaptista sugería una posición radical por introducir prácticas nuevas en las dinámicas religiosas y que se justificaban bíblicamente, por lo que no fueron bien aceptados incluso por otros movimientos protestantes, quienes consideraban que éstos eran rebeldes y herejes (Weaver-Zercher 2010:417), incluso existió una diversidad ideológica dentro del propio protestantismo radical, es decir, lo que algunos consideraban herejía, los anabaptistas consideraban que era prácticas del verdadero cristianismo (Weaver-Zercher 2010:417; Williams 1982:7). Los radicales de la Reforma Protestante, encontraron la necesidad de establecer una separación entre el estado nacional y entre sus iglesias, a excepción de los münzteritas (Williams 1982:6). Sin embargo, las tres vertientes del protestantismo radical iban en la misma dirección en cuando a negar las formulaciones luteranas, zwinglianas y calvinistas sobre la predestinación, la expiación y el pecado original, ya que, en parte, éstos consideraban que le daban menor importancia a las reflexiones y prácticas personales de la religión cristiana, como ejercicio continuo de un discipulado cristiano (Williams 1982:7). En cuanto a la situación de los grupos anabaptistas, tanto los hombres como las mujeres pertenecientes a estos grupos, y/o los rebautizados, eran perseguidos, condenados y asesinados por fuego y espada (Williams 1982:238).

La situación en las décadas siguientes empeoró; la persecución hacia los anabaptistas estaba en pleno apogeo al grado de pagar 30 florines<sup>29</sup> por cada anabaptista atrapado; así

---

<sup>29</sup> El florín es una moneda de oro creada en 1252, en Florencia, y tuvo mucho prestigio y aceptación en toda Europa por la calidad del metal utilizado (oro) y por el peso en gramos que tenía cada moneda. Sin embargo, no tenía un valor estándar, ya que éste variaba según el dinero local de país y la calidad y peso en gramos de cada moneda (Sabater Rueda 1984:866). Por ejemplo, según Sabater Rueda (1984) “En un principio equivalía a 20 sueldos, que era igual a una libra, pero con el tiempo esta equivalencia fue cambiando y en 1272 equivalía a 30 sueldos, a 32 en 1282 y en la recesión de 1422 volvía a

mismo, se sentenció a las quienes hospedaran o encubrieran a los miembros de este movimiento, se encontrarían condenados a la pena de muerte (Cañas Bottos 2005:37). Los anabaptistas refugiados, en particular los de origen suizo, gracias a su amplia experiencia en la agricultura continuaron organizándose de forma apartada de la vida pública, desconfiando de las autoridades estatales que los hostigarían y perseguirían alternativamente (Weaver-Zercher 2010:421).

Y particularmente, en el caso de los seguidores de Menno Simons, la tensión, persecución y asesinato a las personas que no practicaban la religión católica provocó la congregación y alianza de los grupos anabaptistas que se refugiaron en zonas rurales de Países Bajos, en donde se vieron obligados a convertirse en agricultores, ya que este tipo de actividad les permitía sostenerse y conservar su integridad como grupo sin depender del resto de la sociedad que se encontraba en conflicto (Douglas y Hansen 2005:7). Lo mismo ocurrió con otros grupos anabaptistas, como los Huteritas quienes, a diferencia de los menonitas, de alguna manera lograron encontrar la simpatía de los señores feudales, que rápidamente reconocieron su valor como artesanos y agricultores (Friedmann, Hofer, Meier y Hinde 1989).

Menno Simons describe en un manuscrito<sup>30</sup>:

Por el año 1539, un hombre muy piadoso y temeroso de Dios, llamado Tjard Reynders, fue tomado prisionero donde yo vivía, por la razón de haberme recogido secretamente en su casa, a pesar de ser yo un hombre sin hogar, sin amigos y sin la consideración de nadie. Poco después fue condenado y torturado en el torno y después de dar un valiente testimonio de su fe, murió como un esforzado campeón del Señor, a semejanza de Su Maestro. Siempre

---

equivaler a 20 sueldos.” (Sabater Rueda 1984:866).

<sup>30</sup> Bender y Horsch (1979 [1936]) lograron compilar una serie de extractos de los principales manuscritos de Menno Simons, que posteriormente fueron traducidos al español por Carmen Palomeque, miembro de la Iglesia Evangélica Menonita de Argentina.

había sido considerado hasta por sus enemigos, como un hombre piadoso e irreprochable (Bender y Horsch 1979 [1936]:48).

Dentro de los grupos anabaptistas surgieron varias rupturas por la forma en la que concebían de acuerdo con la religión. Uno de ellos fue Jacob Ammann, quien en un principio formó parte de los grupos que seguían a Menno Simons, hasta que en 1693 ocasionó un cisma dentro de los grupos menonitas. Una de las cuestiones importantes para Ammann era introducir en los grupos menonitas el *Meidung* que significaba no relacionarse con las personas excomulgadas (Bender 1953; Weaver-Zercher 2010:421). La excomunión se intensificó porque se buscaba una fidelidad a las ordenanzas cristianas y no todos cumplían con éstas, algunos ministros menonitas no estuvieron de acuerdo e impedían la excomunión arbitraria de Ammann, quien los acusó de abandonar las verdaderas doctrinas de Cristo (Bender 1953; Weaver-Zercher 2010:421). Ammann consideraba importante la uniformidad visual y espiritual, razón que coadyuvó a la excomunión de personas que no compartían dicha ideología. Tras varios intentos por dialogar con los ministros para discutir sobre la importancia del *Meidung*, éste no dio frutos favorables para Ammann ni para sus seguidores (Bender 1953). Y finalmente tuvo como resultado que la hermandad menonita en Suiza, Alsacia y el sur de Alemania se dividiera en fracciones (Bender 1953; Weaver-Zercher 2010:421). En suma, Jakob Ammann y sus seguidores consideraban que no se estaba cumpliendo de forma adecuada las palabras de Dios e introdujeron dos prácticas que no iban de acuerdo al movimiento menonita que fue el *Meidung* y el lavado de pies, así como una uniformidad espiritual y de vestimenta, fue así como surgió el grupo Amish –que significa seguidores de Ammann– que en un principio compartieron ideas teológicas del anabaptismo menonita y, más tarde, decidieron formar su propia agrupación.

Otro grupo que me parece importante mencionar son los Huteritas, conocidos como *Hutterian Brethren*, y tienen su matriz histórica en Moravia en 1528. Este grupo de anabaptistas se alimentó ideológicamente de Los hermanos suizos, quienes fueron de los primeros grupos anabaptistas que surgieron directamente de la Reforma Protestante (Riley 1965:7-8). Si bien, el nombre de los Huteritas se debe a la importante participación del artesano Jakob Hutter, éste no fue el fundador de dicho movimiento, aunque sí logró encausarlo y organizar a los anabaptistas que se encontraban indecisos ideológicamente, que finalmente se materializó en comunidades aisladas, pacíficas que estaban a favor del bautismo en los adultos y en contra de la guerra (Loserth 1959). En Tirol (Austria) el anabaptismo se produjo uno de los movimientos más fuertes y permaneció así hasta la segunda mitad del siglo XVI, a pesar de un gobierno que luchó sin piedad contra todos los “herejes” (Friedmann 1989), y Hutter ya se había vuelto una figura importante de uno de los movimientos anabaptistas, por lo que fue capturado, interrogado, torturado y, finalmente, ejecutado públicamente. Murió el 25 de febrero de 1536 en la hoguera (Loserth 1959; Riley 1965:8). Otros miembros del movimiento huterita se asumieron como líderes, pero bajo las formas organizativas comunitarias que les había enseñado Jakob Hutter durante su liderazgo. Años posteriores, al igual que las comunidades menonitas, encontraron refugio en tierras rusas durante finales del siglo XVIII y, finalmente, por las mismas razones que las comunidades menonitas, decidieron probar suerte en tierras norteamericanas, particularmente en Dakota del Sur (Riley 1965).

### **2.3 ¿QUIÉN FUE MENNO SIMONS?**

Menno Simons nació en 1496 en el seno de una familia de aldeanos holandeses en la villa de Witmarsum, provincia de Friesland al noroeste de Europa (Bender y Horsch 1979 [1936]:17).

Su padre, de nombre Simón, llamó a su hijo Menno al que llamaban Menno Simons (que significa Menno hijo de Simón). Conforme Menno Simons fue creciendo, sus padres decidieron que se consagrara en la iglesia católica dándole la custodia completa al monasterio (Bender y Horsch 1979 [1936]:18); Cañas Bottos 2005:36) donde aprendió el idioma latín y griego y esto permitió que tuviera acceso la lectura y comprensión de la Biblia. En 1524, a la edad de 28 años, Menno se consagró como sacerdote, cargo que lo hizo desempeñar diversas actividades dentro de la iglesia católica durante doce años, hasta su renuncia en 1536 (Bender y Horsch 1979 [1936]:19).

Con la influencia de la Reforma Protestante y las obras de Martín Lutero –quien decía que “la violación de los mandamientos de los hombres nunca puede conducir a la muerte eterna”– surgieron algunas interrogantes sobre los dogmas que la iglesia católica predicaba. La *misa* fue de los primeros cuestionamientos que Menno le hacía a la iglesia, ya que él no creía en la transubstanciación del pan y el vino, en el cuerpo y la sangre de Cristo, durante la celebración de la misa; sin embargo, continuaba realizándola junto con las demás prácticas religiosas católicas. No fue hasta que, con la influencia de los grupos anabaptistas de la época y la persecución a los mismos por rebautizarse, comenzó a dudar en el *bautismo* que promulgaba la iglesia católica (Bender y Horsch 1979 [1936]:22-24). Menno Simons pensaba que el bautizo a los infantes, sin tener una conciencia religiosa y sin haber conocido las sagradas escrituras, era una ofensa para Dios; por lo que el bautismo no debería representar una eliminación del pecado original, sino debería ser una manifestación consciente de fe, así como un compromiso espiritual con Dios.

En enero de 1536, Menno Simons declinó sus servicios a la iglesia católica, para después unirse a un pequeño grupo de evangélicos bajo la dirección de Obbe Philips, conocidos como Obbenitas o Anabaptistas (Bender y Horsch 1979 [1936]:18-22). Se dedicó



## 2.4 TIPOLOGÍA DE LAS AGRUPACIONES MENONITAS: DEFINIENDO A LOS ACTORES SOCIALES

Las agrupaciones menonitas tanto en América del Norte como en América Latina, pueden o no tener un reconocimiento bidireccional como menonitas, esto significa que, aunque tengan una misma matriz histórica, no significa que se reconozcan entre ellos como comunidades menonitas. No hay un modelo único y original de ser menonita, sino una diversidad de agrupaciones que incluso pueden tener elementos culturales contrapuestos, pero que se autodenominan como menonitas por diferentes razones. Algunas comunidades, por ejemplo, centran su mirada en la fe religiosa sin vivir en una comunidad étnica, geográfica, cultural e ideológicamente delimitada. Otras agrupaciones, consideran que pertenecer a un grupo y reproducir las normas internas del mismo son características de los verdaderos menonitas. Otros más, consideran que ser menonita tiene que ver con participar en movimientos evangelizadores alrededor del mundo para llevar sus testimonios de fe y enseñanzas de Menno Simons, junto con ayuda económica internacional a comunidades económicamente menos privilegiadas.

En la revisión de literatura académica sobre las conformaciones de las primeras comunidades menonitas, encontré investigaciones realizadas por historiadores, teólogos y sociólogos que se autoadscriben como menonitas<sup>31</sup>, como es el caso de Harold Stauffer

---

<sup>31</sup> Un recurso importante para la búsqueda de investigaciones históricas menonitas es la plataforma digital *Global Anabaptist Mennonite Online* (GAMEO) que comenzó en 1996 como una base de datos creada por Marlene Epp como parte de un proyecto de la Sociedad Histórica Menonita de Canadá. Se buscaba dinamizar las investigaciones históricas, religiosas y culturales de los grupos anabaptistas-menonitas en Canadá, por lo que se obtuvo permiso para publicar las enciclopedias menonitas de la editorial menonita Herald Press (editorial del Ministerio Menonita de Canadá y La Iglesia Menonita de Estados Unidos). Más tarde se unieron a dicho proyecto La hermandad menonita y El comité histórico de la Iglesia Menonita de Estados Unidos, en 2005. Poco después se sumaron al proyecto GAMEO, El Comité Central Menonita (2006), la Conferencia Mundial Menonita (2007) y el Instituto para el Estudio del Anabaptismo Global (2011). Por lo que las entradas de dicha plataforma son digitalizaciones de investigaciones realizadas por dichas instituciones e investigaciones recientes que buscan ampliar el estudio histórico, sociocultural y religioso en un formato enciclopédico global sobre estudios anabaptistas, que se encuentra disponible electrónicamente.

Bender<sup>32</sup>, John Horsch<sup>33</sup>, Henry Fast<sup>34</sup>, entre otros, a quienes se les ha reconocido como pioneros en los estudios culturales menonitas. Y han documentado las divisiones y rupturas que tuvieron algunas comunidades menonitas rusas que desembocaron en varias agrupaciones menonitas diferentes entre sí, con distintas formas de interpretar la vida religiosa. Por esa razón, no hay un modelo único y original de ser menonitas, sino, más bien, existe una diversidad de agrupaciones que tienen en común una matriz histórica y algunos elementos religiosos como la Biblia y centralidad de las enseñanzas de Menno Simons.<sup>35</sup>

A continuación, describiré de forma general tres agrupaciones.<sup>36</sup>

1. *Altkolonie Reinlaender Mennoniten Gemeinde* (Menonitas de la Vieja Colonia [desde ahora Vieja Colonia]). Las comunidades menonitas de la Vieja Colonia son agrupaciones étnica-religiosas cuyo origen se encuentra en Manitoba, Canadá. El nombre “Vieja Colonia” está relacionado con la insistente continuidad de las viejas prácticas de Chortitza, que fue la primera colonia oficial creada en 1789 en Rusia. Este nombre surgió como una forma de

---

<sup>32</sup> Harold S. Bender (1897-1962) fue un teólogo estadounidense especializado en Historia y Teología menonita. En 1927 creó la revista *Mennonite Quarterly Review* y en 1929 fundó la serie académica *Studies in Anabaptist and Mennonite History*. Dentro de sus obras destacan *Una biografía de Menno Simons* (1936), *Orígenes menonitas en Europa* (1942), *La visión anabaptista* (1944), entre otras. Fue editor de los cuatro primeros volúmenes de *The Mennonite Encyclopedia*. Fue miembro activo de la Iglesia Menonita (MC) en Estados Unidos hasta su muerte en 1962. Cabe mencionar que la vasta obra de Bender ha sido referente para los estudios culturales menonitas posteriores. Sin embargo, del mismo modo ha sido cuestionado por varios historiadores, especializados en el anabaptismo, por considerar que su *Visión anabaptista* estaba reducida a una visión menonita del anabaptismo, y, por ende, ignoraba otras expresiones del movimiento heterogéneo que éste comprendía (Weaver-Zercher 2010:420).

<sup>33</sup> Por su parte, John Horsch, fue un historiador alemán que hizo una importante labor como traductor del holandés al inglés de algunos fragmentos de Menno Simons. Parte de su obra se destaca *Los Menonitas, su historia, fe y prácticas* (1893), *Historia abreviada del cristianismo* (1902), *Menno Simons, su vida, obra y enseñanzas* (1916); *El bautismo de niños* (1917), *El liberalismo religioso moderno* (1920), *El principio de la no resistencia* (1927) e *Historia de la iglesia Menonita europea* (1941).

<sup>34</sup> Henry Fast fue un pastor y profesor de la Iglesia Menonita de la Conferencia General.

<sup>35</sup> A Menno Simons se le considera líder de la iglesia menonita, pese a que Conrad Grebel había sentado las bases para el anabaptismo menonita. Sin embargo, más tarde, las habilidades de predicación de Menno Simons lo posicionaron como el máximo representante del anabaptismo menonita. En el apartado “2.1.2 ¿Quién fue Menno Simons”, pp. 62, describo más al respecto.

<sup>36</sup> Esto no significa que sean las únicas agrupaciones menonitas que existan. Sin embargo, decidí mencionar estas tres para ejemplificar que existen distintas formas de reconocerse como menonita, que pueden incluso parecer contrapuestas.

distinguirse de las “nuevas colonias” canadienses que incorporaron nuevas prácticas religiosas y nuevas significaciones de su realidad (Krahn y Satawasky 1990; Fretz 1947:24).

Cañas Bottos (1998) destaca que:

Son los menonitas asentados en la Reserva Oeste en Manitoba, los que comienzan a denominarse *Altkolonier Reinlaender Menoniten Gemeinde*. Esta primera escisión estaría relacionada con tres hechos. Primero, una disputa acerca de cómo cantar los himnos (una más nueva y otra más conservadora). Segundo, debido a que en las colonias de la reserva Este de Manitoba se había adoptado el sistema de división política canadiense mientras que en la Oeste prevalecía el utilizado en *Chortitza*. Tercero, las colonias de la Reserva Este habían aceptado la intervención estatal en el sistema escolar mientras que las colonias de la Reserva Oeste continuaban con su propio sistema originado en *Chortitza*. (Cañas Bottos 1998:16)

Parte de las características principales de los menonitas de la Vieja Colonia es la creación de comunidades étnico-religiosas autogestivas y, en cierta medida autónomas, en donde comparten códigos de significación de la realidad más homogéneos en términos políticos, religiosos e ideológicos. Por una parte, la endogamia cultural entre comunidades de la Vieja Colonia refuerza la aparente homogeneidad materializada en prácticas agrícolas, migratorias y aspiracionales, cuya idea principal es ser un fiel seguidor de Cristo y seguir las costumbres e ideales de la primera colonia menonita: Chortitza (denominada como la vieja colonia, por ser la primera comunidad menonita). Por otra parte, la organización educativa al interior de estas comunidades está dirigida por los miembros de la misma agrupación. Por ejemplo, en el caso de México, las escuelas no están incorporadas a la Secretaría de Educación Pública, tal como se pactó en 1921 con la “Carta de Concesión” firmada por el entonces Presidente de la República Álvaro Obregón. Los líderes de estas comunidades son los encargados desde

la construcción de las aulas escolares, hasta la selección y organización de la información que se impartirá en las mismas, que en su mayoría es religiosa (Fretz 1947:27).

La lengua que se habla en la vida cotidiana es el *plautdietsch* (alemán bajo), mientras que en las escuelas y en ceremonias religiosas se utiliza el *huachdietsch* (alemán alto) (Fretz 1947:27; Friesen 1947:22).<sup>37</sup> Algunas características de la cultura materializada es la vestimenta cotidiana, los hombres se visten con overoles oscuros, camisas con estampados de cuadros con las mangas largas o cortas (dependiendo de la comunidad), botas para el campo y sombreros de pajilla o gorras. Por su parte, las mujeres usan vestidos floreados (las adultas colores más oscuros, mientras que las más jóvenes usan colores pasteles) debajo de la rodilla con mangas largas, sandalias negras y *duack* (pañoletas) negras o blancas (dependiendo su estado civil) amarradas en la cabeza (Schmiedehaus 1947:32-33). Además, está prohibido utilizar maquillaje, joyería, automóviles, bicicletas, celulares, así como consumir sustancias nocivas como alcohol, cigarrillos o cualquier tipo de drogas (Fretz 1947:27; Schmiedehaus 1947:35).

Al realizar una revisión bibliográfica sobre otras colonias menonitas en América Latina –colonias en México, Belice y Argentina<sup>38</sup>– noté que la agricultura y ganadería son actividades productivas que son denominadores comunes entre las colonias menonitas de la Vieja Colonia, aunque utilizan herramientas tecnológicas diferentes. Cada comunidad construye sus propias normas internas que permiten o restringen herramientas y actividades,

---

<sup>37</sup> Más adelante, en el apartado “3.9 *Plautdietsch*: la lengua alemana de los menonitas”, pp. 147, describo más al respecto.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, Cañas Bottos (1998; 2005) cuya tesis de licenciatura se realizó en la colonia menonita La Nueva Esperanza, en Argentina. Valente (2013), del mismo modo, realizó su tesis de licenciatura en dicha comunidad menonita próxima a Guatraché. La tesis de licenciatura de Uh Vázquez (2013) realizada en Salamanca, Quintana Roo, México y la monografía de Magaña Barrera (2000), realizada en Blue Creek, Belice. También, los trabajos sobre comunidades menonitas en Campeche y Chihuahua de Dangla Pelissier (2014), Ochoa Bautista y Ortega Rivas (2005) y Ruiz Quiñones (2014), entre otras investigaciones, con sus descripciones lograron resaltar algunos elementos comunes entre comunidades menonitas de México y América Latina.

por ejemplo, no todas las comunidades menonitas de la vieja colonia utilizan vehículos automatizados para facilitar la siembra o la comercialización de los productos cosechados, (Fretz 1947:27) también el uso de tecnologías como celulares, computadoras o internet, están puestos a consideración según cada comunidad. La comunidad de Salamanca se encuentra ubicada en esta clasificación, por lo que a lo largo de esta tesis evidenciaré prácticas más localizadas de los menonitas de la Vieja Colonia.

2. *Sommerfeld Mennonites*. Los grupos menonitas *Sommerfeldes*, llamados así porque el obispo fundador vivió en un poblado alemán llamado Sommerfeld, parten originalmente de las primeras comunidades menonitas rusas establecidas en Manitoba que, tras las políticas nacionalistas rusas, tuvieron que migrar a Canadá. Este proceso migratorio trajo consigo cuestionamientos sobre qué elementos podrían ser incorporados a las dinámicas cotidianas y religiosas de las comunidades menonitas (Bender, Ens y Peters 1990).

Finalmente, el proceso de enculturación y las dinámicas de aculturación trajo consigo la incorporación de los menonitas *Sommerfelders* a las estructuras políticas, ideológicas y culturales que formaban parte de sus respectivos contextos sociales. Éstos, junto con los menonitas de la Vieja Colonia, se mostraron renuentes a incorporarse a un sistema nacional canadiense que les pudiese obligar a aprender el idioma oficial, a asistir a las escuelas públicas nacionales y a prestar servicio militar. Por lo que, de igual manera que los de la Vieja Colonia, se produjo una migración hacia tierras latinoamericanas, en busca de un lugar que les permitiera poder reproducir sus prácticas culturales sin ningún problema; este lugar fue Paraguay (Bender, Ens y Peters 1990). Sin embargo, este grupo se mostró disperso ya que algunos salían de las comunidades en busca de empleo, otros querían escapar del estilo de vida que tenían en las comunidades. Algunos *Sommerfeldes*, al ver que había una

dispersión, se unieron a otras religiones como testigos de Jehová, pentecostales y adventistas en Paraguay (Bender, Ens y Peters 1990; Fretz 1947:24).

En general, la urbanización coadyuvó al proceso de aculturación en los *Sommerfelders* y no sólo se evidenció en la transición del idioma *plautdietsch* al inglés, sino también en la indumentaria tanto en hombres como mujeres. Los vestidos largos y floreados dejaron de ser usados, mientras que los pantalones de mezclilla ocuparon un lugar importante en la vestimenta; por otro lado, la incorporación de herramientas tecnológicas como celulares, computadores e internet, así como vehículos motorizados formaron parte de la cotidianidad en éstas comunidades. Un ejemplo es una colonia menonita beliceña llamada “Blue Creek” (Magaña Barrera 2000:11).<sup>39</sup>

3. *Kleine Gemeinde*. La agrupación *Kleine Gemeinde*, que en alemán significa “pequeña iglesia”, se originó en 1814 en la comunidad de Molotschna (fundada en 1804) una de las tres primeras comunidades menonitas rusas (Fast y Smith 2012; Bender, Ens y Peters 1990). Esta agrupación inició con Klass Reime quien se posicionó como líder de una pequeña agrupación que se mostró inconforme con la forma en la que se estaba llevando en la práctica los preceptos religiosos, ya que consideraban que eran demasiado débiles con la disciplina religiosa y laxos en normas morales (Fast y Smith 2012). Los simpatizantes de Reime comenzaron a congregarse en espacios privados para así planear una nueva iglesia más disciplinada en un intento de salvar a sus fieles por medio de una vida cristiana alejada de la escandalosa influencia del mundo y así vivir con arrepentimiento y temor de Dios (Fast y Smith 2012).

---

<sup>39</sup> La antropóloga Magaña Barrera, realizó una monografía en donde describía a Blue Creek, una comunidad menonita beliceña y los contrastes con otras comunidades menonitas.

Condenó el juego de cartas, la utilización de instrumentos musicales en las canciones religiosas, el consumo de cigarrillos y alcohol, asistir a escuelas fuera de las comunidades menonitas, incluso las carcajadas y las risas se consideraron como algo “no serio y mundano” y, por supuesto, no era visto con buenos ojos (Fast y Smith 2012; Bender, Ens y Peters 1990). Es decir, todos los actos, pensamientos y sentimientos que pudiesen remitirse a comportamientos mundanos ameritaba una excomunión y/o sanción (Fast y Smith 2012). Esta agrupación resultó poco atractiva para los menonitas y, por tal razón, a modo de burla, fue llamada en *plautdietsch* “*De Kleen-gemeenta*”, que significa “comunidad pequeña” (en *huachdietsch* “*Kleine Gemeinde*”) a diferencia de las demás iglesias en Molotschna que fueron llamadas *Die Grosse Gemeinde* que significa “la gran comunidad” (Fast y Smith 2012).

## **2.5 MOVILIZACIÓN MIGRATORIA Y LA CONFORMACIÓN DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES MENONITAS**

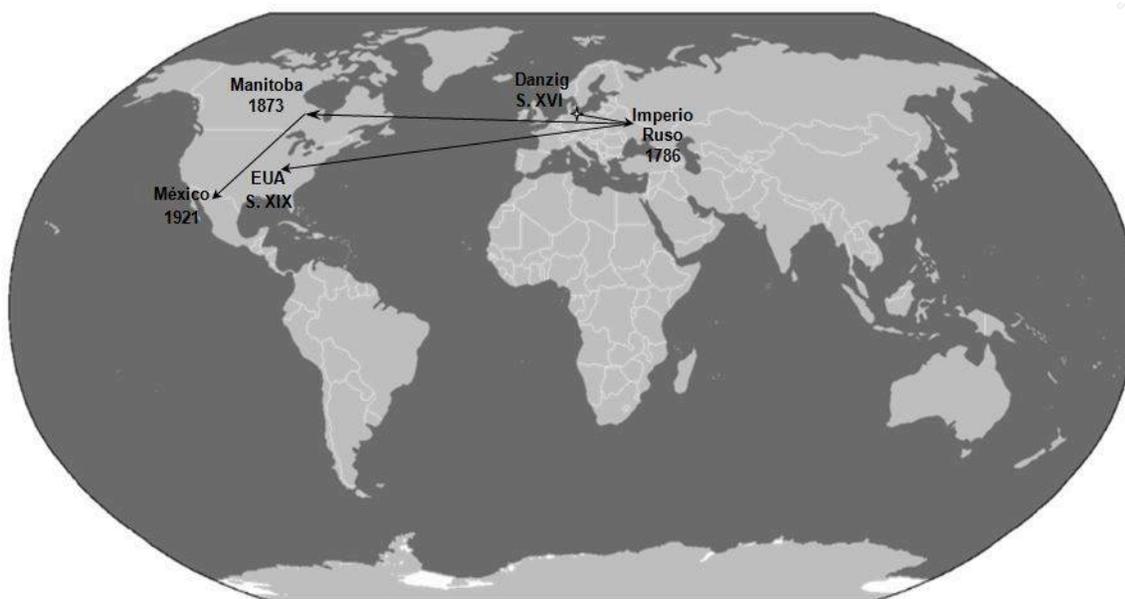
En medio de un contexto social cargado de violencia, los menonitas que se encontraban asentados en Países Bajos se vieron obligados a migrar a la región de Danzig, que en ese entonces pertenecía al reino de Polonia. El entonces rey polaco, Segismundo II Augusto Jagellón (periodo de reinado 1548-1572), les concedió privilegios y protección en Danzig, concediéndoles la libertad de practicar la religión evangélica menonita, derecho a fundar sus propias escuelas preservando su idioma *plautdietsch* y exceptuándolos de prestar servicio militar (Douglas y Hansen 2005:8). En 1772, con la repartición del reino de Polonia, Prusia y la Iglesia luterana obtuvieron el dominio de Danzig y se instauró un nuevo gobierno que restringió la venta de terrenos a menonitas con el fin de limitar su crecimiento. (Douglas y Hansen 2005:8; Cañás Bottos 2005:41)

En 1786, bajo el mandato de Catalina II de Rusia, los colonos anabaptistas fueron invitados a poblar los nuevos territorios recientemente conquistados por el Imperio Ruso, ofreciéndoles los mismos privilegios perdidos en Danzig (Cañas Bottos 1998:16), que son el mantenimiento del idioma *plautdietsch*, grandes hectáreas para el cultivo en la provincia de Ekaterinoslav (en el sur de Ucrania), independencia administrativa y libertad de culto. Por lo que finalmente, en 1789, se fundó la primera colonia menonita llamada Chortitza (Cañas Bottos 1998:16; Cañas Bottos 2005:41; Douglas y Hansen 2005:8).

Años posteriores, se conformaron otras colonias menonitas ya que el crecimiento demográfico en Chortitza hizo que la tierra no fuera suficiente para trabajar; así que en 1804 se fundó Molotschna, en 1836 Bergthar y, en 1854, Fürstenland. Algunas colonias comenzaron a incorporar elementos en su estilo de vida, como modernizar la forma de cantar, entre otras cosas, esto sin duda provocó un gran debate sobre quiénes son los verdaderos menonitas y quiénes están rompiendo con los códigos de ética de un buen menonita (Cañas Bottos 2005:42; Douglas y Hansen 2005:8).

En 1870, el imperio ruso externó que los privilegios que les habían concedido en 1786 se cancelarían en un plazo no mayor a diez años. Así pues, la idea de abandonar su autonomía educativa, idioma, religión y participar en prácticas militares, obligó a los menonitas a buscar nuevas tierras que les asegurara la preservación de su estilo de vida religiosa y pacífica. Así, las comunidades menonitas autodenominadas como *Altkolonisten* o “Viejos Colonos” se enfrentaron a dos amenazas, por una parte, la presión de homogeneización cultural del Estado ruso y, por otra, la disputa identitaria entre las comunidades menonitas que gradualmente incorporaban elementos ajenos a los códigos religiosos de las primeras colonias menonitas (Quiring 2004:91).

Finalmente, dicha presión provocó que algunas comunidades menonitas fijaran la mirada en otros países del continente americano. En un principio, la opción fue Estados Unidos, pero al negarles los privilegios que tanto buscaban, decidieron probar suerte con el gobierno canadiense, quien les aceptó su petición (Douglas y Hansen 2005:9). En 1873 el gobierno canadiense les facilitó la compra de 500 mil hectáreas ubicadas a las orillas del río Rojo en la provincia de Manitoba, con el fin de apoyar la colonización en las tierras recién adquiridas en la Bahía Hudson, concediéndoles, además, los privilegios que habían perdido en Danzig y territorios rusos. En los años posteriores, de 1874 a 1880, ya habiendo cerrado la negociación, siete mil menonitas provenientes del imperio ruso migraron hacia la primera comunidad menonita de América del Norte, Manitoba (Cañas Bottos 2005:43; Douglas y Hansen 2005:9).



Mapa 1. Tendencia migratoria de las comunidades menonitas de la Vieja Colonia (Valeria Contreras Hernández 2014)

Los nuevos colonos, provenientes de las colonias menonitas rusas *Bergthal* y *Molotschna* se asentaron, en 1874, en una reserva al este; mientras que los menonitas de las colonias *Chortitza* y *Fürstenland*, quienes migraron en 1876, se establecieron al oeste (Cañas Bottos

2005:43; [Correll 1974:36; Manitoba 1987:3-10] en Douglas y Hansen 2005:9). Los menonitas de las distintas reservas tenían prácticas socioculturales diferentes; algunos llegaron a modernizar sus cantos, cambiaron de forma sutil su vestimenta y comenzaron a adoptar algunos hábitos del resto de la sociedad canadiense. Estas ligeras diferencias llevaron a que se formaran tres grupos distintos: los *Altkolonier* (en su mayoría provenientes de Chortitza y Fürstenland); *Sommerfelder* (Bergthal) y los *Kleine Gemeinde* (Molotschna) (Douglas y Hansen 2005:9).

## **2.6 LLEGADA DE LOS MENONITAS A MÉXICO Y AMÉRICA LATINA**

Se dice que la primera iglesia menonita en establecerse en suelo latinoamericano fue en el pueblo de Pehuajó, Argentina, en el año de 1919; pocos años antes de que un grupo de menonitas de la Vieja Colonia canadienses se establecieran en Chihuahua, México (Snyder y Prieto Valladares 2010:13). Los que decidieron quedarse en América del Norte, optaron por integrarse a la cultura política y religiosa de estos países, y los que no, migraron para asegurar su autonomía y libertad de culto (Snyder y Prieto Valladares 2010:14). Sin embargo, el caso de Argentina es interesante, porque además de ser el primer país latinoamericano en recibir a menonitas, fueron apoyados por las políticas migratorias en la segunda década del siglo XX, que favorecieron la migración de europeos ya que pensaban que esto traería consigo desarrollo capitalista (Snyder y Prieto Valladares 2010:17). Así pues, una agrupación de menonitas denominada Junta de Menonita de Misiones y Claridades, mandó a Josephus Wenger Shank en 1917 para instaurar la primera iglesia menonita en América Latina para comenzar campañas evangelizadoras en la región (Snyder y Prieto Valladares 2010:19).

Ahora bien, en el caso Brasil, Paraguay y Uruguay fueron los otros países que recibieron a comunidades menonitas en las décadas de los 20 y los 30 (Snyder y Prieto

Valladares 2010:13) y sus motivos migratorios hacia países latinoamericanos fueron diferentes, ya no buscaban movilizarse para evangelizar ni de compartir su religión, sino, más bien, estaban en la búsqueda de un país en donde pudieran tener una vida y un futuro sin presiones homogeneizantes del Estado-nación y, por supuesto, sin persecuciones bélicas. Los menonitas se establecieron en Brasil entre 1930 y 1931, cuando 13 flotas transportaron 1,256 ruso-alemanes, no todos menonitas, hacia el continente americano (Yoder 1976:75). En Uruguay se establecieron pasada la Segunda Guerra mundial, en 1948, cuando varias agrupaciones menonitas –provenientes de Danzig, Polonia y Rusia– decidieron migrar y buscar un lugar fuera de la guerra, otros se incorporaron al Estado alemán (Yoder 1976:98-99); en 1951 se dio una segunda migración importante de menonitas a Uruguay (Yoder 1976:100).

Sin embargo, el caso de México fue el segundo caso de migración menonita hacia América Latina. A finales de la segunda década del siglo XX, el gobierno de Canadá decidió cancelar los privilegios que gozaban los menonitas. Una de las razones fue que, al entrar Canadá a la Segunda Guerra Mundial, se extendió un sentimiento de patriotismo por toda la nación, presionando a los menonitas a incorporarse al servicio militar y a abandonar su idioma *plautdietsch* por el idioma oficial. La presión por parte del gobierno canadiense por medio de la anulación de las escuelas bilingües y religiosas provocó que de nueva cuenta los menonitas buscaran otro lugar en donde pudieran establecerse y lograr la soñada autonomía educativa, libertad de culto y exención militar (Douglas y Hansen 2005:10).

México era una opción. A pesar de no tener conocimiento sobre él, se envió una comitiva de menonitas de la *Altkolonier Mennoniten* para tratar de llegar a un acuerdo con el gobierno mexicano. Los representantes menonitas inspeccionaron terrenos en Sonora, Sinaloa, Nayarit y Jalisco, sin hallar el tipo de tierra que se pensaba comprar (Douglas y

Hansen 2005:14). El 25 de febrero de 1921 el presidente Álvaro Obregón expresó por medio de una “Carta de concesión” que:

1. –No están ustedes obligados a prestar servicio militar; 2. –En ningún caso se les obligará a prestar juramento; 3. –Tendrán el derecho más amplio de ejercitar sus principios religiosos y practicar las reglas de su iglesia, sin que se les moleste o restrinja en forma alguna; y 4. –Por lo que se refiere a este punto, nuestras leyes son ampliamente liberales. Podrán ustedes disponer de sus bienes en la forma que lo estimen conveniente y este gobierno no presentará objeción alguna que los miembros de su secta establezcan entre ellos mismos el régimen económico que voluntariamente se proponga adoptar.<sup>40</sup>

Algunos historiadores atribuyen esta facilitación de compra de terrenos a las políticas racistas que compartían muchos países. Ya que no a todos los grupos migrantes de la época les dieron las mismas facilidades de compra que a los menonitas; por ejemplo, los chinos, afrodescendientes e hindús eran calificados como razas inferiores que impedían una evolución del pueblo mexicano (Douglas y Hansen 2005:14) y los menonitas, al ser una raza blanca y eurodescendientes, era el ‘migrante deseable’ en el país.

Luego de los privilegios otorgados, muchos menonitas de la Vieja Colonia encontraron terrenos idóneos en Chihuahua para sembrar y establecer sus colonias. Así, hubo una migración masiva de colonos menonitas entre 1922 a 1927. La población menonita que provenía de Manitoba y Saskatchewan, Canadá, comenzó a migrar el 1 de marzo de 1922 (Snyder y Prieto Valladares 2010:45) y por medio de ferrocarriles se inició el traslado de Canadá a México donde la mayoría ocupó zonas en Chihuahua, Durango y Sonora; posteriormente, los estados de Zacatecas, Tamaulipas, Campeche y, por último, Quintana

---

<sup>40</sup> Esta cita es un extracto de la carta de concesión de privilegios de Álvaro Obregón a los grupos menonitas, se encuentra firmada por menonitas de la Vieja Colonia y por el secretario de Agricultura y Fomento (ahora SAGARPA); Véase (Cañás Bottos 2005:46; Douglas y Hansen 2005:17; Snyder y Prieto Valladares 2010:43).

Roo. Según el Censo de Población y Vivienda de 1930, en Cuauhtémoc, Chihuahua, durante la década de los 30, había 6,530 personas que migraron de Canadá y de los cuales 6,380 se encontraban bautizados en la religión menonita (INEGI 1930).



Mapa 2. Presencia de comunidades menonitas por entidad federativa en México. Elaboración con base en Old Colony Mennonite Support (2011).

## CAPÍTULO III

### SALAMANCA: ETNOGRAFÍA DE UNA COMUNIDAD MENONITA

#### INTRODUCCIÓN

Salamanca es el nombre de una ciudad española, pero también es un nombre que se le dio a Bacalar durante la época de la colonia, a mediados del siglo XVI, y, es de igual modo, el nombre de una comunidad menonita proveniente de Belice. Pero ¿por qué una comunidad menonita beliceña tendría el nombre de una ciudad española? La idea, en principio, fue que ésta tuviera un nombre que hiciera alusión a uno de los nombres que tuvo Bacalar: *Sian Ka'an Bakhalal* o Salamanca de Bacalar. Este último fue sugerido por el comisariado del ejido Bacalar a los primeros menonitas beliceños que fundaron la primera comunidad menonita asentada en Bacalar, aunque otra opción de nombramiento fue “Los Lobos”, sin embargo, los recién llegados optaron por nombrar a su comunidad Salamanca.

Este capítulo está destinado a la descripción de la vida en Salamanca, en éste se destacan los rasgos de su organización político-ejidal, sociocultural y religiosa. Uno de los intereses de este capítulo es que los lectores conozcan cómo se fundó Salamanca y la forma en la que comenzaron a asentarse en el sureste mexicano, desde la compra de terrenos ejidales hasta la delegación de las funciones al interior de la comunidad, esto con el fin de comprender cómo es la organización al interior de Salamanca, la forma en la que coadyuva a la productividad agrícola –en su mayoría favorable– y la mirada con la que se construye el trabajo agrícola mismo. Quizá es complicado mostrar el sistema axiológico-religioso que condiciona la cotidianidad de Salamanca, pero por medio de mis observaciones intentaré dar cuenta de ello. La información aquí expuesta fue obtenida principalmente con la información

obtenida durante mi trabajo de campo en la silenciosa comunidad Salamanca, con las convivencias cotidianas con los miembros de la comunidad y las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo.

### 3.1 LA FUNDACIÓN DE SALAMANCA

Salamanca está ubicada al oeste del municipio de Bacalar, Quintana Roo, a 7 kilómetros de la ciudad de Bacalar y a 44 kilómetros, aproximadamente, de la frontera con Belice. La proximidad entre Bacalar y la frontera con Belice facilitó, en 1997, la primera migración de menonitas de las comunidades menonitas beliceñas Shipyard y Little Belize, esto con el fin de comprar tierras para fundar una nueva comunidad. Su primer acercamiento fue con el ejido Aarón Merino Fernández, sin embargo, no se concretó la compra-venta. En el año 2000, con motivo de conocer las tierras pertenecientes al ejido Bacalar, quince líderes de la comunidad Little Belize fueron los encargados de evaluar el terreno ejidal elegido y así comenzar las negociaciones con los ejidatarios del ejido Bacalar.



Mapa 3. Vista aérea de la comunidad menonita Salamanca y la ciudad de Bacalar (Google Maps 2017)



Mapa 4. Comunidades menonitas en la Península de Yucatán y Belice.  
Elaboración con base en Sawatzsky (1971) y Old Colony Mennonite Support (2011)

En un primer momento el comité de menonitas beliceños encargados de la supervisión de los terrenos ejidales, se encontraban interesados en un usufructo parcelario de 30 años, sin embargo, los menonitas de Little Belize tenían la intención de fundar una comunidad en donde pudieran tener acceso a más porciones de tierra para cultivar y ver crecer a sus familias. Así, por medio de una asamblea general realizada el día domingo 6 de octubre de 2005 (Uh Vázquez 2013:21), el ejido Bacalar votaron a favor de la venta de cinco mil hectáreas a la comitiva de menonitas beliceños quienes pagaron un total de seis millones y medio de pesos –mil trescientos pesos por hectárea– cantidad que se obtuvo mediante préstamos a bancos

beliceños y a la comunidad menonita Little Belize.<sup>41</sup>

Uno de las principales razones que motivaron a los menonitas de Little Belize a fundar una nueva comunidad se debió al crecimiento acelerado de la población en las colonias beliceñas quienes estaban interesados en obtener más tierras para trabajar, sin estar alejados de su comunidad de origen. La cercanía entre Belice y Bacalar permitió que el proceso migratorio se diera con mayor facilidad en años posteriores, lo que motivó a muchas familias menonitas a comprar parcelas y probar suerte en la recién fundada Salamanca. A pesar de que los primeros flujos migratorios se dieron entre Belice-Bacalar, posteriormente, algunas familias de comunidades menonitas de Campeche, Chihuahua, Zacatecas, Tamaulipas – incluso en dos casos– menonitas de Canadá, compraron parcelas para establecerse junto con sus familias en Salamanca. Las primeras familias en migrar a Salamanca fueron las de Heinrich Schmitt, Jacobo Hildebrand, Guillermo Hildebrand, David Martens, Abraham Rempel, Petter Schmitt, Isaac Petters Schmitt y Johann Kroeckr, quienes no sólo son considerados los fundadores, sino también “los grandes hombres”.<sup>42</sup>

En una entrevista el gobernador de la comunidad, Heinrich Schmitt, mencionó:

Se fundó Salamanca porque pues hay nuevas familias y no pueden comprar más tierras en Shipyard porque ya todas tienen dueño, ya todas tienen sus siembras y no van a vender la tierra que ya trabajan, por eso compramos acá, para que cada familia tenga acá una parcela.

Mientras se organizaban las porciones territoriales de la nueva comunidad, la mayoría de las familias optaron por rentar tierras en un pequeño lugar llamado Kilómetro 10, en donde

---

<sup>41</sup> Esta información fue obtenida por medio de una entrevista realizada al gobernador de Salamanca, que fungió al mismo tiempo el cargo de presidente del comisariado ejidal de Salamanca, el Sr. Heinrich Schmitt (periodo de gestión 2012-2014).

<sup>42</sup> Un poblador de Salamanca utilizó esta palabra para referirse a las personas con mayor influencia en la comunidad y que están involucrados en la vida política y religiosa de forma constante.

hicieron una pequeña comunidad con servicios religiosos y una escuela. Sin embargo, al terminar la organización espacio-territorial de Salamanca, las familias desmantelaron sus unidades habitacionales para instalarlas de nueva cuenta en Salamanca, mientras que otras familias decidieron quedarse en el Kilómetro 10. Esto sin duda generó una ruptura en la idea de “comunidad” que se había planteado al principio con los recién llegados, ya que al no pertenecer en la comunidad menonita “oficial”, los menonitas del Kilómetro 10 decidieron incorporar elementos tecnológicos a su cotidianidad como el uso de coches, celulares e internet.

La constitución parcelaria fue a la par de la agraria, ya que necesitaban tramitar permisos de uso de suelo ejidal. El primer comisariado ejidal conformado en el nuevo ejido-comunidad tuvo como presidente a Isaac Petters Schmitt, mientras que su secretario y tesorero estaban bajo la dirección de Johan Harder y Fanz Bergen, respectivamente (Vargas Godínez 2016:49), así comenzaron las bases de organización política, ejidal y comunitaria de Salamanca. El Gobierno del Estado de Quintana Roo apoyó a los agricultores para comenzar a echar a andar sus tierras por medio subsidios en semillas como frijol y maíz, además de la compra de tractores y maquinarias para el quehacer agrícola (Uh Vázquez 2013:22) por medio de Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

Uh Vázquez señala que fue en el año 2005 que, por medio de la Procuraduría Agraria, y el Registro Agrario Nacional, los menonitas de Salamanca pudieron oficializar los trámites para la adquisición de los terrenos del ejido Bacalar, para separar estas parcelas de dicho ejido y conformar la primera comunidad menonita (Uh Vázquez 2013:23). Cuando esta comunidad ya estaba conformada, varias miembros, sobre todo de comunidades beliceñas, se mostraron interesadas en adquirir una parcela para vivir y trabajar en la recién fundada

Salamanca. Sin embargo, Uh Vázquez señala que, para que el proceso de movilización de una comunidad menonita a otra, fue necesario una carta por parte del *Eltester* (Obispo) de la comunidad anterior en donde éste respalda el buen comportamiento de la persona que decida vivir en otra comunidad menonita. El *Eltester* (Obispo) de la nueva comunidad recibe la carta y evalúa si es o no pertinente aceptar a los nuevos integrantes y comunica a los líderes que pueden iniciar el proceso de compra-venta de parcelas (Uh Vázquez 2013:25). En donde adquieren terrenos pagando un aproximado de 35 mil pesos por cada parcela (Vargas Godínez 2016:51).

### **3.2 DATOS CENSALES DE SALAMANCA Y DE ALGUNAS COMUNIDADES MENONITAS DE AMÉRICA LATINA**

El gobernador de Salamanca en conjunto con las autoridades ejidales de la misma comunidad, realizan un censo anual en el mes de diciembre en donde se recopila información estadística sobre la población de Salamanca. Algunos de los rubros de interés son los nacimientos, defunciones, número de bautizos, alianzas matrimoniales, aumento absoluto de la población y la población total anual. Este mismo censo, con los mismos rubros de interés, es realizado por algunas comunidades menonitas –que se adscriben como Vieja Colonia– de países latinoamericanos, tal es el caso de Bolivia, Argentina, México y, el país centroamericano, Belice.

Así pues, entre los líderes políticos de cada comunidad se comparten esta información censal para llevar un conteo de la población entre comunidades menonitas que comparten los mismos fines y valores como comunidad en otros países; es decir, comunidades de la Vieja Colonia. Sin embargo, existen otros países de América con fuerte presencia de comunidades menonitas que no se contemplan en este censo, como, por ejemplo, Canadá, Estados Unidos,

Brasil, Uruguay y Paraguay. También, este censo excluye comunidades menonitas de México como las que se encuentran ubicadas en Chihuahua, Zacatecas, Durango, Tamaulipas, entre otras. Por esa razón, es importante mencionar que los datos que se presentan a continuación no representan la población total real de las comunidades menonitas en México y América Latina, sino, más bien, es información recopilada y seleccionada –cuyos criterios desconozco– por los dirigentes de las comunidades menonitas de la Vieja Colonia que tienen mayor vinculación y a la que pude tener acceso en Salamanca.

Ahora bien, para el año 2013, la población total de Salamanca era de 1,286 personas y tuvieron un aumento absoluto de la población de 61 personas. Durante ese mismo año, se registraron 67 nacimientos, de los cuales 33 fueron hombres y 29 mujeres. Por su parte, los fallecimientos que se registraron durante 2013 se dividen en dos rubros: los menonitas que fallecieron sin recibir el bautismo y los que fallecieron bautizados; en el primer caso fallecieron 6 personas y en el segundo 3. Este punto es importante, ya que el bautismo (como discutiré más adelante, el apartado 3.6.4) es un aspecto elemental dentro de las comunidades menonitas y se realiza solamente en personas adultas en un rango de edad entre 16 a 24 años.

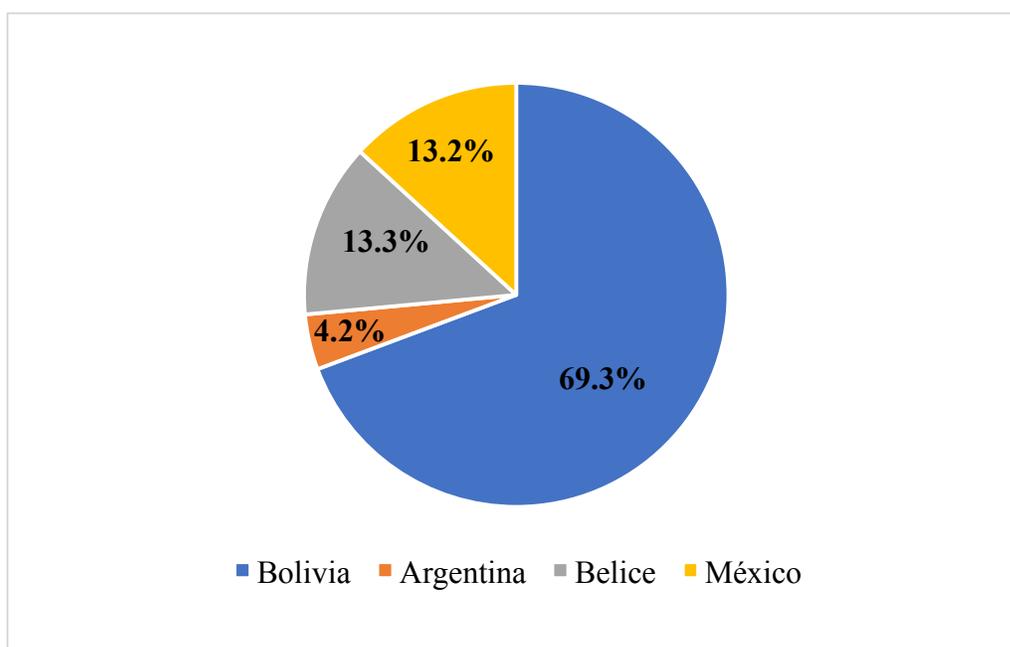
En Salamanca solamente el 33.3% de la población total está bautizada, esto significa que el 66.7% –es decir dos tercios de la población– no se ha bautizado. Esta información podría ser escandalosa si pensamos a Salamanca como una comunidad étnica-religiosa cuya organización gira en torno a la religión; sin embargo, esta información sugiere que Salamanca es una comunidad joven con una población menor de 24 años<sup>43</sup>. Carroll Janer (2017) menciona que poco más del 15% de la población total de Salamanca tiene un rango de edad

---

<sup>43</sup> Más tarde, en el apartado “3.6.4. Bautizo como ritual de paso hacia la vida adulta”, pp. 118, explico que el bautizo entre los habitantes de Salamanca es un requisito fundamental para contraer nupcias, para tomar decisiones en la comunidad y para ser considerado parte de la comunidad menonita. Sin embargo, este ritual no se realiza en edades tempranas, sino, más bien, cuando se tiene conciencia de las enseñanzas cristianas.

entre 10 a 14 años, y son el grupo de edad con mayor número de habitantes (Carroll Janer 2017:201). El segundo grupo de edad con mayor número de habitantes son los niños entre 5 a 9 años, siendo mayor el grupo de mujeres de esta edad. El tercer grupo está entre 15 a 19 años y representan un poco más del 10% de la población total. Sin embargo, también señala que el grupo de edad con menos población son los hombres y mujeres entre los 65 a 89 años (Carroll Janer 2017:201). Carroll Janer afirma que, Salamanca, al ser una comunidad recién fundada, tiene una pirámide poblacional joven (Carroll Janer 2017:202).

Gráfica 1. Población de comunidades menonitas de la Vieja Colonia en México y America Latina (2013)<sup>44</sup>



Mientras tanto, el total de la población menonita en América Latina, para finales del año 2013, era de 64, 426, siendo Bolivia el país con mayor número de miembros, ya que concentra

<sup>44</sup> Esta gráfica se hizo con base un registro estadístico de población realizado de forma independiente por comunidades menonitas de la Vieja Colonia de Belice, México, Bolivia y Argentina, para tener un control de los nacimientos, defunciones, bautizos y matrimonios de cada comunidad de menonita de América Latina. Véase en los anexos el apartado “6.2 Censo poblacional de comunidades menonitas de la Vieja Colonia en América Latina (2013)”, pp. 203, para ver la información desglosada.

un 69.3% de la población menonita total con 44, 649 habitantes. Belice y México tienen una población similar, con 13.3% y 13.2%, respectivamente; Belice con 8, 566 habitantes y México con 8, 491 habitantes. En cuarto lugar, se encuentra Argentina, que concentra el 4.2% con una población total de 2,720 habitantes.

### 3.3 PAISAJE GEOGRÁFICO Y SONORO DE LA COMUNIDAD

El reloj marca las cinco con treinta de la mañana. Aún no ha salido completamente el sol y los pobladores ya comienzan a apropiarse de las calles para dar comienzo a sus actividades laborales. Se escucha a lo lejos gallos anunciando la mañana, mugidos de vacas esperando su alimentación matutina y caballos relinchando mientras les colocan jáquimas para moverlos del establo hacia las carretas. Algunas carretas comienzan a circular desde temprano y, en su mayoría, se dirigen hacia la tienda del *darp* 3 en donde los habitantes de Salamanca esperan la llegada del transporte para salir de la comunidad<sup>45</sup>, mientras que otros prefieren moverse con sus carretas hacia Bacalar para llevar sus mercancías y así venderlas en el mercado local.

A esta hora también se comienzan a encender las bombas de la tienda principal junto con las plantas de electricidad que mantienen la conservación de los alimentos refrigerados de dicha tienda. Ahí se puede comprar electricidad –que va de los paneles solares hacia las baterías de uso solar<sup>46</sup>– y agua potable en grandes recipientes para aquellas personas que no tienen conductos de agua en sus hogares. Los menonitas desmontan sus *buggys* (carretas de

---

<sup>45</sup> Este servicio de transporte particular lo brinda el señor Norberto Toox, quien es ejidatario bacalareño. En el apartado “3.4.2 Medios de transporte”, pp. 97, describo más al respecto.

<sup>46</sup> Las personas que no tienen paneles solares ni plantas eléctricas alimentadas por gasolina, compran energía eléctrica en las tiendas. Llevan baterías de uso solar, físicamente parecidas a las baterías de automóviles, que son recargadas con energía. Para usarlas en sus hogares se utilizan las denominadas “pinzas de caimán” y así adaptar la energía de la batería a los aparatos electrónicos del hogar, que, por lo regular, suelen ser máquinas de coser, licuadoras, planchas y lavadoras.

cuatro llantas) para colocar sus recipientes grandes de agua y así rellenarlos para llevar a sus hogares. En los hogares, las mujeres mayores suelen ser las primeras en despertarse y se dirigen rumbo a sus establos para comenzar, de igual forma, sus actividades laborales. Llamam a las vacas para alimentarlas en los establos de madera y les amarran las cuatro piernas y la cola con una soga, mientras ordeñan sus rugosas ubres hasta obtener varios litros de leche para preparar el desayuno y para complementar algunos ingredientes del almuerzo o merienda, como queso, crema y nata. El reloj marca las seis de la mañana y el desayuno está servido sobre la mesa para que las y los niños y los jóvenes trabajadores no se vayan de la casa con el estómago vacío.

Los hombres se alistan mientras ellas hacen los batidos de avena con leche, calientan agua en teteras metálicas sobre la estufa para beber el café soluble, sacan los bolillos del *commaa* (almacén), las mermeladas y la mantequilla. La leche recién ordeñada es servida en vasos sin pasar por la estufa, y la temperatura cálida de ésta es porque proviene directamente del animal. Suele ingerirse sin hervir, sólo se cuela sobre una tela fina para filtrar el pelaje de la vaca que pudo colarse con los movimientos violentos de la cola amarrada, mientras se ordeñaba.

Los hombres con el estómago satisfecho ocupan sus espacios laborales en el taller mecánico, carpinterías, en la tienda principal o en las parcelas que por lo regular se encuentran en la parte trasera de la casa. Los niños van a tomar clases. Las mujeres se quedan para realizar tareas domésticas como barrer la casa, lavar los trastes y ordenar la ropa, además de alimentar a los animales y preparar los alimentos. Cuando éstas tienen tiempo libre, gustan por enmendar y/o coser ropa para algún miembro de la familia, hacen tapetes con retazos de tela que guardan celosamente en bolsas de plástico esperando ser usados en estos tiempos libres.

El sol intenso indica que es medio día. Las calles sin pavimentación se llenan de polvo blanco que termina por estacionarse en la ropa o en el cuerpo de los transeúntes, y, cuando sopla el viento, hace pequeños remolinos de polvo blanco que hace difícil el camino en carreta o a pie, ya que nubla e irrita la vista. Los caballos, las carretas y las camionetas que entran a Salamanca en busca de proveerse de alimentos cultivados, semillas o gas butano, acrecientan aquella polvareda blanca que sólo se aplaca en temporadas de lluvia, cuando la tierra se compacta y destila petricor de tierra blanca de las calles y tierra oscura de los sembradíos húmedos.

El clima cálido de medio día no es impedimento para cesar el trabajo exhaustivo, por lo que los sombreros suelen ser los mejores aliados para defenderse de los rayos del sol. A lo lejos puede observarse los sombreros de pajilla de los hombres que cubren sus rostros todo el tiempo, sobre todo cuando éstos salen de casa a sembrar o cosechar en sus parcelas. Los pequeños también tienen sus pequeños sombreros que utilizan cuando salen de casa y se dirigen a la escuela o a la tienda en busca del mandado. Del mismo modo, se puede observar a las mujeres con sus blancos sombreros de ala ancha, encintados de distintos colores: verde, morado, azul o negro; que utilizan sobre sus cabellos trenzados que están previamente cubiertos por una red negra y/o una pañoleta negra (dependiendo del estado civil). Ellas los usan cuando salen de casa a recoger huevos del gallinero, cuando van a recoger frutos de los huertos, cuando van a la tienda a proveerse de mercancía o, bien, cuando lavan ropa en el patio de sus hogares. Cuando la familia es amplia, al menos dos veces por semana, las mujeres lavan ropa y los patios de las casas se convierten en espacios con extensos tendederos de proporciones kilométricas que forman un horizonte de ropa con vestidos floreados y overoles de todos los tamaños. A veces las posibilidades económicas no permiten que las familias tengan lavadoras en casa, por lo que suele ir a casa de los padres, suegros y/o

hermanos para lavar ropa en conjunto. De nueva cuenta, a esta labor se dedican las mujeres. Ellas realizan todas las labores del hogar con ayuda de sus hijas mayores.

Desde la primera visita “se siente que es otro México”, tal como exclamó un taxista que me trasladaba de Bacalar a Salamanca, en efecto, es un México más, el México de los menonitas. Las unidades habitacionales forman parte indispensable del paisaje geográfico de la comunidad que está compuesta por amplios terrenos mecanizados y unidades domésticas. El horizonte se torna verde o cobrizo según la temporada de cosecha y, de igual forma, se puede observar en algunas parcelas árboles frutales como ciruelas, mangos, aguacates, palmeras con cocos, algunos cítricos y papayas. A lo lejos, de lunes a sábado, se puede observar a medio día cómo los habitantes masculinos están sobre sus maquinarias agrícolas para fertilizar la tierra o mecanizarla.

El paisaje sonoro está compuesto por los caballos y sus relinchos, que son los sonidos constantes que envuelven a la silenciosa comunidad. Al igual que otros animales domesticados como los perros que cuidan los hogares y el cacaraqueo de las gallinas, el mugido de las vacas y sus becerros, el sonido de los motores de los tractores. Las carretas no pasan desapercibidas. Éstas dejan de escucharse a las siete de la noche y, en casos excepcionales, continúan movilizándose en la comunidad hasta las diez de la noche, hora en la que cesan las actividades laborales.

Son las diez de la noche. La vida en Salamanca está completamente apagada. No hay alumbrado público en las calles y sólo se puede escuchar algunas carretas que se dirigen hacia sus casas ayudándose con la iluminación de linternas portátiles. Una curiosa actividad es ver cómo los habitantes se comunican por medio de las lámparas portátiles, quizá las noches sin electricidad agudizan los sentidos auditivos de las personas por la noche, quienes identifican

qué carretas vienen a lo lejos y se alumbran de forma intermitente para saludarse o despedirse.

Pocas familias tienen iluminación dentro de sus hogares y algunas prefieren utilizar quinqués para alumbrar su ingesta nocturna de alimentos. El ambiente a estas horas se torna oscurísimo y sumamente silencioso, situación que favorece para apreciar las noches estrelladas y los insectos nocturnos, como las luciérnagas, que gozan de pasearse entre los sembradíos. El trabajo cesa a esa hora. No hay luz para trabajar, aunque algunas personas, muy pocas, deciden quedarse un momento más en sus parcelas o en sus talleres para adelantar trabajo del día siguiente. No hay un horario para trabajar por lo que las personas deciden cuándo comenzar y cuándo finalizar.

El domingo la vida laboral de Salamanca está muerta. No se observan tenderos de ropa con proporciones kilométricas ni tampoco se escuchan los tractores en las parcelas. Nadie trabaja. Es día religioso y de descanso.<sup>47</sup> Los niños se despiertan no tan temprano a diferencia de los hermanos mayores y los padres, que asisten puntualmente a la ceremonia religiosa y salen de sus hogares a las siete de la mañana para escuchar los sermones en la iglesia más próxima a sus hogares.<sup>48</sup> Los colores de las vestimentas se tornan oscuros, no hay vestidos floreados de colores ni camisas de cuadros en tonalidades claras. Todos los pobladores adultos bautizados, tanto hombres como mujeres, cambian sus atuendos para asistir de forma correcta, con vestimenta oscura y sobria, a la ceremonia religiosa del día domingo.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Véase el apartado “3.6.2 Domingo día religioso y de descanso”, pp. 111, en dónde describo más al respecto.

<sup>48</sup> Existen dos iglesias en Salamanca, una al norte y otra al sur de la comunidad, para que todos los habitantes adultos y/o próximos al bautismo, sin excepción, puedan asistir a escuchar los sermones. Véase el apartado “3.6.1 Iglesias de Salamanca y celebraciones religiosa”, pp. 106.

<sup>49</sup> En el apartado “3.8 Vestimenta menonita”, pp. 138, describo los atuendos de los hombres y las mujeres por edad y la indumentaria religiosa correcta para asistir a la iglesia.

Mi habitación se encontraba sobre un taller mecánico, en un segundo piso, enfrente de la tienda principal, que durante los fines de semana se convertía en un espacio de socialización juvenil. También estaba en contra esquina de la bodega principal de Salamanca y en donde están dos silos que facilitan el almacenaje de las semillas cosechadas para la venta al mayoreo. Este espacio se ubicaba en uno de los lugares más concurridos de la comunidad, y esto me permitió observar el paisaje y parte de algunas dinámicas sociales desde mi ventana.



Imagen 3. Parte trasera de una unidad habitacional. (Valeria Contreras Hernández 2014)

### 3.4 ORGANIZACIÓN ESPACIO-TERRITORIAL

Salamanca está organizada territorialmente en dieciséis *darps* (áreas) y éstas, a su vez, están parceladas en veinte fracciones de aproximadamente 110,000 metros por 110 metros, excepto las de las áreas seis, once y doce. Cada *darp* tiene una parcela destinada para la construcción de una escuela, para facilitar la educación para los niños y así puedan asistir a la escuela sin que se alejen de casa. En la misma parcela destinada para la escuela, se ubica un cementerio, justo detrás del edificio escolar; de modo que en Salamanca hay la misma cantidad de escuelas y cementerios, uno por cada *darp*. Si un menonita de Salamanca —que vive en el

*darp* 1– tiene hijos, éstos asistirán a la escuela ubicada en el *darp* 1; y, si algún miembro de su familia fallece, será sepultado en el cementerio ubicado en el *darp* 1.

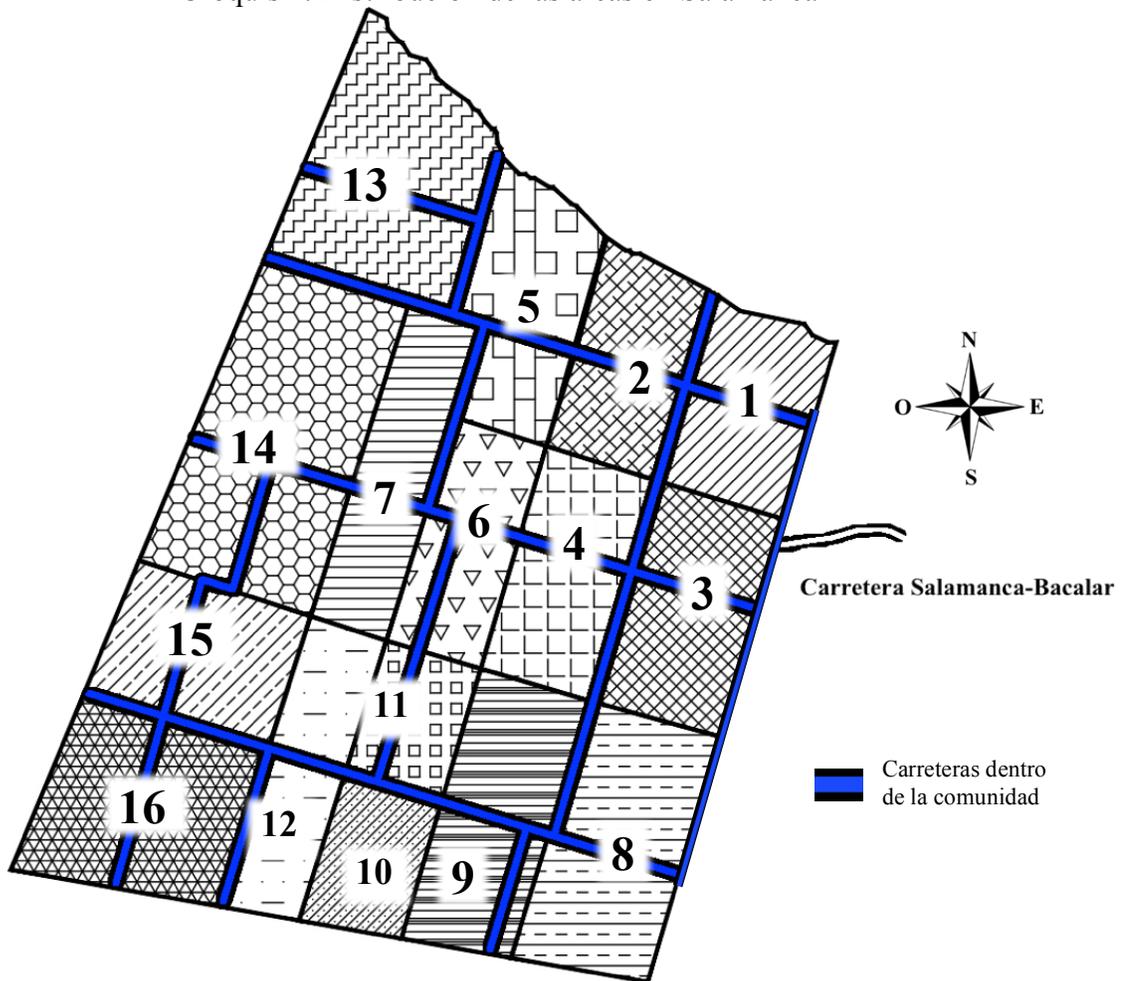
Sin embargo, Salamanca, al ser una comunidad relativamente nueva, no todas sus áreas están habitadas, por lo que no valdría la pena construir una escuela en las áreas en donde no hay una cantidad significativa de habitantes. Empero, si alguna familia vive en un área poco habitada –por ejemplo, los *darps* 14, 15 y 16– y no hay una escuela, los niños tendrán que asistir a la escuela más próxima a su área, lo mismo sucederá con el uso de los cementerios. Esta organización espacio-territorial facilita en términos de tiempo, vigilancia y comodidad, para que los niños y niñas puedan asistir a la escuela y al mismo tiempo, a la hora del almuerzo, regresen a sus hogares para ingerir sus alimentos junto con su familia.

Ahora bien, los menonitas recién llegados a Salamanca adquirieron parcelas pagando 35 mil pesos por cada una (Vargas Godínez 2016:51). Sin tener la posibilidad de elegir el *darp* ni la ubicación de la parcela que iban a habitar, las personas interesadas en comprar una porción de tierra para hacer su hogar, escogieron un número al azar que correspondería al número del *darp* y, de nueva cuenta, tomaron un número al azar del lote que finalmente ocuparían. Las primeras áreas organizadas en la comunidad son los primeros cuatro cuadros de la comunidad, próximos a la única entrada de Bacalar-Salamanca, mientras que el 14, 15 y 16 son los últimos parcelados y hay pocas personas viviendo en dichas áreas. También hay la posibilidad de comprar parcelas de proporciones más pequeñas a un costo menor, éstas están en los *darps* 5, 6 y 11.

Los dieciséis *darps* tienen un nombre oficial, sin embargo, cotidianamente se omite utilizando sólo el número que corresponde. En la lista siguiente enumero los nombres de las áreas:

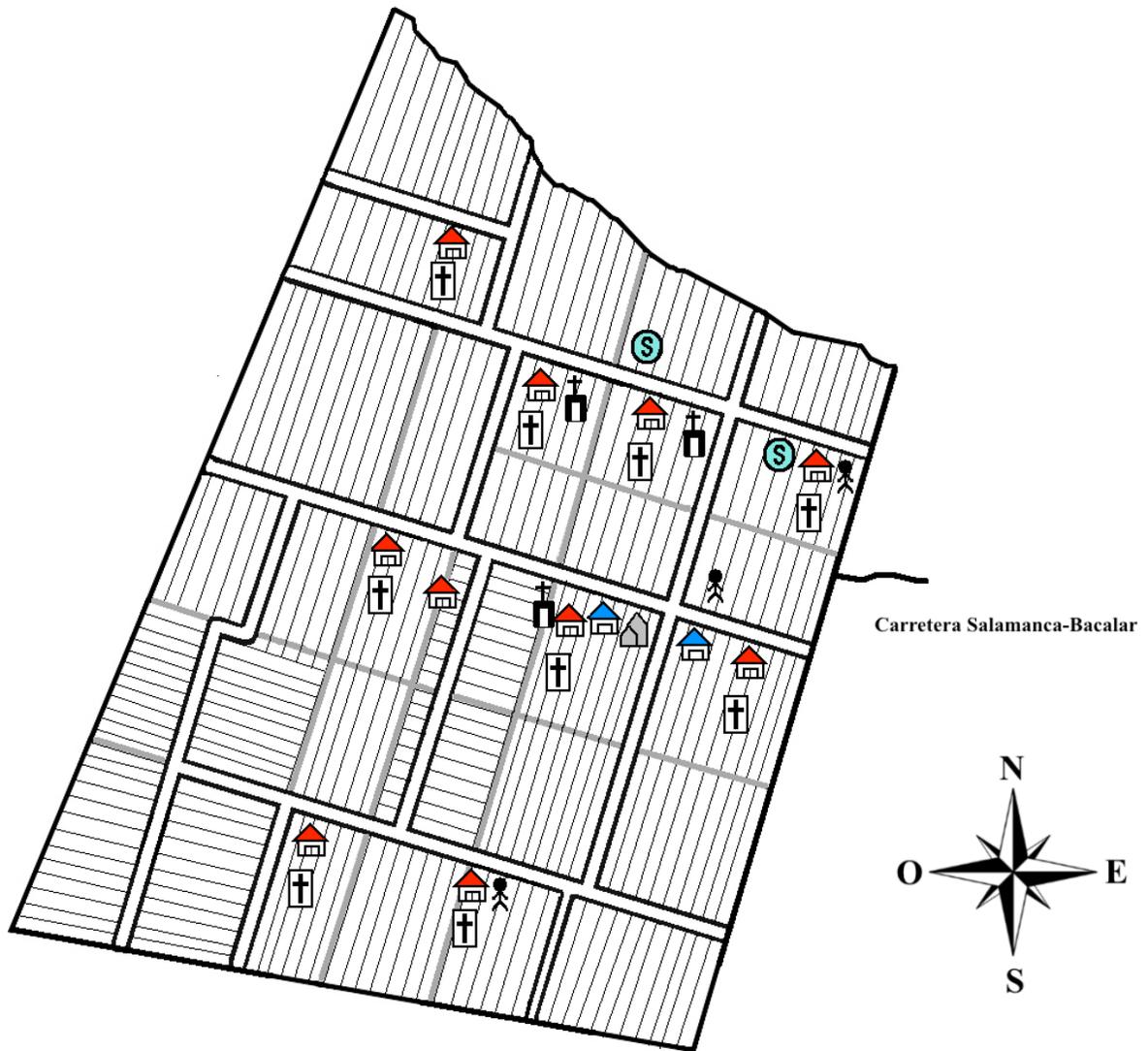
- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>Grünfeld</i> (Terreno Verde)                | 9. <i>Gnadenfeld</i> (Terreno de la gracia) |
| 2. <i>Hamburg</i> (Hamburgo)                      | 10. <i>Blumenthal</i> (Valle de las flores) |
| 3. <i>Schoenthal</i> (Valle hermoso)              | 11. <i>Grünfeld</i> (Terreno Verde)         |
| 4. <i>Reinland</i> (Tierra limpia)                | 12. <i>Kleinstaedt</i> (Ciudad pequeña)     |
| 5. <i>Schoenfeld</i> (Terreno bonito)             | 13. <i>Schoenthal</i> (Valle hermoso)       |
| 6. <i>Kleinstaedt</i> (Ciudad pequeña)            | 14. <i>Reinfeld</i> (Terreno limpio)        |
| 7. <i>Kronsthal</i> (Valle de la corona)          | 15. <i>Hochstaedt</i> (Lugar alto)          |
| 8. <i>Hoffnungsfeld</i> (Terreno de la esperanza) | 16. <i>Euchenfeld</i> (Terreno de roble)    |

Croquis 1. Distribución de las áreas en Salamanca<sup>50</sup>



<sup>50</sup> Las proporciones de las áreas y las calles de este mapa pueden no ser exactas, porque se realizó con base en un bosquejo impreciso realizado por Heinrich Schmitt –el entonces gobernador de la comunidad–, además de las visitas realizadas a las áreas de la comunidad en conjunto con entrevistas, y, del mismo modo, se utilizó la imagen satelital de Salamanca vía *google maps*.

Croquis 2. Salamanca con ubicaciones de sitios principales



	Sitios en donde me hospedé		Iglesias
	Calles		Tiendas
	Delimitación de áreas		Escuelas
	Cementerios		Silos
	Servicios de salud		

### 3.4.1 VIVIENDA E INFRAESTRUCTURA

La forma de acceder de la ciudad más próxima, que es Bacalar, hacia la comunidad menonita Salamanca, es por medio de una brecha sin pavimentación de 7 kilómetros, que conecta con el *darpo* 1 y 2. La comunidad no cuenta con servicio de alumbrado público ni pavimentación en las calles y las personas consiguen energía eléctrica por medio de paneles solares que instalan de forma independiente en sus hogares, o bien, optan por recargar baterías de uso solar en la tienda por un bajo costo. Asimismo, en la comunidad no existe un servicio de agua potable. Las personas que gozan de este servicio es porque construyeron sus propios pozos de agua e instalaron conductos que permiten la distribución de agua en las casas, mientras que las demás rellenan recipientes o tinacos con agua potable que pueden comprar en la tienda del *darpo* 4, o bien, recolectan agua de lluvia.

Las personas que se transportan de noche en sus carretas llevan consigo una o varias lámparas de batería para alumbrar el camino de regreso a sus hogares. Esta situación no representa un problema para los pobladores de Salamanca, ya que sus jornadas laborales y, por tanto, su vida cotidiana comienza desde las cinco o seis de la mañana que es cuando los hombres y mujeres comienzan sus labores domésticas y/o agrícolas y finaliza a las diez de la noche, hora en la que Salamanca vuelve a ser silenciosa y se pueden dejar de observar a las personas y carretas transitar por sus calles.

Las unidades habitacionales de Salamanca conservan un mismo estilo arquitectónico, aunque varían los materiales con los que se construye las casas, según el poder adquisitivo de cada familia. Algunas casas son construidas con láminas de cartón, otras con láminas de zinc y otras con materiales más resistentes como el cemento, sin embargo, algunas familias viven en autobuses abandonados que son desarmados y organizados de tal manera que cumplen la función de unidades habitacionales.



Imagen 4 y 5. Unidad habitacional en construcción con láminas de zinc (Valeria Contreras Hernández 2014)

El estilo de las casas menonitas de la Vieja Colonia varía según la zona en dónde se encuentren, sin embargo, conservan algunos rasgos. Por ejemplo, las casas de la comunidad menonitas Salamanca suelen ser rectangulares con varios puntos de acceso. En su mayoría, las unidades habitacionales tienen un importante punto de encuentro y es la principal habitación de la casa: la cocina. En este espacio se concentra la mayor interacción de todos

los miembros del núcleo familiar y no sólo a la hora de compartir los alimentos, sino que se convierte en un “espacio de trabajo” en su mayoría femenino. Las mujeres cosen la ropa en este espacio en donde guardan sus máquinas de coser. Se convierte en un “espacio de lectura” en donde gustan de leer la biblia sobre la mesa principal, en donde más tarde se ingieren alimentos. Se convierte en “sala de espera” en donde reciben a las visitas que suelen sentarse mientras conversan. La cocina también es un espacio lúdico y de aprendizaje en donde los niños juegan mientras sus madres trabajan y así puedan ser vigilados y en donde las niñas aprenden los quehaceres del hogar. Todo esto por la practicidad de las dimensiones espaciales que tiene esta habitación, que suele ser la más grande de la unidad habitacional. Así, la cocina adquiere múltiples sentidos que desdibujan simbólicamente el género femenino, porque suele ser apropiado por los miembros masculinos del núcleo familiar, aunque siempre está presente.

Las familias con viviendas más pequeñas, optan por no dividir cada una de las habitaciones y ésta se convierte en un gran cuadro en donde la cocina sigue siendo el espacio principal; incluso esto sucede con los autobuses que son acondicionados como unidades habitacionales, en donde el espacio para dormir es más reducido que el área de la cocina. Por otra parte, las habitaciones para descansar varían según el número de integrantes que tenga la familia. Los padres ocupan la recámara principal, que es la más amplia, y tiene puntos de acceso independientes de las demás habitaciones del resto del hogar. Los hijos varones comparten la misma habitación y las hijas duermen en una habitación diferente de la de sus hermanos varones.

### 3.4.2 MEDIOS DE TRANSPORTE

Existen primordialmente tres formas de transportarse de Salamanca a Bacalar. Todos los días cuando el reloj marca las seis de la mañana, el señor Norberto Toox –bacalareño y ejidatario– brinda un servicio de transporte colectivo e independiente, que favorece a los menonitas de Salamanca por la rapidez del servicio a comparación de las carretas tiradas por los caballos. El transporte entra tres o cuatro veces al día a Salamanca, según la disposición del señor Toox, únicamente por las mañanas, para transportar a los habitantes de Salamanca a Bacalar y así recorrer los 7 kilómetros de distancia en 15 minutos. Al llegar a Salamanca, realiza un recorrido por las calles principales de los cuatro primeros cuadros de la comunidad, sonando el claxon de su furgoneta para dar aviso de su llegada. Algunos menonitas, los que viven en los *darps* (áreas) 1, 2, 3 y 4, suelen esperarlo a fuera de sus hogares, mientras que otros, los que viven en los *darps* más alejados, caminan en medio de la neblina fresca de la mañana para reunirse en la tienda principal –ubicada en el área 3– y así poder salir de la comunidad sin ningún contratiempo. Este servicio es muy atractivo y económico, cuesta veinte pesos, a comparación de los fletes de taxi que suelen cobrar cinco veces más que el transporte colectivo. Sobre todo, resulta atractivo para aquellos menonitas que salen a trabajar toda la semana como agricultores asalariados en ranchos privados.

Otros menonitas, se transportan en sus propios *buggys*. Éstas son carretas familiares de cuatro ruedas que son construidas con base en madera y metal. La estructura del *buggy* es rectangular con una estructura metálica sobre la cual se deposita una madera que funciona como techo de la carreta. Cuenta, además, con dos series de asientos desmontables cuya capacidad máxima de transportación es de seis personas, y, en caso de que se necesite transportar varias mercancías, pueden retirarse los asientos para tener mayor espacio. Algunas más elaboradas tienen un cristal que cubre la parte frontal de las carretas para que

la polvareda blanca de Salamanca no termine por nublar la vista mientras es conducida. Ésta es otra forma de transporte que, por lo regular, es utilizado por los menonitas que salen a vender sus mercancías en el mercado de Bacalar.

Otro tipo de carretas son las *twereda* que son carretas de dos ruedas y, a diferencia de las *buggy*, son más rápidas por ser más ligeras y más económicas, pero limita al número de pasajeros a tres personas como máximo. Para el ensamblaje de ambos tipos de carretas, se necesitan varias herramientas de herrería y carpintería que algunas personas no tienen en casa, sin embargo, en la comunidad hay varias personas que se dedican a la herrería y/o carpintería y suelen encargarse de su fabricación.

Otra forma de movilización vital es por medio de amplias caminatas. Quizá es menos común ver a menonitas caminar en el tramo Salamanca-Bacalar, pero puede haber algunos casos, sobre todo para aquellos cuyas carretas están descompuestas y no cuentan con recursos económicos suficientes para costear la transportación hacia Bacalar.



Imagen 6. Carreta *buggy* estacionada (Valeria Contreras Hernández 2014)

### 3.4.3 TIENDAS Y SILOS

Los habitantes de Salamanca buscan en las tiendas del área 3 y el área 4 –las únicas dos tiendas de la comunidad– proveerse de mercancía para el consumo del hogar y así no verse forzados a salir de la comunidad para conseguir alimentos en los almacenes bacalareños. Éstas proveen a toda la comunidad alimentos básicos como agua purificada –la tienda del área 3 cuenta con su propia planta purificadora–, frutas, verduras, semillas, aceite de cocina, embutidos, huevos, aderezos, refrescos embotellados, golosinas, frituras y galletas; tanto de marcas comerciales mexicanas y beliceñas, como las que son elaboradas por algunas familias quienes buscan obtener ingresos extra por la comercialización de sus productos caseros.

La tienda más grande y abastecida se encuentra en el área 3, en donde también se consiguen utensilios de cocina como vasos, platos, tenedores, ollas, máquinas para hacer pastas, bisutería para confeccionar vestidos, variedad de telas floreadas y telas para elaborar los overoles y camisas de cuadros para los hombres, al igual que botones, agujas, hilos, redes para el cabello y sombreros tanto para hombres y mujeres. Algunas personas que no cuentan con agua potable en sus hogares, llevan contenedores de 100 litros para abastecerse de agua potable durante unos días. De igual forma, las personas que no tienen generadores de electricidad con diésel o que no cuentan con un sistema de paneles solares, recargan baterías de uso solar que luego, por medio de adaptadores de pinza de caimán, lo distribuyen entre los aparatos electrodomésticos como lavadoras licuadoras, batidoras, planchas, ventiladores, máquinas para coser, entre otros aparatos.

En esta tienda también se puede conseguir gas butano. La empresa “TOMZA” colocó en Salamanca, a petición de los pobladores, una estación de gas butano que semana tras semana es rellena por dicha empresa que proviene de la localidad de Xul-Ha, Quintana Roo. Esto facilita tanto a los menonitas como a pobladores de comunidades próximas a

Salamanca. De modo que los menonitas transportan en sus carretas *buggy*, sus cilindros de gas para llenarlos en la tienda, además, algunas familias de otras comunidades no menonitas entran en sus camionetas con la misma intención de comprar gas butano. Las tiendas también funcionan como tlapalerías, puedes conseguir herramientas como una variedad de llaves, tuercas, clavos, martillos, llantas para las carretas, aceite automotriz, distintos tipos de alambres para hacer corrales y gasolina. De modo que la tienda abastece a la comunidad de las principales necesidades alimentarias, de vestimenta y para realizar trabajo doméstico y/o agrícola sin que tengan la necesidad de salir de la comunidad.

Las tiendas comienzan a operar desde las seis de la mañana y cierra sus actividades a las seis de la tarde. Y, además de abastecer a la comunidad, cumplen otras dos funciones. La tienda es un sitio céntrico y transitado, en donde los pobladores esperan el transporte colectivo para salir de Salamanca hacia Bacalar, además, es un punto de encuentro entre los pobladores, quienes se reúnen luego de sus jornadas de trabajo para beber un refresco y compartir experiencias entre semejantes.



Imagen 7. Bodega comunitaria junto al silo y secadora (Valeria Contreras Hernández 2015)



Imagen 8. Tienda principal, ubicada en el *darps* 3. (Valeria Contreras Hernández 2014)

### **3.5 ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y EJIDAL**

Salamanca tiene una estructura de organización ejidal, ya que cuenta con un órgano colegiado compuesto por tres figuras: el presidente del comisariado ejidal, cuya función es representar a los ejidatarios menonitas en reuniones o eventos, administrar los ingresos y convocar asambleas para dar cuenta de las labores efectuadas durante su administración; la segunda figura es el secretario, que acompaña al presidente ejidal y convoca a las asambleas el primer domingo de cada mes, así como llevar los documentos oficiales a la orden del día; por último, el tesorero, quien es el responsable de cuidar los ingresos de los ejidatarios y rendir cuentas de los movimientos financieros de la comunidad. El comisariado ejidal es elegido cada dos años, de forma democrática, por los hombres bautizados de la comunidad quienes también pueden ser votados.

Además de la estructura ejidal, dentro de Salamanca existe un Consejo de Vigilancia instaurado en cada una de los dieciséis *darps*. En éste, dos personas son encargadas de supervisar que las parcelas no estén en riesgo de incendios, sequías, inundaciones por huracanes o cualquier desastre natural que afecte el trabajo agrícola. Ante los desastres a los que puede estar expuesto el campo agrícola menonita –sobre todo Quintana Roo porque es

zona de huracanes— se creó un propio sistema de seguros en la comunidad por lo que cada ejidatario paga un pequeño porcentaje de lo que produce anualmente. El Consejo de Vigilancia, además, está atento ante los conflictos que puedan ocasionarse entre las personas y organiza a los hombres bautizados a la hora de elegir democráticamente a sus representantes ejidales y religiosos.

Salamanca, como comunidad, también tiene un representante político llamado Gobernador, quien es la figura de máxima autoridad en la comunidad —incluso más que el presidente del comisariado ejidal. Su función radica en solucionar los problemas que afecten el orden público de la comunidad, representa a los menonitas ante conflictos legales, permite o niega la entrada de personas a la comunidad, toma decisiones que salvaguarden los intereses de los menonitas y propone estrategias de compra-venta de la producción.

La elección del gobernador de la comunidad se da de la siguiente manera. Todos los hombres bautizados son elegibles. En cada *darp* se hacen las primeras votaciones en donde únicamente los hombres bautizados —en su mayoría casados— votan para elegir al representante preliminar del área, bajo la supervisión de un líder de cada área —que también puede ser candidato—, posteriormente, se hace la entrega de los votos al gobernador en turno quien se encarga del conteo de las boletas; por último, el miembro de la comunidad que reciba más votos será el nuevo gobernador de la comunidad y ocupará el cargo por tres años.

Es importante mencionar que tanto el gobernador de la comunidad como el presidente del comisariado ejidal, tienen que ser indispensablemente personas bautizadas por la iglesia menonita y conocer el funcionamiento de Salamanca. Ambas figuras reciben un salario anual que proviene de los porcentajes de la producción de los menonitas. También es importante mencionar que tanto el presidente del comisariado ejidal como el Gobernador pueden ser

personas distintas, sin embargo, durante mi estancia en Salamanca, el Gobernador de la comunidad Heinrich Schmitt Klassen cumplía ambas funciones por decisión democrática.

### 3.6 ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

La máxima autoridad religiosa es el *Eltesta* (Obispo), quien es elegido de forma democrática entre los varones bautizados y casados de Salamanca, su cargo es vitalicio y sin remuneración económica. Este cargo es de suma importancia ya que es el representante espiritual entre las comunidades menonitas de la Vieja Colonia en México y otros países. Es la única persona que puede realizar bautizos a hombres y mujeres de la comunidad y tiene la autoridad de excomulgar a los miembros de la iglesia que no respeten la vida religiosa y ética de los menonitas de la Vieja Colonia; además, es la única persona que puede estar al frente de la celebración religiosa “la última cena”, que es una celebración religiosa realizada en cada iglesia de Salamanca, y hace alusión a la última cena celebrada por Jesús con sus discípulos. Otras funciones que puede desempeñar –al igual que los *Prädjasch* (Pastores)– es realizar ceremonias religiosas los domingos.

El obispo al igual que el resto de la población de Salamanca se dedica al trabajo agrícola junto con su familia nuclear y vive de forma modesta sin ningún tipo de distinción económica entre los suyos. El *Eltesta* es Jakob Klassen Dyck y durante una entrevista me comentó con un pasaje bíblico las características que deben de tener los obispos:

Si alguno anhela obispado, buena obra desea. Pero es necesario que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio. Prudente, decoroso, hospedador, apto para enseñar; que no sea dado al vino, ni amigo de peleas; que no sea codicioso de ganancias deshonestas, sino amable, apacible, no avaro; que gobierne bien su casa, que tenga a sus hijos en sujeción con toda honestidad (pues el que no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo cuidará de la Iglesia de Dios?); que no sea un neófito, no sea que envaneciéndose caiga en

la condenación del diablo. También es necesario que tenga buen testimonio de los de afuera para que no caiga en descrédito y en lazo del diablo.<sup>23</sup>

Por otra parte, otras figuras importantes para la organización religiosa son los *Prädjasch* (pastores). La comunidad tiene siete pastores que se encargan de realizar todos los domingos las ceremonias religiosas, deciden qué lectura se realizará en la misma, para después dar paso al sermón durante la celebración religiosa, y, también, son los encargados realizar enlaces matrimoniales. No todos los *Prädjasch* participan de forma simultánea en las celebraciones religiosas, más bien sus sermones se realizan de forma rotativa cada domingo. Los pastores son Jacob Wins, Johann Dyck, Jacob Friesen, Isaac Dyck, Jacob Wins, David Redekopp y Conelious Nicolay.

A la entrada de cada una de las tres iglesias de Salamanca, está ubicada una caja en donde los menonitas colocan dinero que, en principio, debería ser el 3% de su producción. Este pequeño fondo es administrado por el *Dia'koon* (diácono), que cumple la función de administrar el diezmo entre los menonitas con menos recursos económicos. Por ejemplo, cuando una familia no tiene dinero para comprar alimentos, acude con el *Dia'koon* quien le otorga un vale de comida que sólo es válido en la tienda del *darf* (área) 4; al terminar el mes él –con el dinero de los fondos de la iglesia– cubre los gastos de la mercancía llevada. Su cargo –al igual que los *Prädjasch* y el *Eltesta*– es vitalicio, a menos que se cometan actos que no vayan de acuerdo con las normas establecidas en la iglesia y provoque su excomunión. El *Dia'koon* es Peter Hiede.

En la iglesia del *darf* 4 hay un grupo de *Singa* (coro) que está compuesto por ocho hombres y cumplen la función de seleccionar y liderar las canciones del *gesangbuch* (libro

---

<sup>23</sup> Véase también (I Timoteo, 3:1-7) y (I Timoteo, 3:8-13)

de cantos) en las ceremonias religiosas. Los *Singa* se reúnen a practicar los cantos cada semana los jueves por la noche y son elegidos según sus habilidades vocales.

Las personas que cumplen estos cargos religiosos son hombres casados, bautizados y no tienen ninguna remuneración por desempeñar sus cargos que son vitalicios; sin embargo, si necesitan algún tipo de ayuda económica la comunidad se organiza para apoyarles con ropa o alimentos. Las votaciones para elegirles se realizan cuando se construye una nueva iglesia, cuando muere alguno de éstos muere o cuando no puede cumplir su función de forma correcta por alguna enfermedad o vejez.

### **3.6.1 IGLESIAS DE SALAMANCA Y CELEBRACIONES RELIGIOSAS**

Para el 2014, Salamanca tenía dos iglesias y una se encontraba en construcción; éstas están ubicadas en los *darps* 2 y 4, y la más reciente en el *darp* 5<sup>51</sup>. Los menonitas que viven del lado sur de la comunidad asisten a la iglesia del área 4, mientras que las que viven en la zona norte se congregan en la del área 2. Para su construcción de los edificios se tomaron los fondos económicos de las limosnas, que es el 3% del total de los ingresos por cosecha, y algunos miembros de la comunidad aportaron su fuerza de trabajo y herramientas necesarias para la edificación de las mismas.

Los domingos nadie labora puesto que son días completamente religiosos. A partir de las 6 de la mañana las calles de Salamanca empiezan a tomar vida y se pueden observar a las personas caminando en dirección a las iglesias, al igual que las carretas tiradas por caballos yendo en la misma dirección. La ceremonia religiosa no tiene una hora exacta puesto que no todas las personas tienen relojes en sus hogares, sin embargo, se calcula que sean las siete de la mañana para comenzar. Las mujeres se sientan en las bancas ubicadas en el lado izquierdo

---

<sup>51</sup> Véase “Croquis de las ubicaciones principales de Salamanca”, pp. 94.

del estrado por grupos etarios, colocándose las personas con mayor edad en los asientos cerca del estrado para que éstos puedan escuchar claramente los sermones en caso de presentar algún problema auditivo. Los hombres se sientan en el lado derecho del estrado y, en el techo sobre sus asientos, se encuentra una estructura de madera con clavos para que puedan colocar sus sombreros. Al igual que las mujeres, las personas con mayor edad ocupan los asientos más próximos al estrado, mientras que los jóvenes están en las bancas más alejadas del mismo, próximas a la puerta.

Los jóvenes –solamente asisten las aspirantes al bautismo, que por lo regular tienen un rango de edad entre 16 a 24 años– se sientan en las bancas más alejadas del estrado, de forma que de la entrada principal hasta el estrado se puede observar la ubicación etaria ascendente tanto en hombres como en mujeres. Mientras se puede observar la ausencia de niños en las ceremonias ya que éstos no asisten a las ceremonias religiosas, porque sólo están destinadas a personas que hayan cumplido con todos los niveles escolares –en donde les enseñan a leer la Biblia, a cantar canciones del *gesangbuch* y a orar–, porque sólo así pueden entender y reflexionar los sermones que los *Prädjasch* (pastores) y/o el *Eltesta* (obispo) comparten en dichas ceremonias.

La ceremonia religiosa comienza con los *Singa* que son los primeros en entrar. Éstos están ubicados del lado derecho de estrado en un área especial y claramente diferenciada, dejando sus sombreros en clavos que estén detrás de sus asientos en la pared. La ceremonia comienza con la anunciación del número de canto de bienvenida para que las personas, con su *Gesangbuch* en mano, sigan sin equivocación los cánticos en idioma *huachdietsch* (alemán alto). Se realizan dos cantos de bienvenida que va de acuerdo con el sermón religioso del *Prädjasch* (pastores), y al finalizar los coristas dan entrada a la participación de los pastores.

Los *Prädjasch* se encuentran en una antesala de uso exclusivo para pastores y el obispo, y entran caminando en fila en dirección al estrado mientras se colocan en el área que les corresponde, del lado izquierdo del estrado. La persona que dirige la fila de predicadores es el que se encarga de dar el sermón en esa celebración y cada domingo un *Prädjasch* diferente es el encargado de dirigir el sermón a los fieles. Al finalizar los cantos de bienvenida, el *Prädjasch* se encarga de leer extractos de la Biblia en el idioma *huachdietsch* (alemán alto), para después dar unas pequeñas reflexiones en *plautdietsch* (alemán bajo).

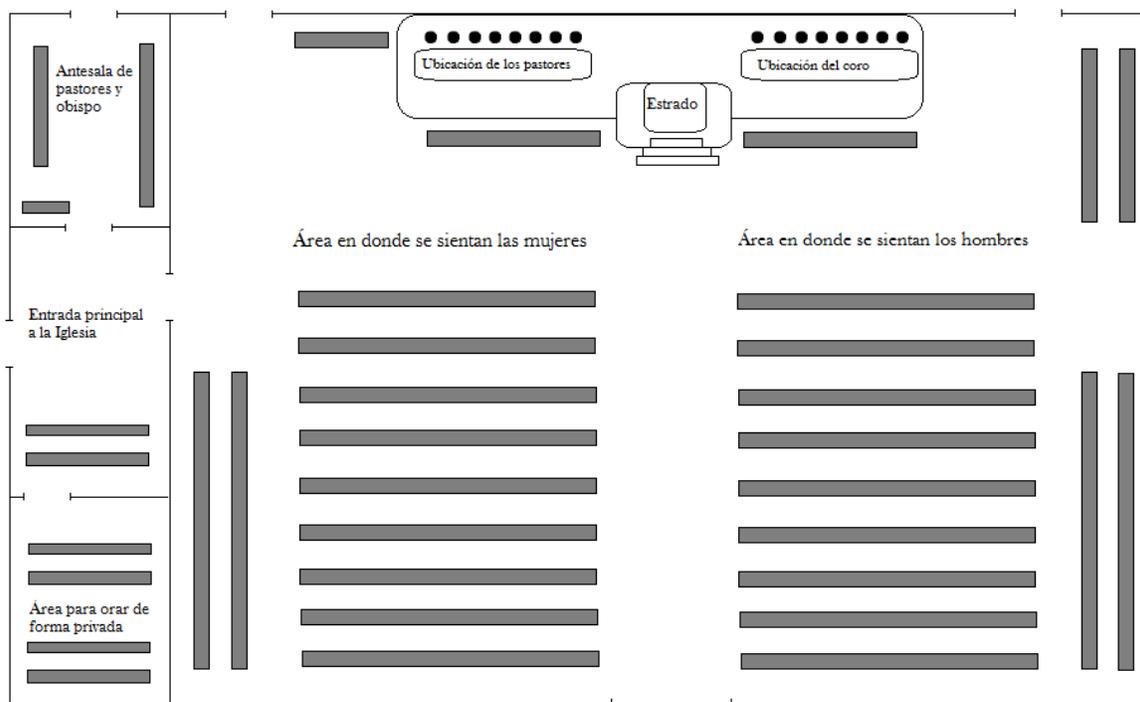


Figura 1. Iglesia ubicada en el *darp* 4 y ubicación de los asistentes.

En suma, la participación de los *Singa* (coro) y de los *Prädjasch* es intercalada. Primero los cantores participan dando la bienvenida de la celebración con sus voces; después, se da paso al sermón del *Prädjasch*. Al finalizar el sermón, continúa la participación del coro que cantan la misma canción con la que comenzaron la ceremonia, o bien, escogen alguna otra canción que tenga un mensaje afín al sermón religioso previamente dicho. Se realiza un segundo

sermón por parte del pastor para, finalmente, terminar con cantos de despedida dirigido de nueva cuenta por los *Singa*. En medio del primer sermón, el pastor les pide a los asistentes que realicen una plegaria individual. De forma sincrónica todos se colocan de cuclillas con el rostro pegado sobre las bancas alrededor con un tiempo aproximado de 5 minutos, evento que se repite al finalizar la segunda parte del sermón.

Los sermones se realizan en *huachdietsch*, porque la mayoría de los libros religiosos se consiguen en esta lengua, además de ser la lengua “no cotidiana” y de mayor formalidad en la comunidad. La *huachdietsch*, como mencionaré más adelante, es una lengua escrita, a diferencia del *plautdietsch* y se utiliza exclusivamente para ceremonias religiosas, para comunicación entre comunidades menonitas y para documentos oficiales de la comunidad. Además la Biblia, el *gesanbuch* y los libros de oraciones está escrito en esta lengua.



Imagen 9. *Kjoakj* (Iglesia) (Valeria Contreras Hernández 2015)

Los menonitas de Salamanca no tienen imágenes religiosas al interior de las iglesias, tampoco ninguna cruz como sí podrían tener otras iglesias protestantes, porque no buscan “adorar

imágenes, sino seguir a Dios por medio de la palabra”. Dentro de las iglesias tampoco se encuentran velas, veladoras, inciensos, vitrales, carteles con pasajes bíblicos, flores, telas, cuadros, fotografías, pinturas, candelabros, estatuas de santos o vírgenes, ni ningún elemento que puede encontrarse en las ceremonias religiosas de otras confesiones cristianas como la católica.

Dentro del *Kjoakj* (iglesia), los únicos elementos materiales que se pueden encontrar son varias filas de bancas rústicas de madera colocadas por áreas (como ilustré en la Figura 1, en la página 108), sobre el área de los asientos de los hombres puede encontrarse en el techo una estructura de madera en donde éstos puedan colocar sus sombreros mientras escuchan atentos los sermones; un área especial para que las mujeres embarazadas o enfermas puedan escuchar los sermones de forma privada; un antesala o área especial para los líderes religiosos puedan prepararse y meditar antes de comenzar la ceremonia; dos mesas alargadas rústicas en donde puedan apoyarse los miembros del coro y los pastores y un estrado rústico de madera que es utilizado por el pastor que dará el sermón.

Alrededor del terreno que está destinado para el *Kjoakj* están colocadas varios postes de madera que sirven para atar a los caballos y que éstos no huyan mientras los asistentes están orando.



Imagen 10. Los postes alrededor de la Iglesia son para dejar a los caballos amarrados (Valeria Contreras Hernández 2015)

### 3.6.2 DOMINGO DÍA RELIGIOSO Y DE DESCANSO

Las ceremonias religiosas duran aproximadamente dos horas y, al finalizar, los fieles menonitas salen del edificio en busca de sus carretas. Nadie interactúa entre sí. Sólo los más jóvenes que caminan de regreso en grupos de su misma edad y se congregan en la tienda del área 3, o bien, en la bodega, que es espacio físico y simbólico de socialización juvenil. Los padres de familia por su parte, se dirigen a sus hogares para preparar el almuerzo y la merienda, ya sea para compartir entre amigos y familiares o para quedarse en casa con la familia nuclear. Aunque es una práctica común que después de asistir a la iglesia se visite a los familiares y amigos para merendar con ellos, los jóvenes visitan a sus novias –después de merendar– para salir a recorrer los campos en alguna carreta *twereda* (carreta de dos ruedas). Por su parte, los más pequeños salen a caminar y a jugar con sus amigos de la escuela o familiares que tengan su misma edad.

Los tipos de interacción tanto intrafamiliar como interfamiliar, posteriores a la celebración religiosa, refuerza una división sexual y etaria en la cotidianidad de Salamanca. Pude notar dos niveles de interacción cuyos fines y valores son diferentes.

1. *Interacción intrafamiliar nuclear.* Los hijos casados se reúnen con sus padres para compartir los alimentos –algunas veces de forma modesta e informal– en el pasto o dentro de la casa, para después jugar juegos de mesa sin importar mezclarse entre hombres y mujeres de distintas edades, siempre y cuando sean entre los miembros de la misma familia.

2. *Interacción interfamiliar ampliada.* Alguna familia extiende la invitación a otras familias de amigos, para tomar la merienda en sus hogares. Regularmente asiste toda la familia nuclear (el padre, la madre y los hijos, si así lo desean) y se vuelve un espacio de socialización mixto. Sin embargo, a diferencia de la primera, este tipo de interacción

tiene un protocolo implícito, ya que los hombres se reúnen alejados de las mujeres y no existe interacción entre ellos y ellas, sólo al momento de merendar. Cada grupo dividido sexualmente, aprovechan este espacio para conversar con personas ajenas a su cotidianidad, mientras se comparten dulces, cacahuates, semillas de girasol o de calabaza.

El cuidado de la vestimenta religiosa es diferente en los dos tipos de interacción. Por una parte, la interacción intrafamiliar nuclear se opta por utilizar los vestidos cotidianos mientras que, en la ampliada, continúan con la vestimenta religiosa. Las mujeres con sus vestidos sin flores y el oscuro *maetz* sobre sus cabelleras previamente trenzadas. Los hombres con sus camisas oscuras y perfectamente abotonadas del cuello y las mangas.

Durante mi estancia en Salamanca pude asistir a varias celebraciones religiosas con la única condición de usar una vestimenta apropiada para dicha celebración. Con la valiosa ayuda Kathy Hildebrand –quien me obsequió uno de sus vestidos sin estampados florales–, y de Helena Hildebrand –quien cuidadosamente trenzó mi cabellera para después colocarme la red y el *duack* propio de una mujer menonita soltera–, pude asistir a las celebraciones religiosas de la comunidad. Y de igual manera, formé parte de estos dos escenarios diferentes de interacción familiar posterior al domingo religioso.

### **3.6.3 FUNERALES MENONITAS**

El sábado 13 de julio de 2013 Margaretha Hildebrand Rempel, una mujer de 42 años, falleció de cáncer de mama. Cinco días más tarde –mientras un carpintero de la comunidad terminaba de construir su ataúd– se llevó a cabo su funeral en una bodega del *darp* 4. En dicha bodega, cuyo dueño es Abraham Redecop, se almacena la cosecha antes de venderse, pero por su gran

tamaño sirvió como espacio para la ceremonia fúnebre. Aproximadamente 300 pobladores de Salamanca se congregaron para despedir a su compañera de la comunidad, quien dos años antes de su deceso había enviudado. Su esposo, Giet Peters de 40 años de edad, falleció en agosto de 2008 por complicaciones neurocirujanas por un tumor ubicado en el cerebro. Los tres hijos pequeños de la mujer recién fallecida, con edades no mayores a los 10 años, se quedaron huérfanos de padre y madre. Sus hermanos mayores ya se encontraban casados y tenían su propia familia nuclear. Por lo que estos pequeños se quedan bajo la custodia de la comunidad por el “administrador de bienes de los huérfanos” denominado *Waisenamt* quien –con base en el poder adquisitivo y el interés de las familias en ampliar su núcleo– decide en qué familia se incorporarán los pequeños (Carroll Janer 2017:238). Mientras que los bienes materiales heredados por sus padres serían administrados por el *Waisenamt* hasta que éstos cumplan la mayoría de edad.

Los niños que son huérfanos de padre y madre no pueden quedarse bajo la custodia de los hermanos mayores, porque ellos, al ser “hermanos” no pueden cumplir la función de “padre o madre”, por lo que el *Waisenamt* se encarga de encontrar familias que quieran acobijarlos e incorporarlos como “nuevos hijos”, con los mismos privilegios que los hijos biológicos. En algunas ocasiones, si hay varios hermanos huérfanos, éstos no siempre son acobijados en la misma casa, por lo que se separan de sus hermanos biológicos quienes encuentran otras familias en donde construir su vida. Esto sucedió luego del fallecimiento de Margaretha Hildebrand Rempel.

Durante su funeral la distribución del espacio se dio de la siguiente manera. Se colocaron asientos en dos segmentos, los asientos del lado izquierdo estaban destinados para las mujeres que, algunas con niños en brazos, dirigían sus miradas hacia el féretro rústico de madera. Los hombres ocupaban los asientos ubicados en el lado derecho de la bodega en la

misma dirección. En la ceremonia fúnebre, tanto los hombres como las mujeres utilizaban sus vestimentas religiosas, propias para ceremonias especiales usadas en bodas y bautizos. Por su parte, la vestimenta de la mujer fallecida consistía en una túnica blanca que cubría todo su cuerpo y dejaba al desnudo su rostro y sus manos. Un gorro de tela blanca cubría su escasa cabellera resultado de las quimioterapias a las que se había sometido para combatir el cáncer. Con esta blanca vestimenta los menonitas fallecidos se despiden de sus familiares para después ser enterrados en alguno de los cementerios que hay en Salamanca.

En dicha bodega se efectuó la ceremonia religiosa. Los familiares de la mujer fallecida, ocuparon los asientos próximos al estrado, al igual que las personas mayores asistentes a dicho funeral. La ceremonia se efectuó como todos los domingos con la participación intercaladas entre los *Prädjasch* (pastores) y los *Singa* (coro). Los hijos mayores se acercaron al féretro a decir palabras para su madre en *plautdietsch* (alemán bajo), pese que la ceremonia se realizó en *huachdietsch* (alemán alto). El hombre se secaba sus lágrimas con un pañuelo blanco, mientras visiblemente conmovido recordaba a su madre con palabras cortadas, lágrimas contenidas y medias sonrisas de nostalgia. Los demás asistentes se encontraban sentados observando conmovidos con pañuelos y cabezas mirando hacia el suelo, con forzada templanza. Algunos simplemente se retiraron a tomar aire fuera de la bodega, mientras las personas se acercaban al féretro de Margaretha, para mirarla y despedirse por última vez.

Al terminar la ceremonia religiosa fúnebre, un porcentaje de menonitas acompañaron caminando a su compañera fallecida para su entierro. Tres hombres –que pertenecen al grupo de los *Prädjasch*– custodiaban el féretro de la mujer que posaba sobre una carreta en donde las personas cargan productos para su almacenaje, es decir, no era una carreta *buggy*, ni una *twereda*. Los *Prädjasch* estaban vestidos de forma diferente a las ceremonias religiosas del

domingo, ya que tenían una indumentaria militar de color negro, su pantalón y saco estilo militar estaba abotonada perfectamente hasta el cuello y cubrían sus cabelleras con las denominadas gorras militares “estilo de plato” que combinaban de manera uniforme con botas negras.

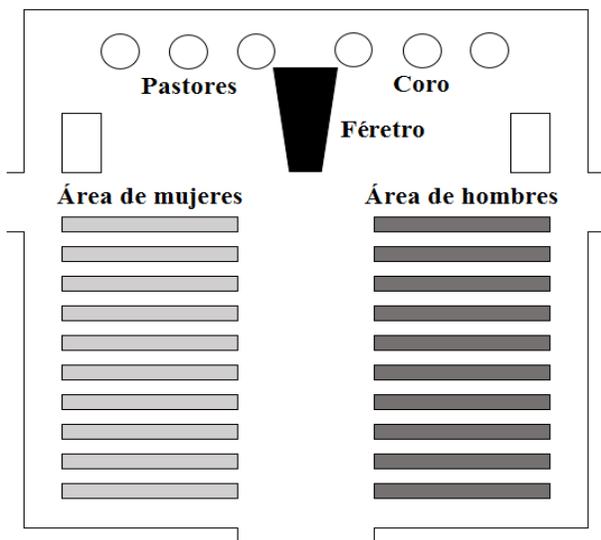


Figura 2. Organización espacial de la bodega durante un funeral.

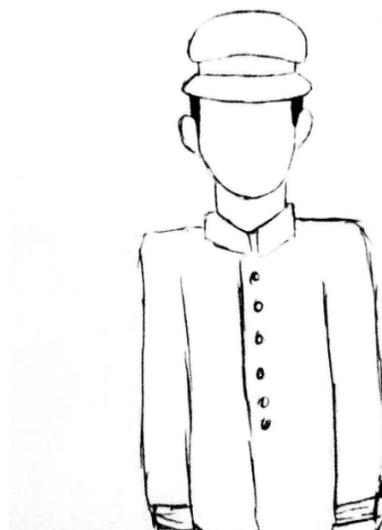


Figura 3. Vestimenta de color negro de los Prädjasch.

Un porcentaje reducido acompañaron a los familiares de la mujer fallecida para el entierro. Otro porcentaje de pobladores se encargó de organizar la merienda que, también, forma parte de las ceremonias como matrimonio y bautizo. Los hombres se dedicaron a reacomodar las sillas, colocaron varias filas de mesas improvisadas con bases de metal y tablas alargadas para todos los asistentes pudieran beber café y comer bolillos.

Las mujeres por su parte, fueron las encargadas de repartir las tazas y platos en cada uno de los asientos, colocaron sobre cada tramo de la mesa canastas repletas de bolillos crujientes, al igual que pequeños frascos que contenían café y tacitas azucareras con varios cubos de azúcar. Tanto la repartición de la merienda como la comida estuvo organizada por mujeres adultas quienes fuesen amigas y familiares de la recién fallecida. Los hombres fueron

los encargados de organizar las mesas y los asientos en donde las personas ingerirían los alimentos compartidos. Y las familias con mayor poder adquisitivo se encargaron –sin ningún deber explícito– de hornear bolillos, llevar cubos de azúcar, crema y café, así como de compartir sus vajillas como tazas, platos y cucharas tanto para la merienda como para la ingesta de alimentos para el almuerzo.

La organización de la comida estuvo dividida sexual y etariamente como la mayor parte de las actividades en la comunidad como, por ejemplo, en la escuela, en la iglesia y en el hogar mismo. Las mesas rústicas improvisadas que se encontraban del lado derecho de la bodega fueron ocupadas por los hombres, mientras que las filas de mesa del lado izquierdo era espacio para las mujeres. La interacción entre hombres y mujeres se vio limitada a la hora de merendar, así como durante la organización misma de la ceremonia funeraria. Los primeros en ingerir alimentos, por privilegio de edad, fueron las personas adultas, mientras que los más jóvenes fueron los últimos en beber una taza de café y comer un trozo de bolillo con mermelada.

La distribución de los alimentos estaba bajo la dirección de las mujeres próximas a los familiares de la recién fallecida. Ellas se encargaban de que en las mesas no faltara bolillos, tazas, café, cubos de azúcar, agua caliente y mermeladas, unas vigilaban mesa por mesa que no faltase nada, otras se encargaban de invitar a los hombres y mujeres a sentarse para ingerir alimentos, mientras que las que se estaban en la mesa de distribución de alimentos lavaban las tazas usadas para volverlas a colocar para las demás personas. El ambiente era nostálgico. Se podía entrever un aire de ausencia y de tristeza, sobre todo para las personas mayores que eran amigas de Margaretha o de sus hijos huérfanos.

### **3.6.4 BAUTISMO: EL EJE CENTRAL DE LAS COMUNIDADES MENONITAS**

La importancia de este evento no sólo radica en un ritual de paso hacia la vida adulta (como mencionaré en el siguiente apartado), ni como un ritual religioso de confirmación de fe y compromiso para con la comunidad religiosa. El bautismo es un suceso indispensable para entender la conformación de las comunidades menonitas y de los movimientos anabaptistas durante la Reforma Protestante. No olvidemos que una de los cuestionamientos hacia las prácticas de la iglesia católica, no sólo de los menonitas, fue el bautismo a infantes. Este cuestionamiento sobre quiénes deberían de ser bautizados y en a qué edad, generó un debate que hasta ahora no está resuelto entre las confesiones protestantes en contraposición con el catolicismo.

El anabaptismo etimológicamente significa “rebautizadores”, sin embargo, el movimiento no sólo se encontraba a favor de la rebautización de creyentes –en contraste con el bautismo de infantes– sino que además formaron parte del ala radical de la Reforma protestante con sus constantes cuestionamientos hacia la vida que debería llevar un buen cristiano. Así pues, el término anabaptista también se aplicó a otros disidentes que no practicaban el bautismo, por lo que el anabaptismo se volvió el nombre de un movimiento independientemente de su significado etimológico (Yoder 1976:13 y 15). Si bien, el bautismo de infantes no fue el principal motivo de disidencia del movimiento anabaptista, el rechazo de éste junto con la institución que promovía prácticas que no se encontraban en la biblia – como la compraventa de indulgencia y/o rituales durante la misa católica, por ejemplo– marcó una ruptura eclesiástica en enero de 1525 (Yoder 1976:12-13).

Ahora bien, para Menno Simons, bautizar a los infantes antes de que les enseñara el evangelio es como “sembrar antes de arar, construir antes de tener los materiales o cerrar la carta antes de que esté escrita” (Bender y Horsch 1979:79), porque es necesario predicar y

enseñar la palabra de Dios para que el bautismo sea para los que crean y tengan fe en las escrituras. Así Menno Simons les escribió a sus seguidores:

Amados: puesto que las ordenanzas de Cristo son inmutables y que solamente ellas son aceptas a Dios, y puesto que él ha ordenado que el Evangelio debe ser primeramente predicado y enseguida bautizados aquellos que creen, se sigue que los que bautizan y son bautizados sin haberseles enseñado el Evangelio y sin fe, bautizan y son bautizados en su propia opinión, sin la doctrina y mandamientos de Cristo Jesús, y por lo tanto es una ceremonia impía, inútil y vana. Por la misma razón Israel podría haber circuncidado a las mujeres, pues no estaba expresamente prohibido, podrían haberlo hecho sin el mandato de Dios, porque él había ordenado que fuesen circuncidados los varones. Lo mismo es en este caso. Si bautizamos a los niños inconscientes porque no está expresamente prohibido por las Escrituras, así como no lo está circuncidar a las mujeres, lo hacemos sin la ordenanza de Cristo, porque él mandó que fuesen bautizados aquellos que oían y creían a su santo Evangelio (Menno Simons en Bender y Horsch 1979:80).

A pesar de que los niños no reciben el bautismo, sino hasta que tengan consciencia del bien y el mal y hasta que puedan jurar, respetar y vivir con fe y disciplina la doctrina cristiana, los niños –menciona Menno Simons– son salvados “porque tienen la promesa del Señor mismo que de ellos es el reino de Dios” (Bender y Horsch 1979:81) y no necesitan ceremonias religiosas, ni rituales externos para tener la certeza de que son salvados por la “gracia de Dios” (Bender y Horsch 1979:81). En dicha carta, Menno cita un pasaje bíblico de Lucas, “Más Jesús, llamándolos, dijo: Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de Dios” (Lucas 18,16). Así pues, si algún niño fallece sin haber sido bautizado, éstos tienen “la promesa de Dios y son salvos”, pero si tienen la edad de la comprensión y no juran seguir las escrituras, estén bautizados o no, “están perdidos” (Bender y Horsch 1979:81), tal como se menciona en un pasaje bíblico del libro de Marcos: “El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado” (Marcos 16,16).

### 3.6.5 BAUTIZO COMO RITUAL DE PASO HACIA LA VIDA ADULTA

El bautismo en las comunidades menonitas de la Vieja Colonia no sólo es un acto de reafirmación cristiana, sino también es una transición hacia la madurez, en donde los y las jóvenes menonitas cambian de estatus al interior de la comunidad. Los y las aspirantes al bautismo –que tienen un rango de edad de los 14 a lo 24– deciden bautizarse y así formar parte de la comunidad menonita religiosa. Antes de ser bautizados los pobladores menonitas son considerados “hijos e hijas de menonitas” pero sólo al iniciar este ritual de paso son considerados como miembros de la iglesia y de la comunidad menonita. Tener el estatus de “hombre bautizado” es una acreditación implícita de adultez y trae consigo una serie de responsabilidades, ya que obliga a éstos a formar parte de las decisiones tanto al interior de la estructura religiosa como en la organización de la comunidad, además, es un requisito indispensable –tanto en hombres como para mujeres– para contraer matrimonio y, en el caso exclusivo de los hombres, para tomar decisiones al interior de la comunidad.

En Salamanca, los bautizos se realizan una vez al año durante la celebración de la última cena, en el mes de abril. Los aspirantes al bautizo, por lo regular son jóvenes que buscan casarse próximamente, por lo que suelen bautizarse en pareja. Tanto los hombres como mujeres –aspirantes al bautismo– asisten todos los domingos a la ceremonia religiosa en el *Kjoakj* (iglesia), por lo menos dos meses antes de la ceremonia del bautismo hasta que se realiza la especial ceremonia religiosa. Es importante acotar que la presión para el bautismo es implícita, es decir, las personas son las que deciden cuándo y por qué bautizarse en la edad de la adultez, cuanto sean conscientes de las responsabilidades que implica este ritual de paso hacia con la fe religiosa.

Menno Simons creía que en la Biblia si bien no estaba explícitamente que los niños no deberían ser bautizados, este ritual debería de estar destinado administrado únicamente a los

adultos porque implicaba una confesión de su fe personal (Bender y Horsch 1979:6). El bautismo entonces es una señal de obediencia que procede de la fe cristiana y es un testimonio de conversión y renuncia de la vida pecaminosa (Bender y Horsch 1979:77). Por medio de dos citas bíblicas menciona que:

No somos regenerados por haber sido bautizados... sino que somos bautizados porque hemos sido regenerados por la fe y la Palabra de Dios (I Pedro 1:23). La regeneración no es el resultado del bautismo, sino éste la consecuencia de la regeneración. Esto no puede ser discutido por el hombre ni desaprobado por las Escrituras (Menno Simons en Bender y Horsch 1979:76).

Durante una entrevista una mujer menonita me comentó el caso de dos hermanas que estaban bautizadas, es decir, que tenían los requisitos listos para contraer nupcias con alguien, pero no tenían “novio”. Mencionó:

Ellas ya tienen todo para casarse menos un esposo. Son trabajadoras y están bautizadas, pero pos no tienen novio. Ellas no sé por qué no se han casado todavía si van a la iglesia las dos y con su bautizo pues ya pueden guiar a los hijos en la religión, pero pos todavía están [viven] con sus papás y no tienen ni un novio, ni hijos.

Por su parte, su esposo comentó sobre un hombre bautizado:

Hay también un señor así en el campo 9, él está bautizado y ya está grande él, tiene como 40 años y no tiene mujer todavía. Nosotros pensamos que no ha probado mujer por eso no busca una, porque muchas mujeres viudas lo han querido como esposo porque es trabajador y está bautizado, pero él no quiere porque las mujeres son un problema, dice él. Y pos le va bien en el trabajo porque vive solo en su casa y solo paga la comida de él.

Es importante destacar que la función del bautismo es muestra de compromiso con los principios religiosos de la comunidad menonita, es confesarse como parte de una comunidad

religiosa en donde aceptas estar bajo observación y vigilancia del *ethos* religioso. Por esa razón, se considera que una persona que acepta obediencia y jura respetar los preceptos religiosos ante los hombres bautizados de la iglesia, es una persona que ha llegado a la madurez espiritual tanto para tomar decisiones en la comunidad como para guiar a una nueva familia dentro de preceptos religiosos.

### **3.6.6 ENLACES MATRIMONIALES Y NUEVAS FAMILIAS**

A diferencia de las bodas religiosas católicas, en la boda de una comunidad menonita primero se hace la fiesta de compromiso y una semana después se realiza en enlace religioso. Por lo que los enlaces matrimoniales se dividen en dos eventos. Por una parte, está el *Fe'lafniss*, que es la fiesta de compromiso de los novios y se celebra una semana antes del casamiento religioso (Carroll Janer 2017:329), esta fiesta puede ser colectiva o individual en donde una o más parejas de novios son festejadas por parte de la familia y amigos, que se reúnen junto con ellos en alguna casa –por lo regular la casa del padre de la novia– para compartir alimentos y oraciones para los futuros esposos.

Una habitación de la casa, en la celebración del *Fe'lafniss* adquiere un aspecto simbólico importante al convertirse en “la habitación de los novios”. En este espacio, los novios se reúnen junto con sus amigos, mientras que afuera del hogar se lleva a cabo la celebración religiosa. Es un espacio simbólico importante para los novios, ya que es en donde hay manifestaciones de afecto físicos que son legítimos, como besos y abrazos. Además, éstos comparten anécdotas de los novios, chistes o cuentos para que todos estén disfrutando del momento. Esta celebración es sumamente importante para los novios, ya que tienen una semana para pensar si quieren unir sus vidas para siempre, “hasta que la muerte los separe”, porque los divorcios están prohibidos dentro de la comunidad religiosa. La celebración del

*Fe'lafniss* es exactamente una semana antes de la celebración religiosa y los novios suelen convivir todos los días, es decir, el novio va a buscar a la novia y van a comer a casa de los padres o de los suegros, visitan a amigos, hermanos y demás familias que quieran acogerlos y brindarles un espacio para que éstos sigan compartiéndose y experimentando una posible rutina diaria de la nueva familia. Luego de un día entero de paseo, por la noche, el novio lleva a su novia a la casa de sus padres, para que ella pueda descansar y estar lista para el recorrido del día siguiente. Durante una semana completa los novios se reúnen día con día hasta el momento en el que se realiza el enlace matrimonial religioso.



Imagen 11. Anna y Heinrich en su primer paseo como esposos  
(Valeria Contreras Hernández 2014)

Durante mi estancia en Salamanca pude presenciar el *Fe'lafniss* y el enlace religioso de Heinrich Schmitt y Anna Schmitt. Fui invitada por los padres del recién casado con la recomendación de asistir con mi vestimenta menonita religiosa. En la parte de afuera de la casa de la novia se colocaron asientos de madera largos y algunas sillas a los alrededores,

ubicados en dos áreas física y simbólicamente delimitadas. Al igual que en la ubicación de los asistentes a las ceremonias religiosas de las iglesias, del lado derecho del estrado se encontraban los hombres y las mujeres del lado izquierdo. Las mujeres casadas utilizaban el *maetz* y las mujeres solteras se cubrían el cabello, de la misma manera que asisten a las ceremonias religiosas del domingo, con su *duack* negro.

Quizá por mi edad y mi estado civil –como joven mujer soltera– me fue permitido participar dentro de la “habitación de novios” y en los asientos de afuera con los adultos. Conviví con los jóvenes en el *Fe’lafniss* en donde los novios se tomaban fotografías, ingerían un poco de alcohol a escondidas, contaban chistes y cuentos. Este espacio también me permitió pensar que la convivencia en un mismo espacio físico entre hombres y mujeres, sólo se da en casos extraordinarios, donde la vigilancia de los adultos es relajada. En el exterior de la casa, en donde se encontraban las y los adultos cantando oraciones junto con los pastores, algunas personas conversaban y otras cantaban. Más tarde, salieron los novios para convivir con los adultos y cantar junto con ellos, que se encontraban en una especie de estrado improvisado afuera de la casa. De igual forma, casi al finalizar se compartieron alimentos como café y bolillos, mismos alimentos que se compartieron durante el ritual funerario.

A diferencia de las ceremonias católicas convencionales –cuya vestimenta suele ser blanca–, la vestimenta de los novios menonitas es perfectamente negra de los pies a la cabeza, tanto para los hombres como para las mujeres. Una mujer menonita me comentó que es una “forma de no ser ostentosos y de ser sencillos ante los ojos de Dios”. Los hombres utilizan un saco negro con una camisa negra de fondo, perfectamente peinados, mientras que las mujeres utilizan la vestimenta religiosa negra, que también suele ser utilizada en ceremonias funerarias y/o ceremonias religiosas extraordinarias, que acompañan con zapatos negros sin ningún *duack* o *maetz* que cubra sus cabellos.

Una semana después, se realiza la ceremonia religiosa en el área próxima a las viviendas, en el caso que documenté, se realizó en la iglesia del *darj* 5. En un apartado describí las ceremonias religiosas comunes de los domingos, sin embargo, a diferencia de ellas, los enlaces matrimoniales religiosos cuentan con la participación de los novios que se sientan uno lado del otro frente al estrado. Se siguió con el mismo protocolo que los demás domingos. Las canciones y las oraciones que se realizan en *huachdietsch* estaban enfocadas en la nueva familia y en forma correcta en la que deberían guiar a los descendientes que vengan de las nuevas familias. Una de las novias utilizaba un *maetz* en la cabeza como símbolo de que no era virgen a la hora de contraer matrimonio, ya que había concebido un hijo junto con su prometido, pero esto no pasó desapercibido para la comunidad religiosa de Salamanca, y era una forma de visibilizar la falta que cometió.



Imagen 12. Anna Schmitt y Heinrich Schmitt, luego de su boda religiosa (Valeria Contreras Hernández 2014)

Al finalizar la ceremonia religiosa cada familia tomó su *buggy* para dirigirse a sus hogares. Y las nuevas familias hicieron lo mismo, se fueron a su nuevo hogar a cumplir sus nuevos roles, sin más celebraciones ni fiestas.

En una entrevista Heinrich Schmitt me compartió:

Para casarte tienes que tener el bautismo, los dos tienen que estar bautizados. También es importante tener una carreta para no pedir la carreta del papá, también hay que tener una casa en donde vivas con tu mujer. Pero primero la carreta y luego la casa.

Él, con ayuda de sus hermanos, armaron la carreta *buggy* para su futura familia y la terminaron una semana antes de comenzar el *Fe'lafniss*. Algunas personas en la comunidad no tienen las herramientas suficientes en casa para armar sus propias carretas, como máquinas cortadoras de aluminio, soldadoras, pinzas, prensas y demás herramientas de herrería, por lo que recurren a los herreros de la comunidad para mandar a hacer sus carretas o, bien, intercambian favores con amigos que tengan dichas herramientas. Lo mismo ocurre con la elaboración de casas, Heinrich construyó sus casas en conjunto con primos y hermanos, quienes les pagaba una cantidad de dinero al día para la construcción de su casa de lámina de zinc, que se encuentra en la parte posterior del terreno de sus padres.



Imagen 13. Tina animando a sus hermanos para la construcción del *buggy* de Anna y Heinrich (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 14. Vista trasera de la casa de Anna y Heinrich (Valeria Contreras Hernández 2014)

### 3.7 ORGANIZACIÓN SOCIAL

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies en su célebre obra *Comunidad y sociedad* (escrita en 1887) expone que el *gemeinschaft* o “comunidad” es una forma de organización social que se centra en los lazos familiares, relaciones personales de intimidad y confianza, vínculos cooperativos, relaciones de intercambio, etcétera. Los miembros de la comunidad se conocen y confían los unos en los otros. Se asocian íntimamente con un territorio con delimitaciones geográficas e ideológicas claras, cuyos habitantes ordenan sus experiencias a partir de valores inspirados o legitimados por la tradición, por la historia y por las estructuras que generan enculturación (Delgado 2005:40). Es decir, en “donde quiera que los seres humanos se encuentren relacionados por su voluntad de una manera orgánica y se afirmen entre sí, encontraremos una comunidad” (Tönnies 1979:100). Estas relaciones por “individuos independientes unos de los otros” permite dentro de una comunidad una convivencia íntima, privada y excluyente.

La vida en la comunidad se desarrolla de forma estrecha con la tierra y el hogar. Estos dos pilares forman parte de la fuente de ingresos y reproducción social que coadyuva a la

existencia cultural y biológica de la comunidad. “La vecindad” al igual que “el parentesco” son parte del carácter general de la vida compartida en una aldea rural. Esta vecindad corresponde a la proximidad de las viviendas y habitabilidad de los mismos espacios religiosos y campos comunes, esto exige necesariamente múltiples contactos humanos que propician el conocimiento de los miembros de grupo a un nivel íntimo (Tönnies 1979:101).

Estas relaciones se vinculan con la amistad, que es independiente del parentesco y la cercanía de las viviendas, sino más bien está condicionada por las relaciones sociales creadas por la semejanza del trabajo y de la ideología. La amistad juega también un papel fundamental para la vida en una comunidad porque permite la coexistencia de los miembros del grupo que pueden llegar a ser independientes de la comunidad, pero que a través del sentimiento de pertenencia la comunidad o *gemeinschaft* tienen un hogar.

La vida comunitaria se desarrolla en relación permanente con la tierra y el enclave del hogar. Esto sólo puede explicarse en términos de su propia existencia, pues su origen y, por ende, su realidad, reposan en la naturaleza de las cosas. (Tönnies 1979:114). Partiendo de este concepto propuesto por Ferdinand Tönnies y retomado en gran medida por los estudios sobre comunidades, considero necesario hacer distinción en los siguientes aspectos:

1. Las personas que forman parte de una comunidad están relacionados por voluntad propia.
2. Comparten elementos culturales que permiten la coexistencia de los individuos y facilita la interacción social.
3. Los lazos que se crean dentro de la comunidad son de confianza e intimidad.

Los miembros de la comunidad menonita Salamanca comparten estrechamente elementos culturales como la religión, idioma, indumentaria, ideología política, axiología y actividades productivas. A su vez, el tipo de relación que establecen al interior de la comunidad es cara

a cara, es decir, todos los miembros de la comunidad en su mayoría se conocen porque asisten a la misma iglesia, participan en las mismas actividades y, al ser una comunidad relativamente pequeña, sus relaciones de parentesco son más amplias. La cercanía de las viviendas se debe a que los padres no quieren que sus hijos se alejen de ellos, es por eso que compran muchas hectáreas de terreno y las dividen entre el número de hijos, para que cada quién tenga una porción de tierra en dónde pueda sembrar y construir su casa. Por otro lado, las votaciones democráticas para elegir a los representantes religiosos y políticos, permite la identificación y reconocimiento de las personas dentro de comunidad.

La estrecha relación con la producción en el campo y el intercambio de productos dentro de la comunidad coadyuva a producción de lazos de solidaridad entre los menonitas. Un ejemplo de ello, es que cuando alguien mata una vaca para comer, ofrece a sus vecinos una porción teniendo en cuenta que cuando éste mate a su vaca, le regresará la misma porción. Sin embargo, no sólo en términos económico-productivos existen lazos estrechos, sino también se encuentran presentes en situaciones emocionales. En este sentido la *gemeinschaft* menonita debe ser concebida como organismo vivo porque la relación entre las personas dentro de la comunidad es más fuerte y estrecha, lo que la mantiene “más viva” (Tönnies 1979:88). La relación de las personas dentro de la comunidad Salamanca no sólo puede entenderse en términos económicos y comerciales, sino también fraternales. Aunque sin duda, esta aparente homogeneidad resulta favorable en términos económicos a la comunidad, ya que permite mayor agilidad para tomar decisiones que salvaguarden los intereses comunitarios y permite que todos los miembros de la comunidad estén involucrados de manera activa.



Imagen 15. Familia Schmitt-Dyck rumbo a la inauguración de la bodega más grande de Salamanca  
(Valeria Contreras Hernández 2014)

### **3.7.1 SERVICIOS DE SALUD DENTRO DE LA COMUNIDAD**

Los servicios de salud dentro de Salamanca son servicios independientes. Dos habitantes ofrecen consultas médicas al interior de la comunidad, un hombre y una mujer, cuyos consultorios se encuentran en los *darps* 1 y 2, respectivamente. Estos consultorios son atendidos por menonitas de Salamanca y que, por interés propio, tomaron capacitaciones especiales para realizar labores médicas básicas como recetar en caso de infecciones estomacales, resfriados y enfermedades infecciosas simples. Judith Rempel es una de las personas que ofrecen servicios de salud y atienden a mujeres en labores de parto dentro de Salamanca.

Durante una larga entrevista a modo de historia de vida, Judith Rempel Neufeld – nombre de casada Judith Fehr– me comentó que nació en Cuautémoc, Chihuahua, en 1957, sin embargo, tiene pocos recuerdos de su colonia natal puesto que cuando era muy pequeña sus padres se fueron a vivir a Little Belize. Su padre era de Alberta, una colonia menonita de Canadá y su madre de Cuauhtémoc, Chihuahua. En Little Belize vivió durante 20 años,

primero con sus padres y luego con su esposo. Ella viajaba dos días por semana durante 3 años a Orange Walk, Belice, para aprender cursos básicos de medicina y, sobre todo, para aprender a atender partos ya que consideraba que en su comunidad sería sumamente útil para las mujeres que no hablan español o inglés y que tienen emergencias de parto. Esta capacitación con médicos y enfermeras del Hospital de Orange Walk le permitió tener licencia para realizar su función como “partera” en la comunidad de Little Belize, cargo que desempeñó junto con cuatro menonitas más.

Cuando se fundó Salamanca, en el 2003, los ministros dijeron que esta nueva comunidad necesitaría de alguien con capacitación médica para atender las diligencias de los nuevos colonos, e invitaron a Judith para trasladarse Bacalar junto con su familia, para probar suerte en nuevas tierras, ella accedió. En su casa, su esposo se dedica a la siembra de tomate, chile habanero y cilantro, mientras que ella se dedica a las labores del hogar y a atender enfermos y mujeres embarazadas. Actualmente tiene un pequeño consultorio en el patio de su casa, en una habitación especial de dicho consultorio se realizan los partos y en otra sección las consultas médicas. Cada quince días Judith elabora una lista de medicamentos para surtir su consultorio con la línea farmacéutica *FACSA Premium* de Mérida, Yucatán, además tiene una estrecha relación con médicos del Centro de Salud de Bacalar, con quienes despeja sus dudas médicas.

Su consultorio y su labor en la comunidad ha sido de gran alivio para las personas con alguna dolencia y para las mujeres embarazadas ya que, debido a la escasez de medios de transporte de Salamanca-Bacalar, es complicado salir de la comunidad a ciertas horas de la noche, y los servicios de Judith están disponibles 24 horas al día, siempre y cuando ella esté en su casa. Además, sus precios son bastante accesibles.

Durante una entrevista con una mujer menonita H. Hildebrand:

Nació de noche mi hijo pequeño y no había combi para Bacalar en la noche, mi esposo me llevó con Judith y gracias a ella nació mi hijo. Aquí muchas mujeres vamos con ella porque es mujer y no nos da pena que ella nos atienda, además es muy barato lo que cobra y si no tienes dinero, luego se lo puedes pagar.

Otras personas deciden atender sus padecimientos médicos en el Centro de Salud de Bacalar, pero no resulta tan cómodo por la distancia que hay entre Bacalar y Salamanca. Cuando las situaciones de salud son complicadas, los habitantes de Salamanca acceden a servicios particulares en la ciudad de Chetumal y/o en la ciudad de Mérida, en donde pueden encontrar a varios especialistas. Una pequeña niña nació con problemas de audición, pero no se habían dado cuenta hasta los 3 años de edad, sus abuelos de forma empírica comenzaron a resolver sus dudas haciéndole ruido a la pequeña sin notar ninguna reacción. Entonces decidieron llevarla a una especialista en problemas auditivos. Así, muchas familias menonitas recurren a Centros Médicos especializados fuera de la comunidad para atender sus problemas de salud, situación que resulta complicada puesto que el transporte público es limitado y costoso.

Aun así, la labor Judith en la comunidad es invaluable, por ofrecer una alternativa rápida, económica para aquellos que no tienen dinero suficiente para salir de la comunidad, además resulta ventajoso para las mujeres que no saben hablar en español y desean explicar sus síntomas en su idioma materno: *plautdietsch*. Además, como pocas mujeres menonitas de Salamanca, domina a la perfección cuatro idiomas de forma fluida español, inglés, alemán alto y alemán bajo.



Imagen 16. Judith Rempel en su consultorio (Valeria Contreras Hernández 2014)

### **3.7.2 EDUCACIÓN ESCOLARIZADA MENONITA**

En México, las escuelas menonitas de la Vieja Colonia se encuentran fuera del Sistema Educativo Nacional y no están incorporados a la Secretaría de Educación Pública. Sin embargo, algunas colonias menonitas en Chihuahua han integrado los planes de estudio que emite la Secretaría de Educación Pública y han decidido impartir clases de historia, ciencias naturales, cívica y ética, y han recibido apoyos tecnológicos como equipos audiovisuales para equipar las aulas (Trevizo Nevárez s/a).

Sin embargo, en Salamanca, la autonomía y autogestión educativa comienza desde la construcción del edificio, hasta la selección y organización de temáticas a desarrollar en el periodo educativo, tal como se pactó en 1921 en la Carta de Concesión firmada por Álvaro Obregón. En un extracto se menciona “quedan ustedes plenamente autorizados para fundar

sus propias escuelas, con sus propios maestros, sin que el gobierno les obstruyere de forma alguna” (Cañas Bottos 2007:46).

En Salamanca existen dieciséis áreas y, dependiendo del número de habitantes por *darpa*, se iniciará la construcción de las dieciséis escuelas. Cada área o *darpa* no tiene necesariamente una escuela y un cementerio, aunque en principio es la idea, para facilitar la organización y la movilización de los habitantes. Cada área o *darpa* tiene veinte parcelas, sin embargo, una parcela de esas veinte está destinada para la construcción de una escuela para los niños que vivan en dicha área. Por ejemplo, Nicolás Schmitt asistirá a la escuela del *darpa* 3 porque su hogar está situado en el *darpa* 3. En la parcela en donde está construida la escuela, pero en la parte trasera, se encuentra el cementerio. Esto significa que, el número de escuelas, es el número de cementerios que hay en la comunidad, sin embargo, la cantidad de *darps* y de habitantes determina la cantidad de escuelas y cementerios en la comunidad.

Ahora bien, las familias de cada *darpa* o área contribuyen económicamente, además de su fuerza de trabajo, para la edificación y mantenimiento de las escuelas. Es decir, los recursos escolares que se destinan a la construcción, mantenimiento y/o materiales didácticos para la educación escolarizada, no dependen de un órgano comunitario especializado en financiar la educación de la comunidad. Tampoco hay impuestos para la educación. Más bien, las familias de cada área son las que invierten económicamente para que los niños y niñas tengan un espacio en donde puedan aprender. De alguna manera eso contribuye a que las diferencias, en cuestión de proporción y materiales utilizados para la elaboración de las escuelas, sea evidente; por ejemplo, algunas están construidas con láminas de cartón y otras de materiales más resistentes como el concreto. Sin embargo, las escuelas de las áreas uno, dos, tres y cuatro, son de concreto y fueron financiadas por el Gobierno de Estado de Quintana Roo con el fin de utilizarla como refugios anticiclónicos en caso de alerta de algún

huracán, ya que durante el paso del huracán Dean (categoría 5) en 2008, no había ningún hogar suficientemente resistente en la comunidad y tuvieron que movilizarse hacia Bacalar en busca de un refugio anticiclónico.

Ahora bien, cualquier hombre o mujer bautizada puede ser profesor, es decir, no existe ninguna especialidad que acredite tener este cargo ni tampoco se le puede obligar a alguien ocuparlo. Si decide no aceptarlo, se busca a otras personas de *darps* vecinos. El profesor o profesora de cada escuela, que normalmente tiene su hogar en la misma área –próxima a la parcela destinada a la escuela– recibe un pequeño salario por parte de las familias y tiene derecho a sembrar en dicha parcela. Además, en forma de agradecimiento, las familias le obsequian despensa, ropa o pequeñas herramientas mecánicas.

Las clases se dividen en periodos de tres meses y tienen como periodos activos, los meses noviembre-diciembre-enero y mayo-junio-julio. Los periodos inactivos febrero-marzo- abril y agosto-septiembre-octubre son periodos en donde los niños y niñas se quedan en casa para aprender distintas actividades según el rol que les corresponda. Es decir, la casa en periodos inactivos, se vuelve una escuela y los padres o hermanos mayores se convierten en profesores, quienes les enseñan a los más pequeños las labores del hogar y del trabajo en el campo. Durante los periodos activos los niños asisten a clases desde las siete de la mañana y hasta las diez y media de la mañana. Les sigue el receso de una hora para ir a ingerir alimentos con sus familias a la hora de la comida, esa es una de las razones por las cuales cada área tiene su propia escuela, por la proximidad de los niños con sus hogares. Al finalizar la ingesta de alimentos regresan a sus escuelas para continuar con sus clases hasta que esta finalice a las dos y media de la tarde.



Imagen 17. Alumnos y profesores afuera de una escuela menonita (Valeria Contreras Hernández 2014)

Las escuelas menonitas de Salamanca tienen dos puertas principales. Las mujeres entran por la puerta izquierda, mientras que los hombres entran la derecha. Siguiendo este patrón, en los mesa-bancos acomodados del lado izquierdo se sientan las niñas y se ubican por edad y nivel escolar. Las más jóvenes se sientan en las últimas bancas, próximas a las puertas principales, mientras las que están en el último nivel ocupan los asientos próximos al pizarrón. Del mismo modo los niños, que entran exclusivamente por la puerta derecha, ocupan sus mesa-bancos organizados del lado derecho y se colocan según su nivel escolar y edad. En una misma escuela asisten todos los niños de un área, lo que significa que conviven los alumnos de seis años con los de catorce años en la misma aula. Esto representa un reto para los profesores quienes tienen que estar pendientes del aprendizaje de los alumnos de los tres niveles que expongo a continuación:

1. *Fibel - ABC Buchstabier und Lesebuch*. Este es el primer nivel escolar y tanto los niños como las niñas entre seis y ocho años comienzan su formación educativa con este nivel. En éste se aprende a escribir en *gotisch* y *lateinsch* en pequeñas pizarras individuales

en donde los niños escriben con tiza. No se utilizan cuadernos dentro de las aulas. En estas mismas pizarras los niños aprenden a escribir el alfabeto y los números. Realizan pequeñas series numéricas y aprenden a contar los números en *huachdietsch* y, también, algunas oraciones para ceremonias especiales en dicho idioma.

2. *Katechismus*. Este es el segundo nivel escolar en donde asisten tanto los niños como niñas entre los nueve a once años. En éste comienzan a ver operaciones matemáticas básicas como sumas y restas. Tienen un conocimiento básico de la escritura *gotisch* y *lateinsch* y realizan dictados simples de la Biblia en sus pequeñas pizarras. También aprenden a leer *huachdietsch* algunas oraciones y/o pasajes bíblicos con guía del profesor. Parte de su formación escolar también se encuentra la correcta entonación de los cantos religiosos que están en el *gesangbuch* (libro de cantos), además, memorizan oraciones más extensas.
3. *Testament und Bibel*. Este es el tercer y último nivel. Los niños y niñas que asisten tienen un rango de edad entre los doce a los catorce años. Las operaciones matemáticas son más complejas y realizan multiplicaciones y divisiones con varios dígitos, además de dominar operaciones matemáticas básicas como sumas y restas. Del mismo modo, los niños pueden leer y escribir en *huachdietsch* extractos más complejos de la Biblia.



Figura 4. Alfabeto en *gotisch* (proporcionado físicamente por la lingüista Roslyn Burns en 2014)

Además de educación religiosa con base en la biblia, los niños y niñas aprenden a escribir y leer en *huachdietsch* o alemán alto –ya que los libros religiosos como el *gesangbuch* (libro de cantos) está en este idioma–, también aprenden a escribir en *gotisch* y *lateinisch*, debido a que las cartas formales que se envían entre comunidades menonitas de la Vieja Colonia se realiza con esta grafía.

### **3.7.3 LA ESCUELA COMO ESPACIO DE ENCULTURACIÓN**

Todos los individuos –en cuanto se constituyen como seres sociales– crecen dentro de estructuras que condicionan y guían sus prácticas socioculturales. En este sentido, las estructuras juegan un papel fundamental en el estudio de una comunidad cuyas actividades e ideología se rigen bajo estructuras específicas que no sólo reafirman su identidad materializada en prácticas cognitivas, educativas, religiosas y laborales, sino que, a su vez, permite la reproducción de esquemas de percepción sobre los cuales los sujetos conciben al mundo y actúan sobre él. Bourdieu (2007) sostiene que los esquemas generativos están socialmente estructurados a partir de las prácticas que los sujetos realizan dentro de una sociedad en específico. En ese sentido, las acciones sociales a lo largo de la historia de los sujetos estructuran las estructuras que son incorporadas dentro del mismo campo concreto de relaciones sociales que, a su vez, son estructurantes porque al ser interiorizadas funcionan como condicionantes en las percepciones y prácticas sociales.

En la escuela se refuerza la estructura axiológica de la comunidad menonita que, en principio, comienza con la enculturación en y desde los hogares. Este juego de incorporación y reafirmación de estructuras a niveles familiar-escolar-comunitario, coadyuva a una parcial homogenización ideológica de la comunidad y permite que la organización social de la

comunidad resulte más fluida. En las escuelas menonitas con periodos trimestrales es importante invertir el tiempo en aprendizaje funcional a nivel religioso y laboral. Con la enseñanza de operaciones matemáticas, tanto las mujeres y hombres menonitas, pueden dedicarse sin ningún problema a la compra-venta de sus productos, mientras que con el aprendizaje de la lengua *huachdietsch* perpetúan una identidad comunitaria heredada desde las primeras comunidades menonitas en Rusia, en 1786.

Los tres meses de vacaciones escolares, tanto las niñas como los niños, ayudan a sus padres o hermanos mayores en labores agrícolas simples. De modo que el hogar también funciona como una escuela en donde los niños se familiarizan con las labores agrícolas, mientras que las niñas se enfocan en las labores del hogar. Los niños juegan con sus padres en medio de los campos y simulan manejar tractores, mientras que las niñas se quedan en casa para aprender a ordeñar, hacer pan, coser ropa, entre otras actividades. De esta forma los niños aprenden las labores agrícolas de la comunidad, además de familiarizarse con el contexto geográfico y social de la comunidad. Así, la familia juega un papel fundamental en la etapa de la niñez, ya que al ser el núcleo de la socialización primaria se adquiere información sobre el rol que debe cumplir dentro de una comunidad y que condiciona –más no determina– la vida de los niños y niñas.

También es importante mencionar que lo aprendido en las aulas y en las casas – pensándolas como espacios relevantes de aprendizaje– están enfocados para seguir viviendo dentro de una comunidad religiosa y agrícola. No hay grados más especializados que comprender los textos bíblicos y dominar operaciones matemáticas con varios dígitos, como en el nivel *Testament und Bibel*. Tampoco hay intensiones de incorporar más elementos educativos –como podría ser la conformación sociohistórica y religiosa de las comunidades menonitas–, ni tampoco se busca una educación media superior. Los conocimientos que tiene

Judith Rempel, por ejemplo –quien es la “partera” de la comunidad–, surgió de forma extraordinaria y de manera independiente, debido a las necesidades que ella notó en su comunidad. Todos estos elementos rompen con el esquema imperante que reza que por medio de los estudios, puedes ‘superarte’ y salir de la pobreza que sugiere la vida en el campo. Más bien, surge a la inversa, el tiempo invertido en la educación para los y las jóvenes menonitas es útil para las actividades que se espera que realicen a lo largo de su vida –sin salir del campo–, de su comunidad religiosa y agricultora.



Imagen 18. Los primos Heinrich Schmitt y Heinrich Schmitt observan a su pequeño tío Klass Schmitt cómo acomoda el *buggy* para salir de paseo (Valeria Contreras Hernández 2017).

### 3.8 VESTIMENTA MENONITA

Las comunidades de la Vieja Colonia comparten, además de su inclinación por el trabajo agrícola, una indumentaria específica que permite la diferenciación entre otras comunidades étnico-religiosas como Amish o Huteritas, incluso la vestimenta genera diferenciación entre

las mismas comunidades menonitas. Las mujeres utilizan vestidos debajo de la rodilla, con mangas largas que cubren sus brazos, y grandes pliegos de tela floreada que van desde la cintura hacia la rodilla. Los colores de los vestidos varían según la edad. Las mujeres adultas utilizan colores con tonalidades oscuras, mientras que, las mujeres a partir de los 15 años comienzan a oscurecer sus vestimentas y utilizan colores como azul, morado, café, guinda y verde, son tonos cálidos y secos, pero con tonalidades más claros que las adultas. Las niñas, por su parte, utilizan vestidos con colores pasteles como blanco, azul celeste y rosa. Debajo del vestido, las mujeres menonitas utilizan un vestido más sencillo de algodón que sirve como fondo, éste también sirve como pijama, ya que cuando las mujeres van a dormir, sólo se retiran el vestido principal y dejan el de algodón.

Menno Simons escribió sobre la vestimenta que:

Este no es un reino donde uno se adorna a si mismo con oro, plata, perlas, seda, púrpura y costosos atavíos, como hace el mundo vanidoso y orgulloso, y vuestros dirigentes, dándoos libertad para que hagáis otro tanto, con la excusa de que es inofensivo si el corazón está exento de ello. De esa manera Satanás pretende disimular su soberbia y mostrar que la codicia de sus ojos es pura y buena. Pero este es un reino de humildad en el cual no es el ornato exterior del cuerpo sino el adorno del espíritu lo que se busca y procura con gran celo y diligencia, con corazón contrito y humillado. Y todo lo que hagáis, hacedlo en el nombre y temor del Señor Jesús y no os adornéis con oro, plata, perlas, ni cabellos encrespados, ni con trajes costosos y vistosos, sino vestíos de la manera que conviene a hombres y mujeres piadosos. (Bender y Horsch 1979:93)

Las mujeres casadas utilizan un *duack* negro, que es una especie de pañuelo adornado con pequeñas flores e hilos en forma de flecos colgados en cada parte de la tela cuadrada con el que cubren sus largas cabelleras rubias previamente trenzadas. Por su parte, las mujeres solteras utilizan de forma opcional un *duack* blanco con flores y flequillos en los bordes.



Imagen 19 y 20. Otilia y Katharina Schmitt utilizan su *duack* blanco para ir a la escuela (Valeria Contreras Hernández 2014)

El vestido de la mujer menonita no sólo es un elemento que genera identidad dentro de las comunidades Vieja Colonia, sino que la forma y el diseño llevan consigo una herencia histórica de más de dos siglos de existencia. Algunas mujeres menonitas de Salamanca comentaron que no saben a ciencia cierta por qué sus vestidos tienen ese diseño en específico, aunque la explicación recurrente es que “la religión así lo indica” y que “sus madres les enseñaron a confeccionar ese estilo” y sus madres aprendieron de sus abuelas, y así una cadena de herencia histórica familiar de la indumentaria menonita. También en algunas conversaciones, algunas mujeres menonitas me explicaron que el estilo de los vestidos provenía de las primeras colonias menonitas en Rusia, por lo que al buscar seguir con las tradiciones de la Vieja Colonia habían decidido continuar con el estilo de estos vestidos. Una de las razones es por la idea de continuidad de las prácticas de las viejas colonias rusas. En

las siguientes imágenes podemos observar la vestimenta de los menonitas de la Vieja Colonia de la comunidad rusa Rosenthal, a principios del siglo XX.<sup>52</sup>



Imagen 21. Retrato Peter Neufeld y su esposa, tomado a principios del siglo XX, en Rosenthal, Rusia.<sup>52</sup>



Imagen 22. Retrato de Anna Wiebe tomado en 1919, en Rosenthal Rusia (derechos reservados a Louise Ross).

En una entrevista me comentó H. H.:

Las mujeres aprendemos en nuestra casa por nuestra mamá a costurar, a cocinar y a trabajar. Ella aprendió de su abuela y ella de su abuela. Mi abuela me contaba que su abuela es rusa y pues muchas familias aquí que tienen gente de Rusia que son de las primeras menonas. Nuestro vestido es porque así nos enseñaron a vestirnos y a costurar nuestros vestidos, para seguir como allá.

<sup>52</sup> En las imágenes 21 y 22 no especifican el autor original de dichas fotografías, pero fueron obtenidas de Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online <[https://gameo.org/index.php?title=Neufeld,\\_Peter\\_D.\\_\(1821-1922\)](https://gameo.org/index.php?title=Neufeld,_Peter_D._(1821-1922))> y Krause House <<http://www.krausehouse.ca/krause/D%C3%BCckPhotoAlbum.htm>>; respectivamente.

Además de ser una herencia histórica, se explica y refuerza gracias a un pasaje bíblico y cito: “no vestirá la mujer traje de hombre ni el hombre vestirá ropa de mujer; porque es abominable para Jehová, tu Dios, cualquiera que esto hace” (Deuteronomio 22:5), por esa razón, las mujeres menonitas no deben de utilizar “indumentaria masculina”, como pantalones o camisas, sino únicamente vestidos.

Otro ejemplo es la forma de utilizar el *duack* entre las mujeres. Durante una entrevista, A. Dyck me comentó:

Mi hermana usa su *duack* como si todavía viviera en Campeche. Yo cuando viví en Zacatecas usaba mi *duack* diferente, pero cuando me casé y vine a Salamanca me lo puse como se lo ponen las mujeres aquí, porque a mis hijos no les gusta que me vea como de fuera de aquí.

En algunas comunidades menonitas de Campeche las mujeres utilizan su *duack* de forma diferente. Las mujeres solteras utilizan redes para el cabello previamente trenzado y sobre este ellas deciden o no utilizar un *duack*, es decir, sólo para las mujeres casadas el uso diario del *duack* es obligatorio, mientras que para las mujeres solteras es opcional. Sin embargo, solamente para asistir a ceremonias religiosas cubrirse la cabeza es indispensable. Las mujeres solteras cuando acuden a la iglesia, sobre todo las próximas a bautizarse, utilizan un *duack* negro que cubre su cabello y orejas que se anuda en la barbilla; además utilizan vestidos negros o de otras tonalidades oscuras sin ningún tipo de estampado. Una de las explicaciones al respecto es que es una forma de mostrar austeridad, humildad y uniformidad al escuchar la Palabra de Dios en las ceremonias religiosas. Las mujeres solteras, además utilizan pantimedias que cubren sus piernas y sandalias cerradas o zapatos color negro, mientras que en su mano llevan su *gesangbuch* para seguir los cantos religiosos a cargo de los *Singa*.



Imagen 24 y 25. Indumentaria religiosa para mujeres solteras (Helena Hildebrand 2014)

Sin embargo, las mujeres solteras, en la cotidianidad, sobre todo cuando las temperaturas bajan, utilizan sus *duack* blancos que cubren sus orejas y cuello, pero es uso opcional, algunas jóvenes prefieren utilizar únicamente redes sobre sus cabellos trenzados, para que éste no se despeine fácilmente. A continuación ejemplifico:

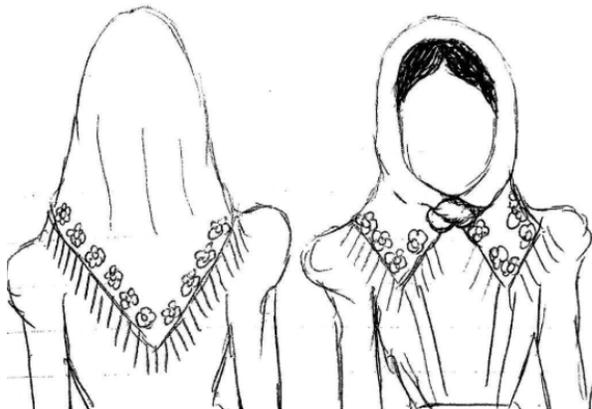


Figura 5. Forma de colocación del *duack* de color negro para las mujeres solteras que asisten a las ceremonias religiosas.

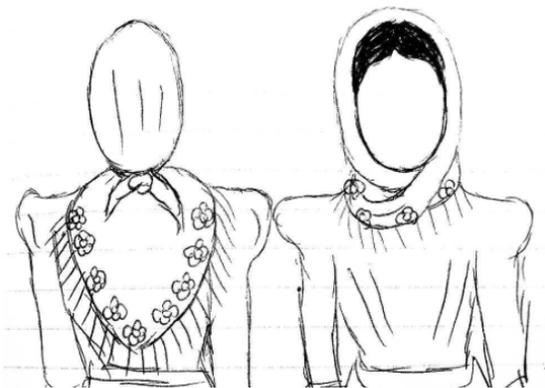


Figura 6. Forma de colocación del *duack* color blanco de uso opcional para las mujeres solteras.

Ahora bien, la vestimenta requerida para las ceremonias religiosas es diferente a la que se utilizan en la cotidianidad, incluso para las mujeres casadas que utilizan un *maetz*, que es una diadema esponjosa negra que tiene en la parte inferior un encaje y cintas y cubre los cabellos trenzados. Al igual que las jóvenes asistentes a las ceremonias religiosas, las mujeres casadas utilizan ropa en tonalidades más oscuras, sin estampados, con zapatos en los pies cubiertos con pantimedias color piel. El uso del *maetz* es exclusivo para las mujeres casadas, incluso si son viudas, y se utilizan en ceremonias religiosas como bautizos, matrimonios, funerales y los domingos cuando se asiste a la iglesia.

La insistencia por cubrir la cabeza en las mujeres casadas se explica a través de un pasaje bíblico que el *Eltester* (obispo) de la comunidad me compartió:

Os alabo, hermanos, porque en todo os acordáis de mí y retenéis las instrucciones tal como os las entregué. Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios es la cabeza de Cristo. Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, deshonra su cabeza. Pero toda mujer que honra y profetiza con la cabeza descubierta deshonra su cabeza, porque es lo mismo que si se hubiera rapado. Si la mujer no se cubre, que se corte también el cabello; y si le es vergonzoso a la mujer cortarse el cabello o raparse, que se cubra. El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es la imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón, pues el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón; y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón. (I Corintios 11:2-9).

Y continúa:

Juzgan vosotros mismos: ¿Es propio que la mujer ore a Dios sin cubrirse la cabeza? La naturaleza misma ¿no os enseña que al varón le es deshonroso dejarse crecer el cabello? Por el contrario, a la mujer dejarse crecer el cabello le es honroso, porque e lugar de velo le es dado cabello. (I Corintios 11:13-15).



Imagen 22 y 23. Katharina Hildebrand utiliza su *maetz* (Valeria Contreras Hernández 2014)

La indumentaria masculina consiste en *schlaubbekjse* (overoles) negros o azul índigo, o bien, se utiliza pantalones con tirantes que se sujetan desde la cintura y va por encima de las camisas de manga larga con cuadros, esta vestimenta la complementan con botas de campo y sombrero de pajilla de ala ancha; Cañas Bottos (2005:75) señala que esta vestimenta tiene su origen en Canadá, aunque no hay razones conocidas de su adopción. En algunas comunidades de Chihuahua, los hombres prefieren utilizar camisas de manga corta, situación que no es muy bien recibida en Salamanca. Tanto la indumentaria de las mujeres como la de los hombres es confeccionada por las esposas y/o madres de familia de la comunidad. De igual forma las camisas de manga larga, con estampados cuadriculados, forman parte de la indumentaria cotidiana de los hombres menonita de Salamanca, misma que también es confeccionada por las mujeres de la comunidad, cuya tela pueden conseguir en la tienda del área 3.

Sin embargo, el obispo y los ministros utilizan en la cotidianidad una indumentaria distinta al resto de la población. En ceremonias religiosas utilizan una vestimenta completamente oscura con estilo militar (ver figura 3, ubicada en la página 115), mientras que en la cotidianidad utilizan camisas negras o azul índigo debajo de sus *schlaubbekjse* (overoles). Es decir, los pastores y el obispo no se visten con camisas de cuadros como el resto de la población, ya que por medio de la vestimenta pueden diferenciarse del resto de los hombres menonitas que no ocupan un cargo religioso.

La indumentaria religiosa de los hombres regularmente, además del overol negro, utilizan camisas en tonos sobrios como azul, verde, guinda y negro sin estampados de cuadros. No existe una diferenciación explícita en la vestimenta de los hombres casados y los solteros, como el caso de las mujeres, sin embargo, los más adultos suelen utilizar ropa más oscura a diferencia de los más jóvenes, aspirantes al bautismo. Éstos suelen utilizar colores más claros como verde bandera o azul, mientras que los adultos utilizan azul índigo, guinda y negro. El uso de *schlaubbekjse* (overol) o tirantes que sujeten los pantalones son las únicas dos formas de vestimenta masculina dentro de la comunidad, siempre y cuando estén acompañados de camisas en tonalidades oscuras. Además de los elementos mencionados, los hombres utilizan sus sombreros de pajilla que se quitan antes de entrar a la iglesia.

Si bien, la vestimenta también es una forma de reproducir identidad entre las comunidades menonitas de la Vieja Colonia, algunas comunidades en Bolivia, como La Nueva Esperanza, los hombres menonitas utilizan gorras para salir a trabajar el campo y es poco común ver a personas con sombreros de ala ancha, mientras en Salamanca sucede lo contrario. Está prohibido explícitamente utilizar gorras, así como mencionó A. Wins, “los hombres de Salamanca utilizan sombreros y no gorras”. Lo mismo sucede con las camisas de cuadros ya que los menonitas de Salamanca no utilizan camisas con las mangas cortas como

sí podría suceder en algunas comunidades de Chihuahua; y esto podría ser una forma de diferenciarse a qué comunidad menonita pertenecen. En uno de los primeros recorridos, por ejemplo, había una recién llegado a Salamanca, un hombre menonita de Chihuahua que había comprado una parcela para vivir con su familia. Él utilizaba una camisa de cuadros de mangas cortas, y al preguntar por qué su camisa era diferente, me contestaron “es que él no sabe que en Salamanca no se viste así, aquí no puedes usar gorra ni camisas así, pero no sabe porque es nuevo, viene de Chihuahua”. Es así que tanto los hombres como las mujeres de Salamanca tienen una forma específica de llevar su indumentaria que va desde una manera específica de amarrarse el *duack*, hasta la selección de los complementos de la ropa como los sombreros en vez de gorras.

### **3.9 PLAUTDIETSCH: LA LENGUA ALEMANA DE LOS MENONITAS<sup>53</sup>**

En las comunidades menonitas de la Vieja Colonia existen dos lenguas oficiales que se utilizan para distintos fines comunicativos, éstas son *plautdietsch* y *huachdietsch*. Por una parte, *plautdietsch*, que significa alemán bajo (*Plaut*-bajo, *Dietsch*-alemán), es la lengua con la que se producen vínculos orales de comunicación cotidiana. El alemán bajo se aprende de forma auditivo verbal en los hogares y en los espacios de socialización cotidianos y, a pesar de que no tiene una estandarización oficial oral o escrita, existen elementos parcialmente uniformes con altos grados de variación a nivel individual, familiar y comunitario (Burns 2016:11). La escritura en *plautdietsch* no es tan común como el *huachdietsch*, una de las razones, sugiere John Friesen (1947), se debe a que la traducción de Martín Lutero de la Biblia fue realizada en *huachdietsch*, y no en *plautdietsch*, y esto condicionó la adopción del

---

<sup>53</sup> Agradezco la traducción alemán-español del Dr. Esteban Krotz para las citas presentadas de la obra König, Werner (1992) *DTV-Atlas zur deutschen Sprache*. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag (9ª ed.).

*huachdietsch* como lengua escrita y de lectura (Friesen 1947:22), mientras el *plautdietsch* se convirtió en la lengua de comunicación verbal.

Pese a esto, en Salamanca encontré pocos escritos en *plautdietsch*, como biblias, recetas de cocina y libros religiosos. Algunos menonitas escribían con dificultad algunas frases simples, y se cuestionaban si estaban escribiendo las palabras de forma correcta o si estaban omitiendo alguna letra a la hora de escribirlas, y, por lo regular, eran frases o palabras relacionadas con la Biblia y con el *gesangbuch* (libro de cantos), o bien, con recetarios. Esto deja entrever que los menonitas no sólo aprenden a escribir *plautdietsch* por enseñanza de los padres, sino, más bien, se utilizan los pocos libros accesibles escritos en *plautdietsch* para corroborar su escritura. Sin embargo, una de las situaciones que capturó mi atención fue la dinámica evangelizadora de los miembros de la iglesia Testigos de Jehová, quienes entran a Salamanca con trípticos religiosos escritos en *plautdietsch*, además, solían entablar conversaciones con desarrollo medio en dicha lengua.

Por otro lado, *huachdietsch* que significa alemán alto (*Huach*-alto, *Dietsch*-alemán) es el “alemán moderno estándar” (Burns 2016) con la que los menonitas deciden comunicarse casi exclusivamente de forma escrita –sobre todo para fines comerciales, religiosos y políticos– entre comunidades menonitas de la Vieja Colonia. Ésta se enseña en las escuelas de forma oral y escrita, ya que la mayoría de los libros religiosos de interés de la comunidad pueden conseguirlos con mayor facilidad en alemán alto. La lingüista Roslyn Burns (2016), señala que en algunas comunidades menonitas de Estados Unidos y Canadá prefieren hablar *huachdietsch* en vez de *plautdietsch*, porque éstos consideran que es más refinado hablar alemán alto (Thiesen [1963] en Burns 2016:10). Por otro lado, John Friesen (1947), en la misma dirección apunta que “hay quienes piensan que la lengua se llama “alemán bajo” porque es tan bajo que se debe evitar y se concibe como algo de mala reputación” (Friesen

1947:22). A pesar de que la única razón para el uso de “alto” y “bajo” es por cuestiones de ubicación geográfica (Friesen 1947:22).

Ahora bien, *plautdietsch*<sup>54</sup> o alemán bajo es una lengua germánica perteneciente a la rama indoeuropea, cuyos orígenes se encuentran en el sajón antiguo (Burns 2016:2). Geográficamente el alemán bajo se ubicó al norte de la isoglosa de Benrath, en áreas holandesa-alemanas al norte y germano-polacos al este (Fagan 2009:238). Dicha lengua, es un dialecto periférico del sajón bajo, que se derivó de la concentración de menonitas en el norte de Polonia (Moseley 2007:265); en esta área se encuentra Danzig, ciudad principal de insurrección del movimiento religioso menonita. Y, durante los siglos XIV y XV, cuando los movimientos religiosos anabaptistas comenzaban a condensarse, el *plautdietsch* se encontraba en zonas al norte de Alemania (König 1992:77) y al norte de Países Bajos (Holthausen [1899:4-5] en Burns 2016:1). Sin embargo, actualmente, en las tierras bajas del norte de Alemania, el *plautdietsch* existe solamente en regiones rurales, se habla en contextos domésticos y no tiene presencia en la vida pública. Y en algunas ciudades de la región, en algunos sectores populares urbanos, se opta por una mezcla entre *plautdietsch* y *huachdietsch* (König 1992:135).

Actualmente, la migración de las comunidades menonitas a distintos países del continente americano, provocó que la población de hablantes de *plautdietsch* más grande se encuentre en Canadá con aproximadamente 80 000 hablantes, la segunda población más grande de América del Norte se encuentra en México con aproximadamente 40 000 hablantes (Burns 2016:11) y, en tercer lugar, Estados Unidos con 10 000 hablantes (Moseley 2007:265). También se encuentra presente en países latinoamericanos con presencia de

---

<sup>54</sup> También es conocido en inglés como *Low German* y en alemán estándar como *Plattdeutsch* o *Niederdeutsch*.

comunidades menonitas como Bolivia con una población de hablantes entre 60 000 a 80 000, Paraguay con 40 000, Brasil con 8 000, Belice con 6 000, Argentina con 4 000, Uruguay y Costa Rica con 2 000 hablantes (Moseley 2007:265).

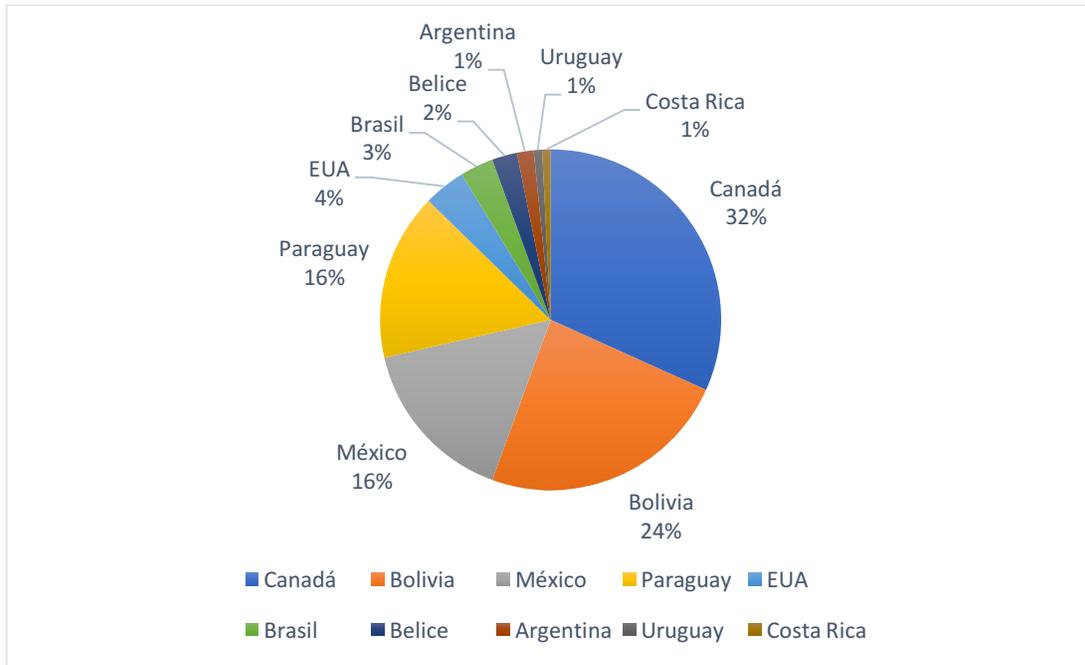
Cabe acotar que, durante la Segunda Guerra Mundial, a las comunidades menonitas, por lo menos en Brasil, no se les permitía hablar *huachdietsch*, por lo que, durante años, en sus servicios religiosos, utilizaron únicamente *plautdietsch* tanto en sus cantos, como en sus predicaciones y oraciones (Friesen 1947:23).

Tabla 1. Número de hablantes *plautdietsch* en países de América del Norte y América Latina.

<b>País</b>	<b>Número de hablantes <i>plautdietsch</i></b>
Canadá	80, 000
Bolivia	60, 000 – 80, 000
México	40, 000
Paraguay	40, 000
Estados Unidos	10, 000
Brasil	8, 000
Belice	6, 000
Argentina	4, 000
Uruguay	2, 000
Costa Rica	2, 000

Tanto la tabla como la gráfica se hicieron con base en *Encyclopedia of the world's endangered languages extinction* (Moseley 2007)

Gráfica 2. Porcentaje de hablantes de *Plautdietsch* en países del continente americano



### 3.10 COCINA MENONITA Y LOS CUATRO TIEMPOS DE INGESTA DE ALIMENTOS

La cocina es el espacio por excelencia de socialización intrafamiliar y es un punto de encuentro entre los hombres y las mujeres, niños y ancianos, de una misma familia. No sólo se comparten los alimentos, sino también las vivencias que tuvieron a lo largo del día y/o los sentimientos e impresiones sobre algún suceso. Es decir, este espacio doméstico físico adquiere un carácter simbólico –sobre todo a la hora de la ingesta de alimentos en los cuatro tiempos– porque involucra compartir sentimientos, pensamientos, vivencias, inquietudes que las personas tuvieron durante el día. Por esa razón, esta área se convirtió en un espacio indispensable para recopilar información, se convirtió en mi primer espacio de socialización en la comunidad menonita y justo en la cocina pude tener acercamiento directo con los niños y las mujeres adultas.

La cocina es un área exclusivamente femenina por la nítida división sexual del trabajo. Sin embargo, hay espacios en donde los hombres participan y es, principalmente, cuando se compra un cerdo o una vaca y se necesitan varias manos para destazar a los animales que posteriormente se enfrasan en conservas de comida. Los hombres ayudan a cargar grandes porciones de carne destazada, colaboran para ahumarla y/o freírla en ollas industriales de gran tamaño y con grandes cantidades de manteca de cerdo. Mientras que las mujeres se encargan de destazar pequeñas porciones de carne, colaboran con la realización de embutidos y enfrasan la carne que está lista para guardar. Cornelius Wiebe (1947) menciona que parte de los alimentos básicos de la dieta menonita está el pan, las papas, el cerdo curado, los huevos, la leche, el azúcar y el café como bebida para todas las comidas, porque, a pesar de que estos alimentos no constituyen una dieta balanceada, son alimentos seguros de la contaminación (Wiebe 1947:43). En Salamanca, además de los mencionados, están los quesos elaborados en casa, mermeladas, carnes de cerdo o de gallina enfrascadas en conservas con sal, pastas, cremas y embutidos elaborados en casa.

Ahora bien, los alimentos se toman en cuatro tiempos y es indispensable realizar una oración antes y después de ingerir los alimentos. Esto no significa que en todos los hogares menonitas tengan el mismo ingreso económico y/o tiempo para ingerir los cuatro tiempos de alimentación, es decir, en algunos hogares se puede llegar a omitir el desayuno, el almuerzo, la merienda o la cena, pero por lo regular el día comienza tomando *freestikj* (desayuno) por las mañanas alrededor de las cinco y media de la mañana hasta las ocho de la mañana que es el rango de hora en la que las personas se levantan para comenzar su jornada laboral. Ésta, por lo regular, consiste en batidos de avena o chocolate con leche de vaca recién ordeñada y bolillos acompañados con mermeladas caseras y mantequilla. Las mujeres adultas, madres y/o esposas son las encargadas que preparar el *freestikj* y de servirlo en las mesas para que

los hombres, luego de tomar el desayuno, comiencen a trabajar en los talleres, en el campo y/o en la tienda y puedan rendir en el trabajo las primeras horas del día. Los más jóvenes que asisten a la escuela ingieren alimentos antes de asistir a clases, incluso pueden desayunar antes que los demás para asistir con puntualidad a sus escuelas, alrededor de las siete de la mañana.

El segundo alimento es el *meddach* (almuerzo) y éste suele ingerirse en un rango de once de la mañana a dos de la tarde. En este segundo tiempo, las mujeres suelen encargarse de la elaboración de platillos más consistentes que describiré más adelante<sup>55</sup>. El almuerzo es imprescindible a diferencia del *faspa* (merienda), porque ésta provee una ingesta energética suficiente para la realización de las labores durante el transcurso del día. Más adelante ahondaré en esta discusión, pero es importante mencionar que la proximidad de las áreas de trabajo junto al hogar tiene muchas vertientes y una de ellas es compartir los alimentos elaborados en casa junto con la familia. Muchos hombres, quienes son –en su mayoría– los que se encargan de las labores fuera del área doméstica, cesan sus actividades por un momento para el *meddach* y, al terminar, se reincorporan a sus actividades laborales. De igual forma los más jóvenes que asisten a la escuela tienen un receso para compartir los alimentos del almuerzo con su familia, aproximadamente a medio día.

Entre las dos y media de la tarde y las cuatro de la tarde, es la hora ideal para tomar la *faspa* (merienda). Este alimento es prescindible y no en todos los hogares se realiza, porque implica un gasto económico y de tiempo. Las mujeres adultas, de nueva cuenta, son las encargadas de realizar postres como tartaletas, pasteles, rollos de chocolate o galletas para tomar el *faspa* junto con café, leche o té. Algunas mujeres prefieren ir a la tienda y compran

---

<sup>55</sup> Véase apartado “3.10.1 Platillos menonitas”, pp. 156.

galletas ya elaboradas de marcas como Gamesa o Dondé, para compartirlas con café o refrescos embotellados.

Por último, al caer la noche, alrededor de las seis de la tarde hasta las ocho o nueve de la noche, se toma el *Onkost* (cena). Para la ingesta del *Onkost* algunas veces, las mujeres menonitas optan por abrir algunas conservas de carne y verduras como elotes y papas, para calentarlas y acompañarlas con bolillos y café, o bien, optan por recalentar la comida ingerida durante el almuerzo. En el área de la cocina, por lo regular, hay un espacio llamado *Commaa*, que es una pequeña bodega en donde se almacenan los alimentos enlatados, las conservas de carne y/o verduras que se realizan en casa, los bolillos, cremas, mermeladas y demás alimentos que no necesitan refrigeración. Esto facilita en buena medida el trabajo de las mujeres para la realización de los alimentos, ya que los alimentos guardados en esta área están alejados de moscas o demás insectos que puedan descomponer la comida guardada para la ingesta posterior.

La forma de servir los alimentos es de la siguiente manera. Se colocan los platos, vasos y cucharas sobre la mesa, en el lugar que ocupará alguna persona. En el centro de la mesa se colocan las canastas con bolillos, las jarras con agua y/o jugos y en ollas más grandes se coloca el alimento principal a ingerir. Cada persona se encarga de servirse lo que va a ingerir, tanto hombres como mujeres; en caso de ser una familia con muchos miembros, se da prioridad a las personas adultas mientras que los más jóvenes esperan pacientemente a que éstos terminen de ingerir sus alimentos.

En la mesa hay una organización física y simbólica de los comensales. Por una parte, se vislumbra una división sexual que también se puede observar en otros espacios, como la iglesia y la escuela: las mujeres a la izquierda y los hombres a la derecha. La organización de los comensales se da de la siguiente manera. El jefe de familia se coloca al frente de la

mesa, a su lado izquierdo se sienta su esposa, junto a su esposa se ubica la hija mayor y, junto a ésta la hija menor, y así se van ubicando por edades. El lugar que ocupa el hijo mayor es del lado derecho del jefe de familia, del mismo modo con las mujeres, se ubican los hermanos por edad descendiente. Los más pequeños pueden sentarse junto a la madre para que éstas se encarguen de alimentarlos durante la ingesta de alimentos.

Si hay un invitado en casa, ya sea hombre o mujer, y, en caso de faltar el jefe de familia, ocupa su lugar, al frente de la mesa. En caso de que los invitados sean una pareja, el hombre ocupa el lugar del jefe de familia, mientras que el jefe de familia se coloca a su izquierda (en el lugar que le corresponde al hijo mayor); la mujer invitada ocupa el lugar de la esposa del jefe de familia y ésta se recorre un lugar (se coloca en el lugar que le corresponde a la hija mayor). Cuando los hijos van a comer a casa de sus padres junto con sus esposas, éstos se colocan en los lugares de los hijos mayores y los que ocupaban ese lugar van recorriéndose un asiento.

La organización de los lugares en la mesa suele ser inamovible y se realiza en todos los hogares, aunque puede haber algunas excepciones en caso de que no haya hijos varones o mujeres que ocupen asientos. Pero lo que es imprescindible las personas no ocupan un lugar de forma arbitraria, sino más bien tiene un significado importante dependiendo del sexo y la edad, si eres invitado o miembro de la familia, incluso, si eres casado o soltero.



Imagen 26 y 27. Preparación de embutidos con una máquina manual rusa del siglo XIX (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 28. Ubicación de los alimentos para los comensales durante el *Meddach*” (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 29. *Comaa* o almacén de alimentos (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 30. Papas, pollo y bolillos. Alimentos durante el *Meddach* (Valeria Contreras Hernández 2014)

### 3.10.1 PLATILLOS MENONITAS

Existen algunos platillos que, si bien, no podría adjudicarlos como “platillos típicos menonitas”, sí forman parte de la variedad de alimentos comunes que se preparan en Salamanca para tomar el *Meddach* (almuerzo). Éstos fueron aprendidos de generación en

generación, de madres a hijas, tanto en la técnica de preparación como en la selección de alimentos. Describo a continuación.

*Glums*. Es una especie de queso cottage casero y es utilizado en muchas recetas de la cocina menonita. Esto resulta muy favorecedor para las personas que no consumen toda la leche que ordeñan en el día, ya que para su elaboración se necesitan litros de leche que está comenzando a descomponerse. Cuando la leche está “cortada” comienza separarse entre el suero y leche espesa, esto significa que está comenzando a descomponerse, entonces, se coloca en una olla y se calienta a fuego lento hasta que comience a cuajarse y la separación entre suero de vaca y el sobrante sea evidente. Luego se cuela el sobrante del suero con un paño de algodón limpio y da como resultado el *glums*.

Si se desea hacer queso de hebra, se utiliza este *glums* y se coloca en una olla con agua y sal, que esté de dos a tres tazas por encima del *glums*, a fuego medio y se continúa calentando y moviendo con una espátula de madera hasta que el *glums* se derrita dentro del agua hirviendo. Cuando se convierta en una gran masa uniforme, se retira del fuego y se cuela. Se coloca sobre una mesa y se comienza a amasar y a estirar de forma constante.



Imagen 31. Elaboración de queso de hebra (Valeria Contreras Hernández 2014)

*Wrenage*. Es un platillo parecido a los raviolis acompañado con alguna crema sazónada con especias. La preparación de los *wrenages* consiste en una pasta realizada con harina, huevo, sal y algunas veces se le anexa leche de vaca. Al incorporar estos elementos se forma una masa uniforme que se aplana sobre la mesa con un rodillo hasta formar una lámina cuadrada. Posteriormente, ésta se corta en cuadros medianos del mismo tamaño y se rellenan con una mezcla de *glums* con dos yemas de huevo, sal y pimienta al gusto. Más tarde, se doblan los cuadros rellenos en forma de triángulos y son sellados en las orillas con ayuda de un tenedor. En una olla con agua hirviendo con sal se colocan los *wrenages* hasta que éstos estén totalmente hervidos y se van retirando uno por uno de la olla. Los *wrenages* se acompañan con alguna crema sazónada al gusto. Anna Dyck acompaña dicho platillo con una mezcla de crema de leche de vaca y harina que sofríe junto con un poco de aceite y especias.



Imagen 32. Anna Dyck separa la crema que realiza en casa  
(Valeria Contreras Hernández 2014)

*Komsborsch.* Este platillo es una sopa de pollo con algunas verduras. Para su realización, las mujeres menonitas utilizan una gallina de patio cortada en piezas, trozos de carne de cerdo y de res, repollo o col, cebolla blanca, tomates, perejil, hojas de laurel y caldo de pollo. En una olla a presión se pone a hervir las piezas de la gallina; más tarde se colocan los trozos de la carne de cerdo y de res y, por último, los trozos de repollo o col, cebolla y demás ingredientes. Cuando la carne de gallina, cerdo y res estén bien cocidas, se retira del fuego y se sirve.

*Sommaborsch.* Es una sopa con papas y carne ahumada. En una olla a presión con se colocan cinco papas peladas y cortadas en cubitos con suficiente agua hasta que cubra las papas y se lleva a ebullición hasta que éstas estén hervidas. Se agrega posteriormente la carne de cerdo ahumada en trozos, una cebolla y media blanca picada en cubitos, 1/3 de eneldo y sal al gusto y se vuelve a hervir a fuego lento. Algunas veces se le agrega suero de leche, pero esto es a consideración de las personas.

*Nudelsup.* Es una sopa de fideos caseros. Para hacer los fideos se hace una mezcla de harina, huevos, agua y sal (por cada 100 gramos de harina se utiliza un huevo). Se amasa la mezcla hasta que se integren los ingredientes y se obtenga una consistencia firme. Luego se coloca sobre una superficie firme y se aplana hasta obtener una lámina delgada y cuadrada. Con ayuda de un cuchillo se cortan tiras del tamaño que desee, o bien, se utiliza el *nudelschnida* (máquina de fideos) y con ayuda de una manivela se cortan los fideos de forma uniforme. Más tarde se ponen a secar las tiras cortadas sobre una madera suspendida en el aire.

Ahora bien, para hacer la sopa, se necesita un pollo de patio cortada en piezas, una cebolla, hojas de laurel, perejil, dos ramas de canela seca, caldo de pollo y sal al gusto. Todo esto se coloca en una olla a presión con agua suficiente para que esté dos tazas sobre la superficie de los ingredientes. En otra olla se ponen a hervir los fideos hasta que estén cocidos

y después se lavan con agua fría. Para servir se coloca una porción de caldo de pollo y encima los fideos.



Imagen 33. Katharina Hildebrand prepara fideos (Valeria Contreras Hernández 2015)

*Hunsbruden*. Se utiliza un pollo en trozos y se sazona con pimienta, sazónador de carne, sal y se hornea con un poco de aceite. Cuando esté horneado, se retira y se deja enfriar en una olla a presión. Más tarde, se diluye una cucharada de recado rojo y se baña las piezas de pollo dentro de la olla a presión y se deja a fuego lento. En otra olla coloca agua, papas peladas y cortadas en rodajas y sal se lleva a ebullición hasta que estén cocidas. Por otro lado, en una sartén se fríe con un poco de aceite o mantequilla crema de leche de vaca y poco a poco se le anexa harina hasta que la crema quede espesa. El *hunsbruden* se sirve de la siguiente manera, en un plato se colocan las piezas de pollo a ingerir y, en el mismo, se trituran las papas cocidas para hacer un puré que se baña con la crema espesa. Ésta se acompaña con bolillos recién salidos del horno.

### 3.11 USTEDES LOS *MEXAS*, NOSOTROS LOS *DIETSCHAS*

La diferenciación entre los hablantes de *plautdietsch* y el resto de la sociedad mexicana es evidente no sólo por su apariencia física, sino también por la vestimenta y la lengua. Así como nosotros nos referimos a los “menonitas” como tal, ellos se refieren a los no menonitas, pero nacidos en México, como *mexas*. La palabra *mexa* proviene de *mexikanische* que en *huachdietsch* (alemán alto) significa “mexicano”. En otros países existen otras formas de nombrar a los no menonitas como, por ejemplo, en el caso de Argentina los nativos argentinos se les nombra *einheimisch* que significa “nativo” (Cañas Bottos 2005:91) en vez de *argentinisches* que significa “argentino”. Es decir, mientras que en México se le denomina de acuerdo a su nacionalidad, en Argentina, se les denomina como “nativos” de la zona.

Por otro lado, a pesar de que el término menonita significa “seguidor de Menno” y, en un principio, fue una forma despectiva de nombrar a los que comulgaban con las críticas de Menno Simons hacia la iglesia católica, los menonitas, cuando se reconocen como miembros de la misma rama religiosa, como miembros de comunidades de la Vieja Colonia, suelen nombrarse con la palabra *dietscha* –que proviene de *dietsch* y significa “alemán” – y no como “menonitas”. Pero esto no tiene que ver con un lugar o región geográfica delimitada, puesto que muchos menonitas no nacieron en Alemania ni tampoco tienen registros familiares en dicho país, sino más bien, está relacionado con el idioma alemán, que es uno de los elementos identitarios principales de y para las comunidades menonitas.

Es muy común en Salamanca que las personas cuando mencionan que tienen amigos no menonitas, afirmen que son *mexas*. También cuando un *dietscha* tiene un empleo fuera de la comunidad, es común que digan que trabaja con *mexas*. Sin embargo, aunque está directamente relacionado con la nacionalidad, ser *mexa* también se relaciona con los procesos de enculturación y las concepciones culturales incorporadas. La vestimenta, por ejemplo, es

un elemento que genera distinción, sobre todo, entre las mujeres *dietschas* y las mujeres *mexas* ya que se piensa que estas últimas usan predominantemente pantalones, aunque no sea algo propiamente cierto. Entonces, vestirse como *mexa* es vestirse como no menonita. Incluso para las mujeres que son testigos de jehová –que usan faldas largas y blusas que cubren los brazos– y que entran a Salamanca a evangelizar, hay una distinción entre mujeres *mexas* y mujeres *dietschas*.

Ser *mexa* no sólo es ser mexicano, es ser, particularmente “no menonita”. Y ser *dietscha*, no sólo es hablar la lengua alemana, *plautdietsch*, aunque su origen está relacionado con esta característica, sino también tiene que ver con una matriz histórica compartida, con una mirada concreta del mundo de la vida, con una forma de vestimenta, con una forma específica de vivir la religión y con una necesidad compartida de generar distinción entre quiénes son los *mexas* y quienes son los *dietschas*.

### **3.12 UTOPIÍA Y DISTOPÍA: MENONITAS AL MARGEN DE LA NORMA**

Etimológicamente utopía viene de dos vocablos griegos, *topos* que significa “lugar” y el prefijo *ou* que hace referencia a “no”; por lo que *utopía* significa “no lugar” o “sitio inexistente” (Krotz 1980:11). El filósofo español José Ferrater Mora señala que utopía encarna todo lo ideal de la sociedad humana que es máximamente deseable y a la vez inalcanzable, por lo que utópico corresponde a lo modélico, perfecto e inexistente (Ferrater Mora 1979c:3363). Ahora bien, en las sociedades utópicas no se evocan espíritus revolucionarios que busquen alterar el orden ideal, puesto que no hay nada que cambiar o progresar, porque todo es ideal y perfecto (Ferrater Mora 1979c:3363).

Al igual que la *utopía* también se encuentra la *distopía* que encarna a las sociedades ficticias indeseables. Ambas forman parte, sobre todo, de géneros literarios que buscan exaltar las cualidades perfectas o características negativas de las sociedades. Pero no puede haber elementos distópicos dentro de una sociedad utópica, aunque sí pueden existir pensamientos utópicos en una sociedad distópica, sentimientos de cambio y de transición a hacia una sociedad ideal. En ese sentido, Esteban Krotz menciona que utopía también hace referencia a un tipo de pensamiento, una meta u objetivo o una visión del mundo (Krotz 1980:12).

Las descripciones realizadas en los apartados anteriores; sobre la organización comunitaria y las estructuras religiosas que condicionan la aparente uniformidad ideológica, que funciona perfectamente dentro de este sistema cultural menonita; el respeto y obediencia hacia las autoridades políticas y religiosas; la forma de organizar su propio sistema educativo; la continuidad histórica de la lengua *plautdietsch*, que ha sido un elemento identitario desde –por lo menos registrado desde la primera comunidad menonita– finales del siglo XVIII; la fehaciente relación con la austeridad y la solidaridad entre los menonitas tanto al interior de la comunidad como entre comunidades de México y Belice; la vida ascética y la nula ostentación de riqueza por medio de la vestimenta, automóviles o joyas y, en cambio, la apuesta por la uniformidad de vestimenta con el mismo tipo de tela y el uso de carretas del mismo modelo elaboradas con los mismos materiales; o también, la idea colectiva de que el trabajo idóneo y esperado se encuentra cultivando, cosechando y trabajando en el campo o en el sector primario y no saliendo del campo ni de las comunidades en busca de empleos que quizá pudieran ser mejor remunerados en otras áreas.

Todos estos elementos podrían sugerir que una comunidad menonita es ideal, modélica y utópica, que rompe varios esquemas que nos aquejan como sociedad con brechas de

desigualdad, discriminación y violencia; en donde los conflictos se resuelven pacíficamente dentro de la comunidad, a cargo de los líderes espirituales, sin depender de instituciones estatales; en donde todos son iguales y tienen los mismos fines y valores como comunidad cristiana; en donde trabajar en el campo es mejor que trabajar fuera de él. También, pudiera parecer que después de siglos de persecución y de muerte hacia quienes profesaban una religión diferente a la católica y creían en el bautismo de adultos, por fin ven los resultados de tanta lucha y resistencia ante las presiones bélicas externas. Y ahora viven en la comunidad ideal y anhelada por los primeros en imaginarla; en donde pueden hablar su lengua, profesar su religión, asistir a sus propias escuelas, no verse obligados a tomar armas para prestar servicio militar y organizarse en sus propios términos. Sin embargo, no es necesariamente la *utopía* que pudo plantearse anteriormente y tampoco es mi intención desdibujar los conflictos internos de la comunidad, ni los genuinos cuestionamientos que algunos menonitas se hacen con relación al sistema en donde fueron enculturados.

Ante el orden social menonita, están los pobladores que silenciosamente se encuentran inconformes de vivir bajo el escrutinio y vigilancia del “deber cristiano”, y a pesar de ser conscientes de las comodidades y privilegios que implica vivir en una comunidad de semejantes, desean adherir tecnologías que suelen consumir fuera de la comunidad. Tal como sucedió en Canadá con los menonitas recién llegados de Rusia al país norteamericano, en donde estas discusiones desembocaron a la creación de varias comunidades menonitas, cada una de ellas con distintos códigos de conducta. Una anécdota que me compartieron, por ejemplo, es la historia de un joven matrimonio que tenía las ganas de fundar una nueva comunidad en donde los menonitas puedan utilizar camionetas para salir a pasear de ciudad en ciudad con su familia y donde puedan comprar radios, celulares, televisiones y computadoras para comunicarse y entretenerse. Este anhelo de tecnología se encontraba

cargado, también, de ganas de continuar viviendo dentro de una comunidad, con personas ideológicamente semejantes, con menonitas. Sin embargo, esto se convirtió en una compleja situación entre anhelo y temor de dejar de convivir con sus familiares y al final decidieron quedarse en su comunidad y acatar las normas de conducta.

Otra anécdota, por ejemplo, es que otro matrimonio joven de una comunidad menonita beliceña tenía la inquietud de vivir en una comunidad en donde se le permitiera comprar un automóvil, tener celulares y utilizar internet. En una oferta atractiva de compra-venta de un vehículo, obtuvieron su automóvil de medio uso. Cuando querían utilizarlo, salían de la comunidad en sus carretas, dejaban al caballo amarrado a un árbol mientras apastaba en un lote baldío, estacionaban la carreta ahí mismo e iban en la búsqueda de su automóvil que, regularmente, lo estacionaban afuera de la casa de un amigo *mexa*. Gustaban de moverse en su auto, ir de aquí para allá, de ciudad en ciudad, para conseguir despensa más económica en almacenes de mercancía al mayoreo, o bien, para visitar la Zona Libre<sup>56</sup> para conseguir utensilios de cocina y juguetes a precios más accesibles. Nadie sabía esto, ni sus padres ni sus hermanos, mucho menos los líderes de su comunidad. La complicidad de la pareja y el anhelo compartido de fundar una comunidad con otros menonitas que quisiesen utilizar estas tecnologías, rompe con la uniformidad ideológica y con la utopía planteada. El pensamiento utópico de esta pareja es vivir en un orden flexible, sin vigilancia y sin castigos.

Una última historia fue la de un joven que consiguió un celular de un modelo no tan actualizado, que otro menonita le vendió en su comunidad<sup>57</sup>, y disfrutaba pasar las tardes,

---

<sup>56</sup> La Zona Libre es una gran área comercial ubicada en la frontera México-Belice, compuesto por numerosas tiendas internacionales que gozan de vender productos libres de impuestos. Ésta es muy popular y conocida por encontrar variedad de productos exportados con precios al mayoreo.

<sup>57</sup> Véase el apartado “3.12.1 Orden simbólico: el pecado y las prohibiciones”, pp. 167. Y el apartado 4.4.3. “Ingresos económicos ‘no legítimos’ ”, pp. 192.

luego de terminar su jornada de trabajo, dentro de su tractor. Subía al tractor y se encerraba en él, sus padres pensaban que a su hijo le gustaba meditar o quizá orar en privado. Sin embargo, le gustaba encerrarse en aquel tractor para escuchar música y para ver fotos que otros jóvenes menonitas le compartían por *bluetooth*. Nadie sospechaba que aquel joven trabajador y religioso podía romper una norma básica, hasta que su padre le encontró su celular escondido entre su ropa. Éste lo mandó a llamar y destruyó el celular delante suyo, acto seguido, tomó un cinturón y golpeó al joven en repetidas ocasiones para que aprendiera la lección y no volviera a romper las reglas. Así los padres educan a sus hijos, para que no cometan actos que no vayan de acuerdo con la religión, les educan, les enseñan a tener una vida sin lujos y austera, y les vigilan para que cumplan con el código moral establecido. Por esa razón, los más jóvenes son los que viven en extrema vigilancia para que no se desvíen del “camino correcto” y no falten a los juramentos realizados durante el bautismo de adultos.

Otras situaciones no deseables son la violencia doméstica y la agresión sexual. Cuando una mujer es violentada por su esposo, los líderes espirituales toman las riendas del caso y lo sancionan para que cumpla con la palabra de Dios y no golpee a su esposa; cuando la situación está, además, impregnada de alcoholismo o drogadicción, los líderes políticos intervienen para trasladar al agresor a una clínica de rehabilitación fuera de la comunidad, en Chetumal o en Mérida hasta que le den de alta. Sin embargo, para poder reingresar a la comunidad tiene que ir a pedirle perdón a los líderes espirituales y éstos decidirán si es tiempo para que regrese con su esposa y con su familia. Si los casos son reincidentes, sucede lo mismo, se lleva al sujeto a una clínica de rehabilitación que cuyos gastos corren por parte de la comunidad, con los impuestos administrados por el *Dia'koon* (diácono), y buscan resolver el caso entre las autoridades religiosas y políticas de Salamanca, sin que el divorcio sea una opción.

Es por eso que las formas de control, sobre todo hacia las juventudes que se ven tentados a vivir nuevas experiencias lejos de la uniformidad ideológica que sugiere vivir en una comunidad menonita, podrían presentar momentos de tensión y ruptura comunitaria. La constante vigilancia de quienes se esconden para utilizar aparatos tecnológicos, el uso de automóviles fuera de la comunidad, la idea revolucionaria de querer salir de la comunidad para fundar una nueva que sea más flexible con el uso de tecnología y la interacción afectiva con *mexas*, son algunos elementos que hacen que Salamanca diste de una Utopía. Sin embargo, la forma de organización comunitaria sí tiene elementos de tipo utópico que nos permiten reflexionar sobre la forma de administración de la riqueza y sobre los intereses monetarios, que no son necesariamente el fin último de la vida humana.

### **3.12.1 ORDEN SIMBÓLICO: EL PECADO Y LAS PROHIBICIONES**

En Salamanca está prohibido utilizar vehículos motorizados que no sean de uso agrícola. Por lo tanto, los pobladores no pueden manejar coches, motos e incluso bicicletas, ya que esto implicaría una sanción y/o excomunión. Sin embargo, cuando requieren de la rapidez de un vehículo motorizado, los menonitas contratan el servicio de vagonetas o taxis para transportarse, de esta forma no estarían rompiendo con los códigos establecidos. Así, la única forma de transportarse en la comunidad sin infringir las normas es por medio de las carretas tiradas por los caballos y/o caminando.

Por su parte, el uso de tractores es necesario para mecanizar las parcelas para hacer agricultura. Cuando compran y adquieren un vehículo motorizado de uso agrícola como tractor, trilladora y/o fumigadora, los menonitas de Salamanca retiran las llantas de caucho y en su lugar se colocan llantas de hierro. Si en algún momento algún poblador de Salamanca llegase a utilizar un tractor con llantas de caucho dentro de la comunidad, de igual forma,

estaría incumpliendo los códigos internos de la comunidad. Una de las razones por las cuales surgió esta restricción es que los vehículos agrícolas con llantas de caucho facilitarían la movilización de los menonitas –a cualquier hora y en cualquier momento– entre Salamanca y Bacalar, Chetumal o poblaciones cercanas. Una situación similar sucedió en Shipyard, Belice, en donde los jóvenes salían de sus comunidades en los tractores para recorrer las comunidades cercanas. Y es que salir implica interactuar con “el mundo”, con “lo mundano”, impregnarse de influencias que podrían corromper los valores cristianos, razón por la cual decidieron implementar esta medida de control. Prohibir los tractores y otros vehículos de uso agrícola, no sería una opción, pero quizá implementar la norma de que “todos los tractores de Salamanca deberán tener llantas de metal”, dificultaría dicha movilización por lo pesado que resultaría moverse con las llantas de hierro en calles pavimentadas.

Así pues, los menonitas podrían estar menos expuestos –es decir, al haber interacciones entre menonitas y no menonitas, siempre resulta inquietante la influencia que puede existir– a las tentaciones mundanas como la ingesta de sustancias nocivas para la salud, asistir a clubes nocturnos y conocer a mujeres u hombres no menonitas. Empero, existen matices dentro de las comunidades menonitas de la Vieja Colonia, ya que no todas las comunidades comparten de forma homogénea estos mismos códigos de ética. Por ejemplo, Barton Creek –una comunidad menonita de la Vieja Colonia en Belice– decidió que la mejor manera de vivir una vida cristiana, alejada de lo mundano, era no utilizar herramientas mecanizadas ni siquiera para uso agrícola. En cambio, las personas utilizan únicamente su cuerpo y su vitalidad para realizar sus labores agrícolas, apoyada por la fuerza de algunos animales como toros o caballos<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Información obtenida durante una entrevista a A. Dyck

Por otra parte, utilizar herramientas tecnológicas como celulares, internet y/o radios se encuentra prohibido en Salamanca. Si algún menonita bautizado llega a ser descubierto con alguna de éstas, es excomulgado –dependiendo de la gravedad de la infracción– por una o varias semanas, hasta que vaya a pedir perdón a la iglesia, a los varones bautizados. Además, se destruye el dispositivo, sin retribuirle económicamente la inversión de éste. Los pastores, en su mayoría, son los encargados de sancionar estas conductas. Sin embargo, los menonitas pueden utilizar celulares de otras personas para hacer llamadas a proveedores de semillas, contadores, abogados o cualquier persona no menonita que les esté brindando un servicio. En una entrevista, los pastores de la comunidad –quienes en su mayoría son los encargados de sancionar estas conductas– me explicaron que por medio del internet los menonitas podrían tener acceso al mundo y a sus perversiones, y a pesar de que saben lo útil que resulta tener un celular, desean predicar con el ejemplo.

También, otra situación que resulta reprobatoria para los menonitas de Salamanca es tener una vida sexual activa antes del matrimonio, sin embargo, las mujeres son las únicas que son exhibidas de forma sutil en la ceremonia religiosa matrimonial. Por ejemplo, todas las mujeres casadas tienen un *maetz* que es una especie de gorra que sólo utilizan las mujeres casadas para ceremonias religiosas especiales. Entonces, cuando una joven que ha tenido actividad sexual antes de ser bautizada y casarse, utiliza el *maetz* como símbolo de que ella no es una mujer virgen. Y si la mujer que ha perdido su virginidad y lo oculta la excomulgan una semana, mínimo, como castigo por haber ocultado a la comunidad y a la iglesia su falta.

Por otra parte, utilizar joyas y accesorios como aretes, anillos y relojes rompe con los códigos morales de la comunidad, ya que al permitir joyería en la comunidad –mencionan los predicadores– las personas empiezan a guiarse por el mundo material y por la adquisición

de éstos y temen que algunas personas cometan delitos para poseer este tipo de riquezas poco útiles para el estilo de vida ascético de Salamanca.

### 3.13 EN SÍNTESIS

A lo largo de este capítulo hice un recuento etnográfico de la organización social, política y ejidal de Salamanca. Consideré importante describir todos los aspectos que presencié durante mi estancia en la comunidad y los sistematicé de tal manera que las personas puedan conocer el funcionamiento de Salamanca, como una comunidad menonita de la Vieja Colonia con una fuerte estructura religiosa que permea todos los espacios de socialización en la comunidad, como por ejemplo, la función de las escuelas como uno de los principales espacios de enculturación de la niñez, en donde niños de distintos hogares se reúnen para aprender y reforzar aspectos religiosos, operaciones matemáticas básicas y a leer y escribir en el idioma *huachdietsch*.

Me pareció importante que se mirara desde adentro el funcionamiento de Salamanca, para que se contextualizara las actividades económicamente productivas de hombres y mujeres, así como los procesos de enculturación de los niños, que serán futuros agricultores, posiblemente, dentro de comunidades menonitas de la Vieja Colonia.

## CAPÍTULO IV

### EL TRABAJO AGRÍCOLA MENONITA

#### INTRODUCCIÓN

Este capítulo está destinado a la agricultura menonita. Los lectores podrán conocer el contexto agrícola nacional y estatal dentro del cual se enmarca la agricultura menonita y también conocerán las dinámicas agrícolas de Salamanca. Me pareció importante contextualizar la agricultura menonita para discutir a qué nos referimos con agroindustria, campesino tradicional, privilegios y concesiones que tiene ser parte de una lógica neoliberal. En este capítulo también está presente los trabajos extra agrícolas y otras formas de ingreso económicos legítimos y no legítimos en Salamanca. La división sexual del trabajo y la importancia del espacio del trabajo dentro de la comunidad y del terreno familiar.

#### 4.1 SITUACIÓN ACTUAL DEL CAMPO MEXICANO

La superficie territorial de México es de 1 millón 964 mil 375 kilómetros cuadrados, lo que nos hace la 14ª nación más grande del mundo en cuanto a superficie (INEGI 2015). De este total, en el sector rural existen aproximadamente 112,349,110 hectáreas en manos de las Unidades Económicas Rurales (UER) que se dedican a las actividades agropecuarias del país y se dividen en 32, 102 núcleos agrarios que en su mayoría son de “tipo ejidal”<sup>59</sup>. De estos, el 50.6% de las UER del país tienen una *agricultura familiar en transición*, esto significa que la producción obtenida se destina a la venta y autoconsumo de productos derivados de

---

<sup>59</sup> Según el Censo Nacional Agropecuario la mayoría de los núcleos agrarios de tipo ejidal se concentran en los estados de Veracruz, Chiapas y Michoacán y, en suma, representan el 27.5% del total nacional (INEGI 2015).

actividades agrícolas y pecuarias, pero presenta dificultades para articularse con mercados más allá del local. Esto provoca que los miembros de las Unidades de Producción Rural se empleen fuera de las comunidades y/o ejidos para obtener mayores ingresos económicos y así puedan subsistir, o bien, dependan de apoyos gubernamentales (SAGARPA s/a:49).

Arturo Warman (2001) describía perfectamente el contexto agrícola mexicano de principios del siglo XX diciendo que casi tres cuartas partes de la población vivía y trabajaba en el campo, sin embargo, las cifras dejaron de ser alentadoras un siglo después, ya que para el año 2000, tan solo un cuarto de la población se dedicaba a actividades agrícolas. Su análisis apuntaba a la transición de una sociedad agraria a una predominantemente urbana, que “conserva una proporción alta de mexicanos en el campo” (Warman 2001:9). No es una novedad argumentar que las políticas agrícolas en México se rigen bajo un esquema neoliberal de competencia en donde se apuesta más por industrialización del campo, cuyas políticas agrarias buscan homogeneizar la producción agrícola. Esta situación, sin duda, pone en desventaja a las Unidades de Producción que tienen una agricultura tradicional ya que, en términos de productividad, la rentabilidad del suelo de uso agrícola es menor a comparación de Unidades de Producción Agroindustrial. Estas dos condiciones de la agricultura mexicana –vamos a pensarlas más allá de significaciones y de los fines y valores que se le otorgan al trabajo agrícola– pueden ser dicotómicas, porque mientras los empresarios agrícolas son vistos como agentes ideales de inversión económica, los campesinos tradicionales son percibidos como personas que necesitan desarrollo e innovación, mientras que sus demandas reales son ignoradas.

Bartra (1976), desde una perspectiva marxista, menciona que el campesinado mexicano actual fue ubicado por la lógica capitalista como un punto atractivo intermedio entre el proletariado y la burguesía y de ahí desemboca el papel político y económico que el

campesinado trae consigo (Bartra 1976:70). Warman (1988) menciona al respecto que la agricultura tradicional funciona al margen de los costos comerciales y a ello debe, en parte, su eficacia y supervivencia, aunque debido al número de hectáreas sembradas –a comparación de las unidades agroindustriales– y por las distintas tecnologías implementadas en el quehacer agrícola, no puede competir comercialmente y, por esa razón, cito: “Por eso es que no compite, por eso es que rechaza una tecnificación científica que opera sobre supuestos empresariales, por eso pierde con los híbridos modernos” (Warman 1988:94).

Warman (1988) también apunta que la agroindustria “desplaza la virtud de la mano de obra” y destaca algunos ejemplos de forma como que los herbicidas eliminan a las hierbas que dañan los sembradíos sin la necesidad de intervenir con alguna herramienta manual, los insecticidas se oponen a los controles biológicos, los fertilizantes químicos abonan la tierra sin dejar que ésta esté fértil de forma natural y, la maquinaria agrícola facilita la mecanización de la tierra previo a la siembra y en la cosecha con menor participación de trabajo humano (Warman 1988:97). Y, los campesinos tradicionales, al resistir ante las presiones de innovación tecnológica, se encuentran en situaciones que no les permite subsistir como cultivadores ya que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo (Warman 1988:9-10).

Esto puede fácilmente observarse en los financiamientos agrícolas del Estado que están dirigidos a agricultores con ciertas características que los campesinos tradicionales no tienen, ya que apunta a la tecnificación de la agricultura y a la implementación de insumos industriales para la producción a gran escala. Un ejemplo de ello son los Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA), que otorgan créditos y capacitación de tecnología en los sectores agropecuarios rurales y pesqueros del país<sup>60</sup>. Este fideicomiso

---

<sup>60</sup> El fideicomitante de FIRA es la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y el fiduciario es el Banco Mundial. Para más información véase la página oficial de FIRA <<http://www.fira.gob.mx/Nd/AcercadeNosotros.jsp>>

busca incentivar a la producción del sector agropecuario por medio de la innovación tecnológica, para que éstos puedan competir en los mercados nacionales y vincularse con los internacionales; también busca incorporar a los “pequeños productores” a esquemas de desarrollo para que estos puedan potencializar su “visión empresarial”, ya que se pretende que, por medio de innovación tecnológica, el sector agropecuario impulse su “productividad”, “competividad” y “rentabilidad”<sup>61</sup>.

Aquí se enmarcan los menonitas, como una comunidad agrícola y étnico-religiosa que son dueños de sus medios de producción y fuerza de trabajo y se encuentran afines a la agroindustria. Con una organización productiva primordialmente familiar y con una economía mixta que busca vender tanto a nivel local y también nacional. Por lo que, en términos económicos-comerciales, los menonitas sí encajarían dentro del concepto “empresarios agrícolas”, sin embargo, la complejidad de la organización del trabajo matizadas con las miradas del mundo de la vida, los colocan en una esfera diferente al de estas conceptualizaciones. Los menonitas de Salamanca no son una empresa agrícola, más bien, son un conjunto de actores agrícolas que viven en una comunidad étnica-religiosa que comparten los mismos fines y valores morales, cuyo trabajo agrícola opera con un racionalismo económico enmarcado dentro de un sistema cultural religioso y político nítido y, parcialmente, homogéneo.

Los menonitas como agentes de la agricultura se deciden comunitariamente qué elementos consideran favorables para potencializar su agricultura, que se ajuste a su *ethos* religioso. No son ellos los que se ajustan automáticamente al sistema político ni a las políticas

---

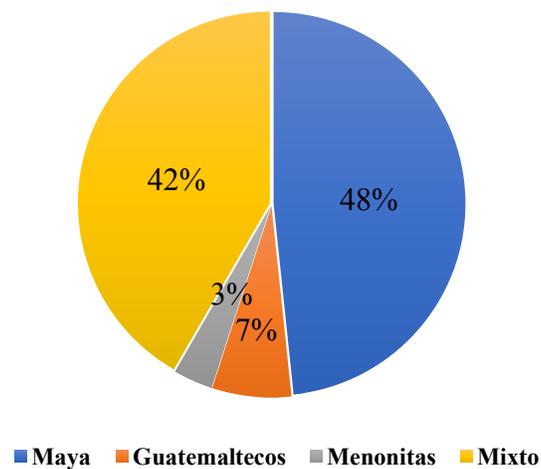
<sup>61</sup> Véase Video Oficial FIRA “Factores relevantes en el desarrollo de proyectos de inversión en el sector agropecuario”, publicado el 15 de enero de 2015. <[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=103&v=GhyFRRINIWk](https://www.youtube.com/watch?time_continue=103&v=GhyFRRINIWk)>

agrarias del Estado. La organización del trabajo familiar y comunitario incorpora nuevas tecnologías que son puestas a consideración por los líderes políticos y religiosos de la comunidad quienes consideran qué innovaciones tecnológicas pueden o no atentar contra el ideal de comunidad étnica-religiosa.

#### **4.2 CONTEXTO AGRÍCOLA QUINTANARROENSE**

El Estado de Quintana Roo tiene una extensión territorial de 50, 212 kilómetros cuadrados, de los cuales el 52.6% del territorio estatal está destinado a los 282 núcleos agrarios de tipo ejidal, ubicados en su mayoría en la zona centro-sur de la entidad federativa (INEGI 2016). En esta área se encuentra el municipio de Bacalar en donde actualmente existen 60 Unidades de Producción Agrícola de tipo ejidal cuya multiculturalidad agropecuaria no puede ignorarse por la presencia de tres núcleos agrarios de ex refugiados guatemaltecos –“Maya Balam”, “Kuchumatán” y “San Isidro la Laguna”–; otros núcleos están conformados por campesinos que se auto adscriben como mayas; otros núcleos fueron fundados por personas del interior del país como Veracruz, Michoacán, Sinaloa, Puebla y Tabasco, que compraron terrenos y fundaron sus propios núcleos ejidales –en buena medida debido a las políticas estatales de repoblación del joven Estado de Quintana Roo–; también existen algunos núcleos mixtos que son conformados por campesinos que se auto adscriben como mayas que trabajan en conjunto con personas del interior del país. En esta diversidad agrícola del municipio de Bacalar se encuentra Salamanca como ejido legítimo quintanarroense en donde también se encuentran asentadas otras tres comunidades menonitas como El Bajío, Cuatro Banderas y San Fernando.

Gráfica 3. Porcentaje de las Unidades de Producción Agrícola en el municipio de Bacalar por comunidad de origen



Gráfica realizada con base en el Directorio de delegaciones y subdelegaciones del H. Ayuntamiento de Bacalar 2013-2016

El territorio que comprende el ejido y comunidad menonita Salamanca es de “tipo social”, ya que de las tres formas de propiedad de tierras –pública, privada y social– que reconoce el artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos y la Ley Agraria, la social corresponde a los núcleos agrarios de tipo ejidal y/o comunidades agrarias. Por otra parte, el uso de la tierra corresponde a dos de los tres tipos que menciona la Ley Agraria. La primera es tipo de *asentamiento humano*, como menciona el artículo 63 de la Ley Agraria: “Las tierras destinadas al asentamiento humano integran el área necesaria para el desarrollo de la vida comunitaria del ejido que está compuesta por los terrenos en que se ubique la zona de urbanización y su fundo legal”. La segunda, son *tierras parceladas* y se refiere a “los terrenos del núcleo agrario que han sido fraccionados y repartidos entre sus miembros que se pueden explorar de forma individual, en grupo o colectivamente. Corresponde a los ejidatarios y comuneros el derecho de aprovechamiento, uso y usufructo de ellos.

El municipio de Bacalar tiene una población de 13, 024 habitantes, de los cuales 43.24% se dedica al sector agropecuario (H. Ayuntamiento de Bacalar 2016:37), que, en su

mayoría, es realizada por los hombres (H. Ayuntamiento de Bacalar 2016:39). Como parte del sector agrícola, de los cultivos más sobresalientes se encuentra el maíz, que representa un 17% del total sembrado en el Estado. Del mismo modo, la soya es otro cultivo que sobresale ya que el municipio de Bacalar, es el único lugar en donde éste se cultiva (H. Ayuntamiento de Bacalar 2016:38); también destaca el sorgo y el chile verde, con un 50% y 59% de la cosecha del Estado. Ahora bien, según el “Plan Municipal de Desarrollo de Bacalar 2016-2018”, el joven municipio de Bacalar es el segundo municipio con mayor superficie fertilizada (39), por detrás de Othón P. Blanco. Y del mismo modo, es el municipio que utiliza mayor cantidad de semillas mejoradas (H. Ayuntamiento de Bacalar 2016:39)

#### **4.3 TRABAJO AGRÍCOLA MENONITA EN SALAMANCA**

El trabajo agrícola de los menonitas de Salamanca tiene un perfil afin a la agroindustria. La producción de maíz, soya, sorgo y frijol –que son los principales productos de siembra extensiva en Salamanca– no entra en la lógica campesina en donde se cosecha para el autoconsumo y se vende el excedente, sino más bien sucede a la inversa. De las 5, 000 ha que comprende la comunidad de Salamanca, se considera que 3,000 ha están destinadas a la agricultura (Vargas Godínez 2016:64), es decir, el 60% de su territorio. El otro 40% es para uso privado (viviendas) y comunitario (silos, bodegas, tiendas, iglesias y escuelas), mientras que por familia se tiene entre 10 a 11 hectáreas por para trabajar sus siembras.

El trabajo agrícola, tanto la mecanización de la tierra como la siembra y la cosecha, es realizada por los miembros varones del núcleo familiar o, incluso, se puede llegar a contratar a varones próximos a la familia nuclear (como amigos, primos o yernos) que ayuden en cualquier actividad agrícola requerida, ya sea utilización de maquinaria agrícola para la fertilización de la tierra, la siembra y la cosecha. En algunos casos, señala Uh Vázquez, se

contrata mano de obra mexicana o guatemalteca (Uh Vázquez 2013:201) que trabajan bajo las instrucciones de los menonitas dueños de las parcelas. A éstos últimos se les paga por jornada laboral.

Los varones que participan en las actividades agrícolas suelen ser los hijos de los jefes de familia, que comienzan a trabajar desde la edad de 13 o 14 años en algunas tareas, que es la edad en donde concluyen su educación escolarizada. Los padres o hermanos mayores son los encargados de instruirlos en dichas actividades, les enseñan el funcionamiento de las máquinas, a seleccionar los químicos fertilizantes, herbicidas o plaguicidas que se rocían sobre los sembradíos, y poco a poco los van incorporando a tareas más elaboradas, como buscar mercados a nivel local para la venta de productos agrícolas. Los más jóvenes comienzan colaborando con cargar pequeños sacos de semillas o pacas para alimentar a los caballos, al igual que las mujeres que se suman a algunas actividades agrícolas.

El tipo de agricultura de los menonitas es comercial que se realiza con distintas maquinarias, semillas mejoradas, fertilizantes, plaguicidas y herbicidas con el fin de que la siembra no se vea afectada por factores externos. Por otro lado, existen dos formas de abastecimiento de agua para la agricultura registrados en Salamanca: temporal y de riego. La primera depende exclusivamente de las lluvias, mientras que la segunda es por medio de sistemas de riego artificial. Esta última es menos frecuente, solo se observó en dos familias, ya que significa una gran inversión económica que no todos los pobladores pueden realizar, por lo que recurren a las lluvias.



Imagen 34. Sembradío de maíz en Salamanca (Valeria Contreras Hernández 2014)



Figura 6. Distribución a escala de una parcela ubicada en el área 3.

#### 4.3.2 CAMPO AGRÍCOLA COMO ESPACIO DE ENCULTURACIÓN

Para los menonitas de Salamanca, el trabajo en el campo ocupa la mayor parte de su tiempo, pero la proximidad con el espacio laboral con el hogar permite la constante interacción con la familia. Las áreas de trabajo están localizadas en la misma parcela de donde se encuentran sus casas y esta cercanía permite la constante interacción con la familia que juega un papel elemental en la producción de la comunidad, ya que como institución, permite satisfacer necesidades de alojamiento, alimentación, cuidado y formación axiológica de los niños, que desde pequeños ya los involucran en actividades en el campo (De la Garza Toledo 2006:18). En este sentido, el hogar es visto como una escuela en donde, tanto los niños como las niñas, aprenden múltiples actividades según su sexo. De igual forma, el trabajo es entendido como una herencia, ya que, si una persona sabe trabajar podrá ser el sustento económico de su familia.

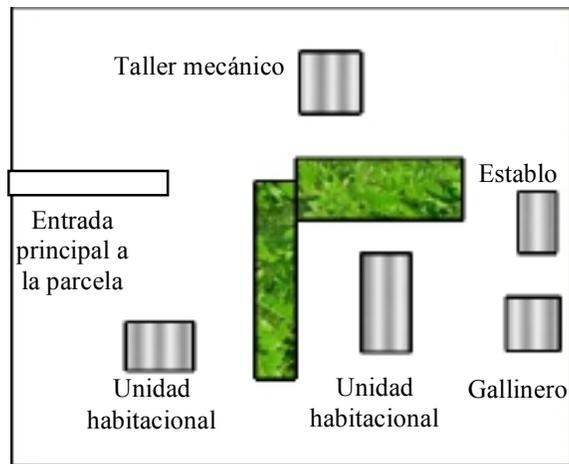


Figura 7. Distribución a escala del área donde se encuentran las unidades habitacionales

En una entrevista J. H. apuntó:

Cuando yo me muera mis hijos ya saben cómo trabajar la tierra y aunque no tenga tierra él, puede trabajar en cualquier terreno o para un patrón, pero lo importante es que ya sepa trabajar.

Y su esposa H. H comentó:

Uno cuando se muera no se lleva nada. Todo se queda para los hijos, pero a veces no saben cuidar las cosas, pero si les enseñan a trabajar es lo que siempre van a saber hacer y no le va a falta comida.

Estas relaciones sociales de producción se manifiestan con los miembros de la familia. Los jefes de familia trabajan en conjunto con sus hijos y yernos. El padre administra el dinero obtenido por el trabajo de sus hijos, dejando un porcentaje para la compra de semillas para la siembra del siguiente periodo. Una de las razones por las cuales trabajan con sus propios hijos es por la confianza de trabajar con semejantes, en donde la dinámica puede agilizarse por la eficiencia que sugiere la enseñanza directa de los padres a los hijos de una labor, desde edades tempranas.



Imagen 35. Klass Schmitt Dyck juega en la estructura de acero de una casa en construcción (Valeria Contreras Hernández 2014)

Por su parte, A. S., un joven menonita, durante una entrevista mencionó:

Si uno trabaja mucho, no piensa en maldad. Tiene la mente ocupada en cosas que le sirven a uno y no en cosas del mundo, que no sirven, que sólo te generan vicios, como las drogas, pues, o el celular donde mucha gente ve cosas que están prohibidas, porque no es el celular el que está mal, sino el uso que le dan al celular. Y cuando tienes trabajo y la mente ocupada en cosas buenas no piensas en cosas malas.

El área agrícola es un espacio vigilado de interacción familiar en donde se refuerzan los valores aprendidos en el hogar. Es un espacio de recreación también, ya que, al no haber tecnologías ni espacios lúdicos, el área del trabajo torna de significado a ser un espacio en donde interactúan subjetividades y en donde se comparten experiencias mientras realizan labores.

#### **4.3.4 DIVISIÓN SEXUAL Y ETARIA DEL TRABAJO MENONITA**

Durkheim (1967), propone que la división del trabajo social no es un hecho particular en cuestiones económicas, sino que cada vez más permea en las funciones políticas, administrativas y judiciales, ya que cada día se especializan más (Durkheim 1973:39). Esta

especialización de las actividades en el interior de una sociedad, permite interdependencia entre las instituciones o individuos. Pero, ¿qué sucede con las sociedades que, en términos de Durkheim, se basa en similitudes?, ¿es posible que una sociedad, en la que todos conocen el manejo de las actividades primordiales, pueda tener división social del trabajo?

La división del trabajo no sólo es una “ley de la naturaleza, sino también es una regla moral de la conducta humana” (Durkheim 1967:41). Define las actividades y roles que cada uno tiene en una sociedad, en ese sentido, se convierte en “un deber” que fomenta la solidaridad social. Así, una sociedad cuanto más solidaria sea, sus miembros sostienen más relaciones diversas tanto al interior de alguna institución, como dentro de un grupo social.

Los menonitas de Salamanca de Bacalar tiene conocimiento de todas las actividades primordiales, es decir, todos saben sembrar, reparar tractores, construir casas, etc. Sin embargo, según el gobernador Heinrich Schmitt, unos son más hábiles para ciertas actividades que otros. Su producción de auto subsistencia y su cultura del trabajo “homogénea”, no niegan la posibilidad de que exista solidaridad y cohesión social dentro de la comunidad, aunque los miembros de esta comunidad tengan los conocimientos necesarios para tener una vida independiente, los lazos de fraternidad y el sentimiento de pertenencia a la comunidad permite que sigan habitando la comunidad.

Si bien, no existe una división del trabajo totalmente definido, la división sexual del trabajo sí se encuentra presente. Las tareas para hombre, mujeres y niños abarcan tanto el trabajo productivo como el doméstico. En el trabajo productivo participan todos los miembros del grupo, aunque primordialmente es tarea del hombre jefe de grupo. En el trabajo indirectamente productivo, tal como la reparación o fabricación de herramientas empleadas en los procesos de trabajo productivo, se requiere de un trabajo experimentado que por lo común también lo realiza un jefe de la unidad (Franco [1992: 90] en Uh Vázquez 2013:173)

Entonces, en la vida cotidiana los menonitas, la gran mayoría de los hombres no realizan trabajos domésticos, sino primordialmente sólo lo concerniente al trabajo en el campo (incluyendo hacer quesos), que por lo general consiste en subirse al tractor para preparar la tierra arándola y días después sembrar las semillas. El trabajo de las mujeres abarca más funciones, ya que además de hacer trabajo doméstico, atender los huertos y hortalizas, ayudan a preparar la semilla que será sembrada por medio del tractor y la sembradora que va conectada al vehículo.



Imagen 36. Anna Dyck ordeña para tomar el desayuno (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 37. Padre observa a su pequeño hijo jugar con el volante del tractor (Valeria Contreras Hernández 2014)

#### 4.4.1 ACTIVIDADES EXTRA-AGRÍCOLAS

En Salamanca todas las actividades económicamente productivas tienen una estrecha relación con el campo. No solo se realizan amplios cultivos de frijol, maíz, soya, sorgo y/u hortalizas con tomate, chile habanero, cilantro o chiguas, sino las personas suelen complementar sus gastos económicos con actividades extra-agrícolas. La realización de éstas no sólo depende de las habilidades que tengan los menonitas para realizar una labor en específico, sino también de los medios económicos para invertir en las herramientas a utilizar.

Empero, las actividades productivas son variadas. Algunos núcleos familiares tienen ganado vacuno y deciden dedicarse a la producción quesera que comercializan en la Bacalar y Chetumal. Otro gran porcentaje de menonitas son hábiles para reparar tractores y maquinaria pesada y arman sus propios talleres mecánicos en algún área de su parcela, para ofrecer sus servicios tanto a menonitas como a pobladores de otras localidades, desde la comodidad de propios hogares. Otros deciden dedicarse a la producción huevera a nivel local, dentro de Salamanca y a sus alrededores. Un porcentaje reducido se dedica a la carpintería y carnicería.

Así pues, la producción agrícola es la principal actividad que se desarrolla en la comunidad; seguido de trabajos de reparación automotriz, que está enfocado en la reparación de maquinaria pesada para el campo. Ambas actividades implican intensidad subjetiva y material de los lazos que se establezcan en el área de trabajo. Así mismo, implica fuerza de trabajo, relaciones sociales de producción y tiempo socialmente necesario para producir, así como niveles de conciencia para la organización y producción de la misma.



Imagen 38. Elaboración de queso de hebra por parte de la familia Hildebrand (Valeria Contreras Hernández 2014)

Las familias han optado por buscar alternativas al trabajo para complementar los ingresos económicos del hogar. Por ejemplo, en una marcada división sexual del trabajo, en el caso de las mujeres jóvenes que no están casadas, ayudan con los ingresos del hogar empleándose en alguna de las tiendas de Salamanca atendiendo el área de bisutería y abarrotes. También pueden llegar a emplearse en la limpieza doméstica de hogares que tienen ingresos económicos suficientes para pagar por estos servicios. Son pocos los hogares que requieren servicios de limpieza doméstica por la marcada división sexual del trabajo, además de que las hijas mayores son las que se encargan de colaborar en los quehaceres domésticos con sus madres.

En una entrevista Anna Dyck comentó:

Mary viene a trabajar en mi casa, porque yo tengo mucho trabajo por los hijos. Son muchos hijos y es mucho trabajo cocinar y cuidarlos, por eso viene a ayudarme cuando mando a llamarla y me ayuda con los trastes y a lavar ropa, porque ella es joven y no se cansa.

También comentó que Mary era una joven con buena reputación en la comunidad porque era una joven muy religiosa y muy trabajadora. Uno de sus hijos mayores mencionó “ella tiene la fuerza de un hombre para trabajar en el hogar, puede cortar grandes trozos de carne”. Varias jovencitas entre 15 a 20 años de edad perciben un salario por colaborar en las labores del hogar, además de una porción de comida para llevar a sus hogares. Otras deciden colaborar junto con sus padres en la cosecha de sandías, papayas, chile habanero, calabazas, o demás frutos de las hortalizas, ya que se considera que no se necesita demasiada “fuerza masculina” para la realización de estas actividades.

También, se dedican a confeccionar vestidos, overoles, tapetes y cortinas para vender en las tiendas o en sus propios hogares y así obtener ingresos. Ellas, al no tener la responsabilidad de “atender un hogar como esposa”, tienen tiempo para trabajar, actividad que resulta entretenida y en donde puede generar un ingreso extra. Es decir, la mayoría de las mujeres menonitas de Salamanca pueden confeccionar sus vestimentas tanto para ellas como para sus hijos y esposos, pueden hornear panes y bolillos, son capaces de confeccionar sus cortinas y tapetes para sus hogares, pero en la medida en la que tengan más miembros de la familia, es mayor el trabajo doméstico. Y esta es una oportunidad para las mujeres solteras para vender su fuerza de trabajo limpiando casas, cocinando o cosiendo.



Imagen 39. Tapetes bordados a mano y sus creadoras (Valeria Contreras Hernández 2014)

En cambio, para los hombres jóvenes menonitas las responsabilidades cambian. Estos comienzan a trabajar desde muy jóvenes, desde antes de los 10 años en algunos casos, junto con su padre, hermanos mayores o amigos aprenden a realizar trabajos, además del agrícola, aprenden mecánica, carpintería, herrería y/o albañilería. Este espacio también se convierte en una escuela –recordemos que los periodos escolares menonitas son tres meses de asistencia y tres meses de descanso– en donde la figura del profesor recae en los hermanos mayores quienes guían a los más pequeños en la realización de las actividades laborales.

Johann, un niño de 13 años maneja tractores y hace gallineros medianos sin ayuda de nadie. Mencionó: “Es muy fácil hacer un gallinero, vi cómo lo estaba haciendo mi hermano y un día agarré mis tablas y clavos y lo hice”. Su pequeña hermana de 7 años, puede matar una gallina y desplumarla sin ninguna dificultad. Por su parte, otra hermana de 9 años colabora con su madre en la elaboración de bolillos para el hogar. Es decir, los tres meses en donde no se asiste a las escuelas, el hogar se convierte en un espacio lúdico de aprendizaje y se refuerzan los roles de género en donde la mujer está destinada a ocupar el área doméstica y el hombre el área agrícola.

Otra forma de obtener ingresos, que se da en dos casos especiales, es por medio de cubrir las necesidades de salud de la población. Dos personas en la comunidad tienen consultorios en donde venden medicamentos y atienden a menonitas que no tienen problemas graves de salud. Una de ellas, Judith Rempel, obtiene ingresos económicos extra por medio de las consultas y/o partos que realiza a las mujeres menonitas, además de la venta de medicamentos en la comunidad. Su consultorio se encuentra fuera de su hogar, en la misma parcela en donde tiene su sembradío de Sandías y en donde su esposo siembra maíz y frijol.

Por otra parte, el diácono de la comunidad, Peter Hiede, notó que muchos habitantes de Salamanca tenían problemas con sus dentaduras. Al no tener los cuidados adecuados de

higiene bucal, en su mayoría por desconocimiento, los y las menonitas pierden piezas dentales a temprana edad, por lo que suelen utilizar prótesis dentales. Peter Hiede elaboró una máquina con la que, de forma manual, con una manivela, ajusta y suaviza las prótesis dentales para mayor comodidad de los menonitas.

Es decir, la mayoría de los pobladores de Salamanca se dedica a la agricultura. Es la principal fuente de ingresos, pese a que no siempre resulte rentable por las pérdidas económicas que puedan llegar a tener. Sin embargo, existen actividades extra-agrícolas que ayudan a complementar los ingresos económicos, pero a su vez, es una forma de satisfacer las necesidades que existen a nivel comunidad; mientras que, a nivel personal, es una forma de recreación, de pasar el tiempo, de distracción y de socializar con otras personas.

En Salamanca también hay otras funciones importantes que desempeñan algunas personas como Peter Hiede, que además de ser el diácono de la comunidad y dedicarse a la agricultura, es protésico dental. Durante una entrevista, a modo de historia de vida me compartió que aprendió a reparar prótesis dentales con un odontólogo menonita de una comunidad beliceña. Él consiguió una máquina llamada “fresones” que utiliza para pulir y adaptar las prótesis dentales. Mientras él realiza esta labor, su esposa o hijas le ayudan girando manivela de tal manera que el instrumento odontológico cumple su función sin necesidad de recurrir a la energía eléctrica. Él considera que aún necesita aprender más y conseguir más herramientas para ser el protésico dental de la comunidad. A pesar de que no tiene un consultorio especial para realizar trabajos de reparación y adaptación de las prótesis, las personas de Salamanca conocen su trabajo y recurren a él, sin necesidad de ir a la ciudad de Chetumal en busca de algún especialista. Él no sólo se dedica a reparar dentaduras, sino también cultiva frijol rojo, maíz y chile habanero que vende en la tienda de la comunidad, en

su casa y en el silo. Por otro lado, otras personas deciden ajustar sus prótesis dentales de forma casera con lijas y cuchillos.



Imagen 40. Vaca lechera

#### **4.4.2 TRABAJOS ASALARIADOS FUERA DE LA COMUNIDAD**

El caso de los menonitas se encuentra insertos favorablemente en el esquema de las políticas agrarias neoliberales y suelen obtener fideicomisos federales como los proporcionados por FIRA para la compra de tractores, sistemas de riego y/o semillas. Sin embargo, no todas las familias menonitas obtienen ganancias favorables a la hora de cosechar o comercializar sus granos. Un factor que juega en contra de los agricultores, sin duda, es el clima, ya que en algunos casos se ha reportado pérdidas por inundaciones en las siembras producto de las fuertes lluvias o huracanes o, por el contrario, debido a las sequías. No todas las familias cuentan con sistemas de riego en Salamanca debido a los altos costos que implica la implementación de éstos. Sólo se registró que dos familias, por medio de créditos, lograron instalar en sus parcelas sistema de riego por goteo, mismas familias que compraron terrenos dentro de la comunidad para ampliar sus siembras. Es decir, no sólo cuentan con las hectáreas

que se encuentran en el mismo terreno de sus unidades habitacionales, sino que adquirieron una extra para extender sus sembradíos.

En una entrevista J. Rempel señaló:

Aquí hay tres familias de grandes hombres que tienen sus terrenos sembrados y compraron más pa' seguir sembrando, pero tienen dinero en caso de pérdidas y pos no todos podemos. Algunos que no nos va bien por los huracanes y no siempre nos va bien en la cosecha, por eso le rentamos alguna parte de nuestras tierras a los grandes hombres que tienen dinero pa' pagar y también maquinaria.

Del mismo modo, no todas las familias de Salamanca tienen maquinarias para trabajar sus terrenos, por lo que deciden rentarlas a algunos menonitas de la misma comunidad y así poder complementar sus ingresos económicos. Esta situación desfavorecedora, en donde algunos menonitas no son dueños de sus medios de producción, coadyuva a que éstos salgan de la comunidad para trabajar como agricultores asalariados en algún rancho privado, empresa agrícola o, bien, son contratados para colaborar con la construcción de carreteras o perforación de pozos.

Sobre esto J. Rempel apuntó:

Quise sembrar, pero no tenía maquinaria pa' mecanizar mi tierra y le pedí rentado una máquina a un menonita del campo 7 y dijo que sí, pero hasta que termine de maquinar sus dos terrenos, el de su casa y el otro que compró. Entonces ya no sembré porque cuando termine de usarlas la siembra ya habrá empezado y yo me voy a atrasar, así que mejor las renté.

Algunos pobladores de Salamanca prefieren rentar sus parcelas a otros menonitas que decidan trabajarlas para aprovechar el área de cultivo y así, los dueños de la parcela, puedan percibir un ingreso fijo sin trabajar. Esto se complementa con las actividades relacionadas con el uso de maquinarias pesadas que, los menonitas que no trabajan sus parcelas, realizan

fuera de la comunidad, ya que un porcentaje de menonitas deciden ser trabajadores asalariados y trabajan de lunes a viernes en empresas o ranchos próximos a Bacalar.

H. Wins mencionó:

A mí no me gusta trabajar en mi terreno, es mucho trabajo y es mucho dinero [invertido], no es seguro que te vaya bien, porque a veces llueve mucho o a veces no llueve nada. Es mejor que te paguen dinero por semana o quincena y así no esperas a vender tus cosechas. Así le hacemos algunos menonas, aunque es una por otra porque pos no estamos mucho con la familia.

Esta apuesta por ser trabajadores asalariados, en vez de ser los responsables de su propia producción agrícola –tanto en la inversión, cultivo, cosecha y venta–, sugiere que el trabajo en el campo no siempre trae consigo las ganancias deseadas. Algunos factores externos como incendios, sequías o exceso de lluvia en temporada de huracanes, son las principales causas de pérdida en el sector agrícola para los menonitas y muchos de ellos, no cuentan ahorros suficientes para la inversión en el siguiente periodo de siembra. Por eso, además de trabajar en el campo, los menonitas complementan sus ingresos con las ventas de productos de sus hortalizas, o se dedican a la producción de huevo, queso, pan, galletas y, en menor medida, leche. Del mismo modo, algunos deciden trabajar carpintería, herrería y la mayoría de los menonitas deciden complementar sus ingresos con la mecánica automotriz.

Si bien, trabajar en cosas relacionadas con el campo para percibir un “salario fijo” no es propiamente prohibido, se espera es que los menonitas trabajen dentro de la comunidad y en sus parcelas próximas a sus hogares. Esta proximidad, como ya he mencionado, permite una fácil interacción de los jefes de familia con el resto de los miembros de su familia, así como una visibilidad de sus acciones como hombre o mujer religiosa, que no descuida su rol en la familia ni en la iglesia. Por ejemplo, H. Wins mencionó:

Yo salgo [de Salamanca] los lunes tempranito, como a las 5 de la mañana, pa' llegar a mi trabajo y regreso los fines de semana pa' ver a mi mujer y para ir el domingo a la Iglesia, porque si faltas tres domingos te pueden decir algo porque no estás yendo. Pero en la semana no estoy [en Salamanca] porque necesito trabajar. Acá no a todos les va bien y uno tiene que comer y a veces hasta te va mejor afuera.

#### **4.4.2 INGRESOS ECONÓMICOS “NO LEGÍTIMOS”**

La restricción de consumo de algunos productos en la comunidad como cigarrillos, alcohol, celulares y/o radios, cuyo uso podría significar una excomunión de la iglesia o expulsión de la comunidad en situaciones más graves, ha contribuido a la creación provechosa de un mercado de productos no legítimos y/o prohibidos. Incluso los servicios de taxis de Bacalar se han favorecido económicamente por la escasez y las restricciones comunitarias, ya que algunos jóvenes menonitas llegan a pagar el servicio de transporte del taxi que son alrededor de 100 pesos (de Bacalar a Salamanca), además del producto comprado.

Algunos jóvenes también han encontrado una forma de ganar dinero vendiendo desde cigarrillos hasta celulares, aunque estos casos suelen ser excepcionales, ya que la proximidad de los hogares sugiere una vigilancia constante entre los miembros de la comunidad y resulta complicado comercializar productos en medio de la nítida observancia. Este ingreso obtenido no es legítimo dentro de la comunidad y en caso de que se descubra dicha comercialización puede ser motivo de expulsión o severa amonestación.

Cuando alguna persona hombre o mujer es descubierto, los líderes religiosos suelen visitarle su hogar sin aviso previo. Se disponen a inspeccionar el lugar e interrogan al “comerciante ilegal” y, en caso de encontrar productos “delictivos”, los destruyen delante de éste y lo sancionan con quitarle el derecho de asistir a las ceremonias religiosas hasta que se arrepienta de cometer dicho pecado. La o el pecadora comerciante es llamado a una reunión

con los hombres bautizados en la iglesia y debe arrepentirse y pedir perdón delante de ellos. Éstos deciden si se levanta o no la sanción. En caso de que sí, por medio de una ceremonia religiosa únicamente masculina, el pecador se hinca ante la comunidad masculina bautizada y es tomado de la mano para levantarlo y darle la bienvenida de nueva cuenta a la iglesia de la comunidad.

#### **4.5 EN SÍNTESIS**

A lo largo de este capítulo describí el contexto sociocultural agrícola de la península de Yucatán dentro de la cual se enmarca la agricultura menonita. Me parece importante posicionarlo porque existen distintos escenarios agrícolas dentro de un mismo territorio peninsular que van desde la agricultura tradicional, hasta los complejos agroindustriales, esto con el fin de situar la agricultura menonita como un nuevo escenario rural, con distintos fines y valores que pueden estar en diálogo con otras unidades de producción agrícola peninsular.

Del mismo modo, me pareció importante discutir los distintos sentidos que adquiere la agricultura menonita a nivel familiar, comunitario y/o individual. A nivel discursivo cada uno rescata lo importante de continuar haciendo agricultura dentro de las comunidades, mientras que otros deciden rentar sus parcelas y salir a trabajar para volverse agricultores asalariados. En el primero de los casos resultó interesante cómo el espacio de trabajo agrícola también tiene un aspecto simbólico de mucha importancia, no por la tierra en sí –ya que suele reducirse a un recurso natural– sino por la continuidad de las tradiciones intergeneracionales del trabajo agrícola de las primeras colonias menonitas en Rusia.

Consideré importante describir las actividades extra agrícolas legales e ilegales que complementan la economía agrícola menonita.

## CAPÍTULO V

### REFLEXIONES FINALES

El trabajo agrícola, como se ha mencionado a lo largo de esta tesis, cobra diferentes sentidos y significados en cada región y unidad agrícola. En México hay distintas unidades agrarias que se dedican a la misma labor productiva, pero que han vivido procesos históricos diferentes que los han llevado a resignificar la tierra, las herramientas utilizadas para la agricultura y el trabajo mismo en el campo. Entonces, ¿qué significa el trabajo agrícola para los menonitas de Salamanca, Quintana Roo?

#### I. LA AGRICULTURA COMO FORMA DE RESISTENCIA

En un artículo del historiador canadiense David Quiring (2014) destaca la resistencia de las comunidades menonitas de la Vieja Colonia ante las presiones de otros grupos menonitas<sup>61</sup> para abandonar su organización “étnica-primitiva”, “atrasada” y/o “subdesarrollada”, por medio de programas de ayuda humanitaria. Además de las presiones externas nacionales que vivieron durante la Primera Guerra Mundial para incorporarse a las filas militares canadienses, hablar inglés e incorporar a los jóvenes menonitas de la Vieja Colonia a la educación nacional. Algunos decidieron abandonar las tierras canadienses a modo de resistencia, otros se incorporaron a la estructura nacional, por lo que algunos canadienses, descendientes de las Viejas Colonias rusas poco recuerdan a sus antepasados. Y ante esto, Quiring se preguntó de forma pertinente:

¿Qué pensarían estos y otros abuelos si pudieran ver a sus descendientes ahora? Después de todo, ¿no se mudaron ellos y sus antepasados de un país a otro en un intento de garantizar que sus descendientes no perderían su

---

<sup>61</sup> Algunos los describo en el apartado “2.4. Tipología de los menonitas: definiendo los actores sociales”, pp. 65.

identidad como menonitas, y todo lo que eso implicaba? (Quiring 2014:84-85).

Por lo que al migrar a un país como México –en donde existían garantías para respetar su organización religiosa, educativa, política, lingüística, ideológica y cultural– encontraron un espacio en donde puedan decidir sobre el rumbo que quieren como comunidad étnica-religiosa. Por esa razón, el trabajo agrícola, bajo condiciones controladas, les brinda ingresos económicos con los que pueden satisfacer sus necesidades biológicas vitales, a la par de continuar reproduciendo su *ethos* religioso “alejado del mundo”.

Para los menonitas de Salamanca, hacer una agricultura que no se encuentre “contaminada” por elementos “mundanos” es uno de los principales ideales, por lo que el trabajo al interior de comunidad es mejor que trabajar en espacios laborales no vigilados fuera de la comunidad. Trabajar fuera de Salamanca permite un flujo entre sistemas ideológicos ajenos a una moral religiosa menonita que pueden “corromper la cristiandad” anhelada desde las primeras comunidades menonitas, como Chortitza. Es decir, hay una idea colectiva del ideal de una comunidad cristiana agrícola, que cada agrupación menonita tiene sobre su propia actividad agricultora. Con esto no quiero decir que la historia determina el significado que los actores le asignan a sus actividades, pero sí coadyuva a que éstos los realicen con nuevas significaciones, sumándole las tradiciones compartidas por los primeros en realizarlas.

Algunos historiadores sugieren que en las primeras formas de comunidad menonitas europeas, la agricultura era una forma sustento económico que permitía aislarse del mundo bélico en donde los y las menonitas eran perseguidos hasta ser asesinados, era una actividad económica que permitía autonomía alimentaria en donde el excedente se comercializaba para cubrir las demás necesidades.

Actualmente, la agricultura sigue siendo una forma de resistencia a las estructuras globales que pueden llegar a coaccionar para lograr uniformidades ideológicas, de consumo tecnológico, de estándares de vida, de escolaridad, entre otras cuestiones. Por eso, la dependencia de agentes ideológicos externos es una de las principales preocupaciones de los agricultores menonitas, quienes buscan proveer y no necesitar. Además, poder trabajar en un ambiente controlado, sugiere que los tipos de socialización tanto en el núcleo familiar como la socialización ampliada se realice con personas semejantes con ideas afines y no transgresoras.

## II. LAS MIGRACIONES Y EL DESAPEGO CON UN TERRITORIO

Los menonitas comenzaron a migrar desde el siglo XVI y han sido un grupo migratorio por excelencia. Han buscado nuevos espacios en donde puedan establecer sus comunidades agrícolas sin involucrarse en cuestiones militares, educativas, religiosas y en donde puedan hablar su lengua sin tener la obligación de hablar la lengua nacional de cualquier país. Por esa razón, cuando las familias crecen y las comunidades menonitas ya no dan abasto para todos los miembros de las comunidades, se buscan nuevos espacios en donde puedan establecerse y en donde se garantice su autonomía y autogestión de su propia comunidad. Por eso hay muchas comunidades en América Latina que son fundadas por miembros de alguna comunidad menonita de otro país, ya que no es relevante el país o continente, sino la garantía de seguir viviendo en comunidad de semejantes.

## III. EL TRABAJO AGRÍCOLA ES MÁS IMPORTANTE QUE LOS MEDIOS EN SÍ

No hay un apego a la nacionalidad e incluso a la tierra, sino al trabajo que les permita vivir en condiciones de resistencia como comunidad. La tierra es el medio en donde se pone en

práctica el *ethos* religioso y el trabajo. Es una herencia de los padres a los hijos. Y, con relación al punto II, debido a la facilidad de abandonar las tierras y probar suerte en otro estado o país (ya que han sido un grupo migrante por excelencia desde finales del siglo XVI), ha coadyuvado al desapego a la tierra como sí podría haber en otras agrupaciones campesinas, como, por ejemplo, algunas unidades campesinas mayas en México o Guatemala, quienes le asignan un valor importante a *la tierra* en donde producen los alimentos para su subsistencia, además, la tierra suele ser vista como una herencia de los abuelos mayas.

En el caso de los menonitas, el trabajo agrícola en sí es una herencia histórica y se convirtió en una forma de resistencia y de generar identidad como menonitas de la Vieja Colonia. Por lo que, el trabajo agrícola para los menonitas no sólo se traduce en una actividad económicamente productiva, sino que es una forma resignificar lo que se considera como “buen cristiano” mediado por la ideología de las primeras comunidades menonitas en Rusia.

#### IV. LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA COMO COADYUVANTE DE SOLIDARIDAD ECONÓMICA

La organización religiosa coadyuva tanto a que la agricultura menonita sea rentable por la solidaridad que sugiere entre los “buenos cristianos” y también a la significación del trabajar alejado del mundo y pacíficamente. Con esto no quiero decir que la religión es la única estructura interiorizada y, posteriormente materializada en una organización comunitaria, sino más bien, forma parte esencial en los procesos de enculturación que se encuentran mediados con la agencia misma de los actores involucrados.

Un espacio importante de enculturación y transmisión de valores es justamente el trabajo agrícola. Este espacio vigilado es un punto importante de socialización laboral con los mismos miembros de la familia nuclear o ampliada, en donde no sólo intercambian puntos

de vista con relación a las técnicas más adecuadas para lograr mayor rentabilidad sino también es un espacio de esparcimiento en la juventud menonita de Salamanca. Al dedicarse a la agricultura, los menonitas son dueños de sus dinámicas laborales, son sus propios jefes y trabajan en un ambiente parcialmente homogéneo con personas que comparten el mismo sistema axiológico. El trabajo agrícola es el medio ideal en donde se pone en práctica el *ethos* religioso y las habilidades del hombre, que es una herencia de los padres a los hijos.

La educación también juega un papel importante, porque además de ser un espacio de socialización en la niñez de distintos actores hombres y mujeres de 5 a 14 años de edad, se refuerzan los valores fundamentales religiosos para los menonitas de Salamanca como son: la familia nuclear y ampliada, no alejarse de los servicios religiosos, trabajar en un espacio que permite interacción con la familia y al mismo tiempo puedas estar próximo a miembros de la comunidad que legitimen que el *ethos* corresponda con la moral religiosa establecida.

## V. LA SELECCIÓN DE HERRAMIENTAS DE TRABAJO

Los agricultores menonitas de la comunidad de Salamanca son los que deciden qué elementos tecnológicos incorporar a sus comunidades agrarias, porque en este espacio no sólo es exclusivo de trabajo sino de interacción familiar y religiosa. Por eso las tecnologías agropecuarias destinadas a mayor rentabilidad del trabajo agrícola no representan una amenaza a las creencias religiosas, pero sí permite un mayor flujo económico. Estas herramientas son adaptadas al sistema axiológico religioso como, por ejemplo, en algunas comunidades menonitas beliceñas varios jóvenes utilizaban los tractores para salir de la comunidad e irse a la ciudad y, a partir de esta experiencia, se decidió que todos los tractores de Salamanca no pueden tener llantas de caucho, pese a que esto signifique una inversión económica extra y un consumo mayor de energía.

Es decir, trabajar sin depender de elementos tecnológicos externos como una camioneta propia para transportar la mercancía sembrada o la prohibición celulares que pueda facilitar la interacción con compradores de productos, es una manera de resistencia a “otras formas” de vida y tiene que ver proteger el ideal de una comunidad cristiana alejada de “elementos mundanos” que generen inquietudes en los sujetos. En cuestiones de fondo, existe una insistencia en conservar lo que comunitariamente se considera tener vida religiosa inspirada en la “Vieja Colonia”, en específico Chortitza (que fue la primera comunidad menonita como tal) y esto se manifiesta en cuestiones de forma como la prohibición de elementos tecnológicos que puedan inquietar a los pobladores en las “cosas del mundo”.

Con estos ejemplos quiero decir que existen comunidades menonitas de la Vieja Colonia, como Salamanca, que incorporan a su realidad laboral herramientas tecnológicas que les faciliten, tanto a la hora de sembrar como a la hora de comercializar, el trabajo agrícola, pero al interior de la comunidad también hay restricciones que podrían agilizar la comunicación comercial entre los menonitas proveedores y los mercados, sin embargo, éstas al mismo tiempo podrían ser herramientas que atenten contra la ideología que tanto se ha querido conservar desde las primeras colonias rusas. Cada comunidad ha sugerido cambios en la estructura que sí implican una selección y significación del consumo de tecnología, la utilización de los objetos, así como de las prácticas mismas, un ejemplo, son las comunidades menonitas del norte del país, como Cuauhtémoc, Chihuahua, en donde los menonitas utilizan camionetas, avionetas, celular e internet para interactuar con el mundo.

## VI. EL TRABAJO AGRÍCOLA ES INDISPENSABLE PARA VIVIR EN COMUNIDAD

Las áreas de trabajo agrícola, al estar en el mismo territorio en donde se encuentra la unidad doméstica, implica un grado de proximidad con la familia, de forma que tanto los hombres

como las mujeres no descuidan el rol dentro que tienen en la familia. Al mismo tiempo, esta proximidad sugiere una vigilancia entre menonitas para que no rompan los lineamientos y promesas que hicieron durante el bautismo. Trabajar y permanecer dentro de la comunidad supone una visibilidad de la ética del trabajo y de la responsabilidad individual religiosa. Esta proximidad brinda a los padres la posibilidad de enseñarle a trabajar desde muy pequeños a los hijos, siempre en actividades relacionadas al campo, de modo que un joven de 15 años, por lo regular, ya conoce de forma general el funcionamiento de un tractor, qué hacer en caso de sequías y cómo cultivar en zonas poco favorables con ayuda de fertilizantes.

Del mismo modo los menonitas compran parcelas y buscan ser dueños de las herramientas de trabajo e insumos para no depender de personas ajenas a las comunidades menonitas, al mismo tiempo son dueños de su fuerza de trabajo que administran para rendir económicamente. Son los jefes del empleo de sus hijos hasta que ellos puedan ser jefes de sus propios hijos y así puedan crear un núcleo económico por su propia cuenta. Por lo que no existe del todo incertidumbre económica dentro de la misma comunidad, ya que “trabajo no falta” y, en caso de pérdidas económicas, la comunidad respalda a los mismos pobladores por medio de seguros que ellos mismos crearon.

## VI. ANEXOS

### 6.1 GLOSARIO<sup>62</sup>

<i>Au'dee</i> – Adiós	<i>Maetz</i> – Gorro especial de mujeres casadas para eventos religiosos
<i>Bible</i> - Biblia	<i>Mejeal</i> – Mujer joven
<i>Braulich</i> – Comprometidos	<i>Plautdietsch</i> – Alemán bajo
<i>Buggy</i> – Carreta familiar de cuatro ruedas	<i>Prädjasch</i> – Pastores
<i>ABC Buchtabier</i> – Libro para aprender a leer	<i>Pieet</i> – Caballo
<i>Darp</i> – Área	<i>Singa</i> – Coro
<i>Donkeshön fe Alles</i> – Gracias por todo	<i>Sinjen</i> – cantar
<i>Duack</i> – Pañoleta que utilizan las mujeres sobre su cabeza	<i>Stua</i> – Tienda
<i>Eltesta</i> – Obispo	<i>Sammamuln</i> – Pecas
<i>Faspa</i> – Merienda	<i>Schlaubajksen</i> – Overol
<i>Fe'lafniss</i> – Matrimonio	<i>Sünn</i> – Sol
<i>Farmarbeit</i> – Trabajo agrícola	<i>Twereda</i> – Carreta de dos ruedas
<i>Freesktin</i> – Desayuno	<i>Volkj</i> – Pueblo
<i>Fru</i> – Mujer	<i>Vetfru</i> – Viuda
<i>Gesangbuch</i> – Libro de cantos	<i>Vetman</i> – Viudo
<i>Gonmorjes</i> – Buenos días	<i>Wulk</i> – Nube
<i>Gonowes</i> – Buenas tardes	<i>Wais</i> – Huérfano
<i>Gonnacht</i> – Buenas noches	<i>Waisen</i> – Huérfanos
<i>Gott</i> – Dios	<i>Weltmensch</i> – Hombre del mundo
<i>Gott siene Kjinja</i> – Hijo de Dios	
<i>Gott sien wuat</i> – Palabra de Dios	
<i>Huachdietsch</i> – Alemán alto	
<i>Heven</i> – Cielo	
<i>Han</i> – Gallinas	
<i>Jleewenda</i> – Creyente	
<i>Kolonie</i> – Colonia	
<i>Kjoakj</i> – Iglesia	
<i>Koo</i> – Vaca	
<i>Kjees</i> – Queso	
<i>Malkj</i> – Leche	
<i>Man</i> – Hombre	

---

<sup>62</sup> Este pequeño glosario se hizo con base en los diálogos con miembros de la comunidad menonita de Salamanca. Algunas palabras fueron consultadas en la *Gramática y diccionario: español-plattdüütsch* (Bertselen 1999), por las dudas sobre la forma de escritura. Algunas palabras pueden variar en la forma de escribir, ya que en las comunidades menonitas no suelen escribir en *plautdietsch*, sólo hablan dicha lengua, por lo que no hay una estandarización escrita.

## 6.2 CENSO POBLACIONAL DE COMUNIDADES MENONITAS DE LA VIEJA COLONIA EN AMÉRICA LATINA (2013)<sup>63</sup>

País	Colonia/ comunidad	Comunidad de origen	Nacimientos			Fallecimientos (no bautizados)			Fallecimientos (bautizados)			Bautizos			Aumento absoluto de la población	Total de la población
			Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M		
Bolivia	Berlín	San José	73	39	34	1	-	1	-	-	-	499	243	256	72	1352
	San José	Blue Creek (Belice)	142	77	65	12	6	6	6	4	2	1402	676	726	130	3847
	Sabinal	San José	11	8	3	-	-	-	-	-	-	104	50	0.54	11	309
	La Honda	Durango (Bolivia)	61	36	25	6	5	1	3	2	1	408	207	201	55	1248
	Fernthal	Riva Palacio	58	30	28	3	2	1	1	-	1	485	240	245	55	1448
	Nordfeld	Riva Palacio	20	10	10	-	-	-	-	-	-	101	50	51	20	297
	Grünthal	Swift Current*	6	4	2	1	-	1	1	1	-	58	28	30	5	148
	Primavera	Neuental	7	3	4	2	-	2	-	-	-	78	39	39	5	206
	California	Manitoba	81	47	34	4	1	3	1	1	-	551	273	278	77	1580
	Manitoba	Riva Palacio	64	36	28	6	5	1	3	2	1	684	333	351	58	1887
	Oriente	Santa Rita	34	19	15	3	2	1	2	1	1	344	163	181	31	988
	Neuenthal	Swift Current	79	32	47	8	3	5	6	2	4	693	340	353	71	1947
	Tres Cruces	Shippyard (Belice)	112	65	47	8	3	5	4	1	3	826	382	444	104	2554
	El Carmen	Tres Cruces	8	8	-	1	1	-	1	1	-	47	23	24	7	160
	Swift Current	Swift Current (México)	107	56	51	15	5	10	11	2	9	1175	554	621	92	2666
	Riva Palacio	Nordkolonie (México)	193	94	99	30	14	16	25	13	12	2179	1038	1141	163	5202
	Gnadenhaf	Riva Palacio	63	29	34	4	3	1	1	1	0	716	350	366	59	2182
	Santa Rita	Santa Rita (México)	71	43	28	5	5	0	3	3	0	742	338	404	66	1957
	Pinonde	Riva Palacio	140	71	69	18	3	15	5	1	4	1251	618	633	122	3406
	Durango	Durango (Paraguay)	139	62	77	12	9	3	6	4	2	1128	536	592	127	3190
	Casas Grandes	Casas Grandes (México)	46	27	19	2	1	1	-	-	-	464	219	245	44	1215
	La Sierra	Neuhoffnung (Argentina)	18	8	10	-	-	-	-	-	-	127	61	66	18	333
	Villa Montes	Durango*	23	8	15	-	-	-	-	-	-	177	88	89	23	485
	Yacuiba	Copelin	59	30	29	6	4	2	1	1	-	563	267	296	53	1446
	Grünland	Swift Current	18	12	6	3	1	2	-	-	-	239	118	121	15	663
	Nordhoffnung	Oriente	24	13	11	2	2	-	-	-	-	156	77	79	22	438
	Steinthal	****	21	13	8	2	1	1	-	-	-	175	87	88	19	539
	Nunhein	Santa Rita	29	12	16	2	-	2	-	-	-	239	117	122	27	702
	Guacayos	Neuental	23	10	12	1	-	1	1	1	-	253	126	127	22	726
	Milagrosa	Tres Cruces	63	37	26	3	-	3	-	-	-	345	171	174	60	1018
Fresnillo	La Batea (México)	22	9	13	1	1	-	-	-	-	190	92	98	21	510	
<b>Total de la población en Bolivia =</b>																<b>44649</b>
Argentina	Nordkolonie	Neuhoffnung (Argentina)	19	9	10	2	1	1	1	1	-	213	107	106	17	589
	Santiago	Durango (México)	24	7	17	1	1	-	-	-	-	300	160	140	23	689
	Neuhoffnung	-----	50	26	24		3	1	2	1	1	587	280	307	47	1442
<b>Total de la población en Argentina =</b>																<b>2720</b>

<sup>63</sup> Como mencioné con anterioridad, en el apartado “3.2 Datos censales de menonitas de Salamanca y de algunas comunidades menonitas de América Latina”, pp. 83, este censo se hizo de forma independiente por parte de los líderes políticos de la comunidad quienes llevan un conteo anual de los nacimientos, bautizos, matrimonios y defunciones en la comunidad. Esta información es intercambiada por varias comunidades menonitas de la Vieja Colonia de Bolivia, Argentina, Belice y México. Sin embargo, como igual mencioné, quizá se omitan algunas otras comunidades de otros países latinoamericanos.

<b>Belize</b>	Shipyard		155	80	75	12	7	5	7	3	4	1311	636	675	143	3416
	Little Belize	Shipyard	112	56	56	9	4	5	4	1	3	948	455	493	103	3768
	Indian Creek	Shipyard	40	22	18	3	3	-	1	1	-	354	169	185	37	1009
	Neuland	Shipyard	10	8	2	-	-	-	-	-	-	114	57	57	10	373
<b>Total de la población en Belice =</b>																<b>8566</b>
<b>México</b>	Salamanca	Little Belize	67	33	29	6	5	1	3	2	1	429	209	220	61	1286
	Sabinal	La Honda	47	20	27	5	1	4	2	1	1	534	252	282	22	1362
	Huizache	La Batea	5	2	3	-	-	-	-	-	-	47	22	25	5	107
	Las Grullas	Yalnon	23	12	11	2	1	1	1	1	-	177	82	95	21	457
	Progreso	La Honda	112	69	43	13	7	6	9	4	5	892	427	465	99	2431
	Temporal	Casas Grandes	41	17	24	6	2	4	4	2	2	439	212	227	35	1029
	Nuevo Durango	Durango	48	26	22	4	1	3	2	1	1	466	216	250	44	1192
Chavi	La Batea	29	13	16	4	2	2	2	1	1	201	94	107	25	627	
<b>Total de la población en México =</b>																<b>8491</b>
<b>TOTAL</b>																<b>64,426</b>

### 6.3 COLECCIÓN FOTOGRÁFICA



Imagen 41. Anna Dyck y su labor matutina (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 42. La inocencia de Elisa (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 43. La felicidad de Elisa (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 44. Elisa y Ester (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 45. Las primas Elisa, Tina, Ester y Olivia viendo los retratos que tomé en Salamanca (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 46 y 47. Amistad y complicidad (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 48 y 49. Los hijos de Anna Schmitt 2 de 3 (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 50. Nuevas generaciones (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 51. Elisa y Ester (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 52. Las gemelas Elisa y Ester (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 53. Caramelos y sonrisas (Valeria Contreras Hernández 2014)



Imagen 54. Las hermanas Schmitt Dyck (Valeria Contreras Hernández 2015)



Imagen 55. Valeria, Anna Dyck, Heinrich Schmitt sosteniendo una chachalaca y el pequeño Nicolás Schmitt Dyck (Johann Schmitt 2014)



Imagen 56. Otilia, Nicolás, Valeria y Johann (Katharina Schmitt Dyck 2014)

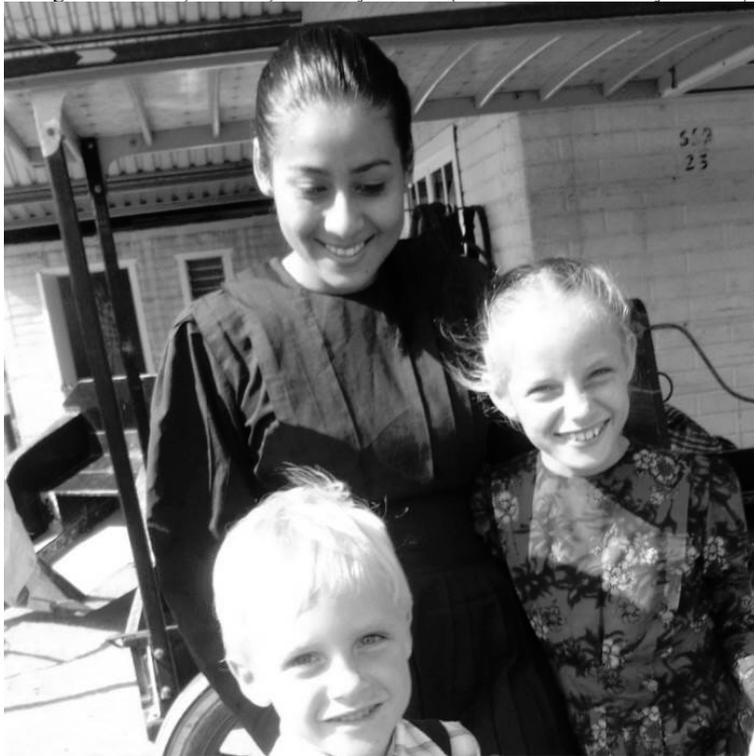


Imagen 57. Valeria, Nicolás y Katharina (Otilia Schmitt Dyck 2014)



Imagen 58. Valeria, Otilia, Katharina y Nicolás (Johann Schmitt Dyck 2014)



Imagen 59. Aprendí con las nuevas generaciones (Valeria Contreras Hernández 2015)

#### **6.4 MI HISTORIA DE VIDA: CONOCIENDO LA PLUMA DE QUIEN ESCRIBE**

Este apartado es importante para quienes estén interesados en ver de dónde parte la pluma con la que escribí esta tesis. Así que más que una historia de vida, rescaté algunos momentos importantes que fueron puntos clave para la realización de esta tesis, así como los retos que enfrenté como antropóloga en campo.

Nací en la ciudad de Bacalar, Quintana Roo, en el seno de una familia fuertemente católica y conservadora, situación que resultó favorecedora a la hora de convivir en una comunidad religiosa, puesto que mi enculturación temprana en el catolicismo me permitió retroalimentar algunas ideas básicas sobre la creación del mundo, los pecados o el deber del buen cristiano. Aún recuerdo mi primera visita exploratoria –en diciembre de 2013– antes de preguntarme mi nombre, me preguntaron si tenía alguna religión, yo afirmé reconociéndome como una mujer enculturada en el catolicismo. A partir de ese momento, no era considerada como una *Weltmensch* (mujer del mundo), sino como una mujer que estaba interesada en conocer la religión de los menonitas.

Mi padre, Max Linder Contreras Méndez, es maestro de escuelas primarias, oficio que gran parte de la población bacalareña desempeña por la presencia Centro Regional de Educación Normal, pero siempre estuvo involucrado en la administración pública. Cuando tenía cinco años de edad, mi padre fue alcalde del poblado de Bacalar, más tarde fungió como regidor del municipio Othón P. Blanco, a la par que fue parte del comisariado ejidal del “Ejido Bacalar”. Los cargos políticos mencionados, le hizo tener un nombre conocido en la localidad, tanto en Salamanca como en otras comunidades próximas a Bacalar. Así que, cuando me introduje a Salamanca, no era una extraña del todo, porque conocían a mis padres o tenían una referencia favorable sobre ellos. Mi padre tiene un derecho ejidal que fue heredado por mi abuelo Maximiliano, quienes nunca echaron a andar las 100 hectáreas que

les otorga el Ejido Bacalar y, como muchas personas con parcelas ejidales no trabajadas, decidió rentar una pequeña porción a una familia menonita –que en ese entonces eran el gobernador de la comunidad, el Sr. Isaac Petters– hace algunos años y así poder complementar los gastos del hogar.

Creí que en un principio que esta situación no resultaría apropiada para comenzar mi investigación, pero aun así decidí realizarla tomando la responsabilidad de las posibles implicaciones que esta situación traería consigo; como, por ejemplo, que me miraran como “la hija de alguien” y no como persona que estaba interesada en realizar una investigación seria como parte de un proyecto de licenciatura. Mis temores tuvieron frutos. Algunos menonitas –sobre todo los más viejos de Salamanca, los primeros gobernadores– no se referían a mí como Valeria la “antropóloga”, sino como *Maxinmejeal* que en *plautdietsch* significa “la hija de Max”. Esta situación se convirtió en uno de los primeros retos como antropóloga en campo. Me cuestionaba impacientemente ¿cómo dejar de ser “la hija de alguien” para ser reconocida como la “antropóloga”? ¿cómo esto puede afectar los resultados de mi investigación? Este panorama resultó frustrante durante las primeras semanas, sin embargo, con el tiempo y al estar involucrada con la comunidad, logré tener un nombre propio y sin apellidos en algunos espacios y, en otros, quizá en menor medida. De eso me percaté cuando comenzaron a nombrarme *Xtin* (Cristina, que es mi segundo nombre) y cuando comenzaron a involucrarse en “el libro de Salamanca” que estaba escribiendo.

Otro aspecto importante es mi vida en Bacalar, lugar en donde nací y crecí. Esta proximidad de Bacalar con el asentamiento de la comunidad de Salamanca me hizo tener contacto desde muy pequeña con los menonitas. La casa de mis padres se encuentra ubicada en una calle transitada, en una zona próxima al mercado principal, a la carretera federal y, parcialmente próxima de la laguna de Bacalar, y es el paso por excelencia de las carretas

menonitas quienes se dirigen todas las mañanas al mercado principal para comercializar sus productos. Razón por la cual todas las mañanas se escuchaban las carretas y los caballos desde mi habitación, situación que naturalicé por mucho tiempo hasta que comencé a ver a los menonitas como mi *alteridad antropológica*. Desde ese momento el sonido de las carretas han sido un recordatorio constante de esta tesis.

Antes de plantearme este proyecto de investigación, platiqué con mi hermana sobre qué temas podría realizar para mi tesis de licenciatura. Mi hermana mayor, Mashelli, que es arqueóloga y gestora intercultural, sugirió que sería interesante realizar investigaciones sobre cómo se aborda la sexualidad en una comunidad menonita. Ella consideraba que era un tema tabú y, por lo mismo, no hay programas de salud sexual dentro de las comunidades menonitas por lo que sería importante incidir en ello. Ambas concluimos que sería necesario, pero complicado de realizar para una tesis de licenciatura, sobre todo, en medio de tanto desconocimiento de cuestiones básicas de las comunidades menonitas, como el origen y la organización sociocultural. Sin embargo, esto despertó mi interés sobre las comunidades menonitas, porque, a pesar de que formaron parte difusa durante mi niñez, había mucho desconocimientos y mitos en torno a ellos.

En principio pensé que no sabía nada sobre ellos, pese a que desde pequeña formaron parte de mi escenario –vendiendo en el mercado de Bacalar– y consideré que era importante indagar en quiénes son los menonitas y así saciar mis cuestionamientos genuinos sobre su procedencia. Así que al día siguiente fui a la biblioteca de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY, para buscar tesis o libros sobre menonitas y, para mi sorpresa, no encontré ninguna tesis ni libros en ninguna de las facultades de la Universidad Autónoma de Yucatán. Yo, que aún no tenía un tema de investigación, sólo sabía que quería hacer algo

en y sobre Bacalar, y percatarme de que no había ningún trabajo sobre menonitas hizo que me interesara más por ello.

En un principio estaba interesada en temas agrarios, ya que han estado presentes de forma empírica en mi historia de vida. Mis abuelos paternos y maternos se dedicaron la mayor parte de su juventud a actividades agropecuarias. Por una parte, mi abuelo paterno, don Maximiliano Contreras se dedicó a la compra-venta de ganado en Tizimín, Yucatán, en su rancho “El Colorado”. Por su parte, mi abuelo materno, don Armín Hernández se dedicó toda su vida a la siembra y comercio de cacao, maíz, pimienta y café en su hacienda cacaotera “San Fernando” en Carlos Green, Tabasco. Mi abuela materna, Celita de la Cruz Martínez, me contaba múltiples historias sobre su vida como mujer del campo en una comunidad rural de Tabasco, y, cómo ella desde edad temprana trabajó intensamente en un escenario rural pobre, para colaborar con los gastos de su hogar. Al quedar huérfana a los 3 años de edad, su madre –mi bisabuela María de la Luz– con siete hijos, tuvo que sacar adelante a su familia sembrando y comercializando cacao a pequeña escala, actividad que complementaba con la elaboración de vasijas de barro, jabones de palma de corozo, barras de chocolate, además de atender partos en las rancherías próximas a su hogar. Estas actividades también se las enseñó a sus hijas.

Mi abuela Celita cuando contrajo matrimonio a los 15 años de edad con mi abuelo Armín, continuó con sus actividades como mujer de campo en su hacienda cacaotera, que junto con mi abuelo sacaron adelante con la venta de cacao, maíz, pimienta y café a mediana escala. Ella aún narra nostálgicamente cómo era su vida en el campo y cómo se despertaba todas las mañanas desde muy temprano para ordeñar leche de vaca y así hacer el desayuno para su familia, además, preparaba quesos para consumo de la casa, hacía barras de chocolate, tostaba café en grandes comales, recogía huevos del gallinero para vender en su pueblo y así

colaborar con los gastos del hogar en una marcada división sexual del trabajo. Todas estas historias formaron parte importante durante mi niñez en donde siempre imaginaba el escenario campesino de mis abuelos.

Durante mi estadía en Salamanca todas estas historias se vieron reflejadas en los hombres y mujeres menonitas que realizaban las mismas labores que las de mis abuelos durante su juventud. Me permitió sentir nostalgia por las ganas de vivir en esas historias contadas. Me hizo ver la vida de Anna Dyck y Celita de la Cruz, dos mujeres cultural y fenotípicamente diferentes, pero con varios puntos en común que les otorgó su vida en el campo. Hizo que repensara en cómo transcurre la vida en espacios agrícolas y campesinos en México, y las diferencias culturales que condicionan la mirada del trabajo agrícola y campesino.

Todos estos elementos fueron clave para escoger mi tema de investigación, que consolidaron la pluma con la que escribí esta tesis. Por esa razón, esta tesis está dedicada a ellos, mis queridos abuelos.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

Ander-Egg, Ezequiel

2003 *Técnicas para la recogida de datos e información. Métodos y técnicas de investigación social*, vol. IV. Buenos Aires, Lumen.

Applebaum, Herbert

2000 “Trabajo”, en Thomas Barfield, ed., *Diccionario de Antropología*, pp. 515-516. México, Siglo XXI.

Ayvayan, Simón

2016 “Diagnóstico agrario del ejido maya de Xmaben y de la comunidad menonita de Nuevo Durango, Campeche, península de Yucatán, México”. Tesis de Ingeniería de Sistemas Agrícolas y agro-alimentarios sostenibles al Sur. Montpellier-Campeche, Universidad de Montpellier-Colegio de la Frontera Sur.

Balderas Vega, Gonzalo

2009 *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. México, Universidad Iberoamericana.

Barley, Nigel

1989 *El antropólogo inocente*. Barcelona, Anagrama.

Bartra, Roger

1975 “Las vías de disolución del campesinado en México”, en Iván Restrepo Fernández, coord., *Los problemas de la organización campesina*, pp. 321-324. México, Campesina.

1976 “Y si los campesinos se extinguen: reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México”, en *El Trimestre Político*. México, Fondo de Cultura Económica, año 2, núm. 5, pp. 64-76.

Bender, Harold S.

1939 “Church and State in Mennonite History” en *Mennonite Quarterly Review*, núm. 13, pp. 83-103.

1953 “Amish Division”, en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Amish\\_Division&oldid=146357](http://gameo.org/index.php?title=Amish_Division&oldid=146357)>].

1990 “Kleine Gemeinde”, en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Kleine\\_Gemeinde](http://gameo.org/index.php?title=Kleine_Gemeinde)>].

- Bender, Harold S., Adolf Ens y Jake Peters  
 1990 “Sommerfeld Mennonites”, en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Sommerfeld\\_Mennonites](http://gameo.org/index.php?title=Sommerfeld_Mennonites)>].
- Bender, Harold S. y John Horsch  
 1979 [1936] *Menno Simons: su vida y escritos*. Philadelphia, Herald Press.
- Bertelsen, Hans-Peter  
 1999 *Gramática y diccionario: español-plattdüütsch*. Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Bourdieu, Pierre  
 2007 *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Burns, Roslyn  
 2016 “New World Mennonite Low German. An Investigating of Changes in Progress”. Tesis de doctorado de Filosofía en Lingüística. Berkeley, Universidad de California.
- Carroll Janer, Iván  
 2015 “Childhood in the Altkolonier Mennonite Colonies of Salamanca, Quintana Roo, México”, en *Preserving*, núm. 35, pp. 4-13.  
 2017 “La gente que nos alimenta. Herencia, parentesco y sangre entre los menonitas de la vieja colonia en el ejido de Salamanca al sur del estado de Quintana Roo en México”. Tesis de Doctorado en Antropología Social. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Cañás Bottos, Lorenzo  
 1998 “Control cultural y menonitas de la Vieja Orden”, en *Sociedad y religión*, núm. 16/17, pp. 13-32.  
 2005 *Christenvolk: historia y etnografía de una colonia menonita*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Chayanov, Alexander V.  
 1974 *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Cumes, Aura  
 2015 “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”, en Xóchitl Leyva, coord., *Prácticas otras de*

*conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I, pp. 135-158. San Cristóbal de las Casas, Cooperativa Editorial Retos.

Dangla Pelissier, Tiffany

2014 “Agriculturas mayas y menonitas en Hopelchén (Campeche, península de Yucatán, México). Diferenciación de los sistemas de producción y coexistencia”. Tesis para la obtención del título en Ingeniería Agrónoma. Montpellier-Campeche, Universidad de Montpellier-Colegio de la Frontera Sur.

De la Garza Toledo, Enrique, coord.

2006 *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*. Barcelona, Anthropos.

De la Garza Toledo, Enrique

2010 *Hacia un concepto ampliado de trabajo: del concepto clásico al no clásico*. Barcelona/México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

Delgado, Manuel

2005 “Espacio público y comunidad: de la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, en Miguel Lisbona Guillén, ed., *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, pp. 39-59. México, Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Douglas Lawrence y Taylor Hansen

2005 “Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 1, enero-junio, pp. 5-31.

Durkheim, Emilio

1973 *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Schapire.

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón.

Engels, Federico

1974 “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en *C. Marx y F. Engels. Obras escogidas III*, pp. 33-39, Moscú, Progreso.

Escalante Fortón, Rosendo y Max H. Miñano García

1982 *Investigación, organización y desarrollo de la comunidad*. México, Oasis.

Escobar Latapí, Agustín y Mercedes González de la Rocha

2006 “Capítulo 8: familia, trabajo y sociedad: el caso de México”, en Enrique De la Garza Toledo, coord., *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*, 161-182. Barcelona, Anthropos.

Esteva, Gustavo

- 1975 "Nuevas normas de organización del trabajo en las comunidades rurales en el contexto de la producción de alimentos básicos", en Iván Restrepo Fernández, coord., *Los problemas de la organización campesina*, pp. 133-146. México, Campesina.

Fagan, Sarah M. B.

- 2009 "Regional variation", en *German: a Linguistic Introduction*, pp. 214-243. Nueva York, Universidad de Cambridge.

Fast, Henry y Terry Smith

- 2012 "Evangelical Mennonite Conference (Kleine Gemeinde)", en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Evangelical\\_Mennonite\\_Conference\\_\(Kleine\\_Gemeinde\)&oldid=116497](http://gameo.org/index.php?title=Evangelical_Mennonite_Conference_(Kleine_Gemeinde)&oldid=116497)>; 2/10/14].

Feder, Ernest

- 1974 "Latifundio y trabajo agrícola en América Latina", en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga, comps., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*, pp.109-128. Buenos Aires, Periferia.

Ferrater Mora, José

- 1979a "Religión", en *Diccionario de Filosofía*, tomo 4, pp. 2834-2837. Madrid, Alianza.  
1979b "Trabajo", en *Diccionario de filosofía*, tomo 4, pp. 3292-3296. Madrid, Alianza.  
1979c "Utopía", en *Diccionario de Filosofía*, tomo 4, pp. 3363-3364. Madrid, Alianza.

Fretz, Winfield

- 1947 "Mennonites in Mexico", en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 24-38.

Friedmann, Robert, John Hofer, Hans Meier y John V. Hinde

- 1989 "Hutterian Brethren (Hutterische Brüder)", en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Hutterian\\_Brethren\\_\(Hutterische\\_Br%C3%BCder\)&oldid=154073](http://gameo.org/index.php?title=Hutterian_Brethren_(Hutterische_Br%C3%BCder)&oldid=154073)>]

Friesen, John

1947 "Romance of Low German", en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 22-23, 43.

Geertz, Clifford

2013 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Giddens, Anthony

2003 *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.

Giménez, Gilberto

2006 "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en *Cultura y representaciones sociales*, año 1, núm. 1, pp. 129-144.

Gómez Cámara, Luis Orlando

2014 "Características de la producción maicera en la región de los Chenes: el caso de los menonitas y los mayas". Ensayo para obtener el título de Licenciado en Economía. Mérida, Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Guber, Rosana

2001 *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma.

Guyer, Jane

2000 "División del trabajo", en Thomas Barfield, ed., *Diccionario de Antropología*, 169-170. México, Siglo XXI.

Hiebert, P. y William Snyder

1947 "Are the Doors of Mexico open to Mennonites immigrants?", en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 45.

Kay, Cristóbal

2009 "Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?", en *Revista Mexicana Sociología*, vol. 71, núm. 4, pp. 607-645.

König, Werner

1992 *DTV-Atlas zur deutschen Sprache*. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag (9ª ed.).

Krahn, Cornelius y Leonard Sawatzky

1990 “Old Colony Mennonites”, en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url: <[http://gameo.org/index.php?title=Old\\_Colony\\_Mennonites](http://gameo.org/index.php?title=Old_Colony_Mennonites)>].

Krotz, Esteban

1980 *Utopía*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-I.

Leach, Edmund

1977 *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Anagrama.

Leyva, Xóchitl

2015 “Una mirada al tomo I”, en Xóchitl Leyva, coord., *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I, pp. 36-103. San Cristóbal de las Casas, Cooperativa Editorial Retos.

Lortz, Joseph

1982 *Historia de la Iglesia: en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Tomo II. Cristiandad, Madrid.

Loserth, Johann

1959 “Hutter, Jakob (d. 1536)”, en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [url:<[http://gameo.org/index.php?title=Hutter,\\_Jakob\\_\(d.\\_1536\)](http://gameo.org/index.php?title=Hutter,_Jakob_(d._1536))>]

Magaña Barrera, Ivonne Alejandrina

2000 “Los menonitas de Blue Creek, Belice, C. A.”. Monografía de Licenciatura en Antropología Social. Chetumal, Universidad de Quintana Roo.

Marcuse, Herbert

1970 “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en Herbert Marcuse, comp., *Ética de la Revolución*, pp. 9-54. Taurus, Madrid.

Marx, Carlos

1980[1891] “Trabajo asalariado y capital”, en *Obras escogidas, tomo I. C. Marx y F. Engels*, pp. 73-89. Moscú, Progreso.

Meda, Dominique

1998 *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Barcelona, Gedisa.

Morales Valderrama, Carmen

2004 "Identidad y modernización agrícola en los Chenes, Campeche, México", en *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 1, pp. 123-143.

Moseley, Christopher, ed.,

2007 *Encyclopedia of the world's endangered languages*. Nueva York, Routledge.

Ochoa Bautista, Raúl y César Ortega Rivas

2005 "Los menonitas de Chihuahua, la vocación agrícola de una comunidad", en *Claridades Agropecuarias*, núm. 137, pp. 3-20.

Ochoa Godoy, Teresa

1993 *El trabajo y la contemplación*. México, Promesa.

Old Colony Mennonite Support

2011 *Called to Mexico: Bringing Hope and Literacy to the Old Colony Mennonites*. Walnut Creek, Carlisle.

Parker G., Cristián

2011 "Una visión sobre América Latina: cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad", pp. 15-40, en Antonio Higuera Bonfil, coord., *Religión y culturas contemporáneas*. México, Rifrem-IAFCI-Universidad Autónoma de Aguascalientes y Cuerpo Académico de la cultura contemporánea.

Powell, John D.

1974 "Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina", en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga, comps., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*, pp. 45-56. Buenos Aires, Periferia.

Quiring, David

2004 "Intervention and Resistance: Two Mennonite Visions Conflict in Mexico", en *Journal of Mennonite Studies*, v. 22, pp. 83-101, enero.  
[url:<<http://jms.uwinnipeg.ca/index.php/jms/article/view/999>>]

Ricossa, Sergio

2002 "Trabajo", en *Diccionario de economía*, pp. 589-60. México, Siglo XXI.

Riley, Marvin

1965 *The Hutterite Brethern. An annotated bibliography with special reference to South Dakota Hutterite colonies.* Dakota del Sur-Washington, Universidad de Dakota del Sur-Institución Brookings.

Rueda Sabater, Mercedes

1984 "El florín: un 'dólar' bajomedieval", en *En la España Medieval IV, tomo II*, vol. 5, pp. 865-874.

Ruiz Quiñones, Olga

2014 *La religiosidad menonita. Un análisis interpretativo de la vida religiosa de una comunidad menonita.* Indiana, Palibrio.

Sawatazky, Harry

1971 *They sought a country: Mennonite colonization in Mexico. With an appendix on Mennonite colonization in British Honduras.* Berkeley, Universidad de California.

Schmiedehaus, Walter

1947 "Mennonite Life in México", en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 29-38.

Schüren, Ute

1994 "Socio-economic Change in Rural Campeche, México: Mayan Peasant Strategies and Neoliberal Politics". Documento presentado en el 48º Congreso Internacional de Americanistas. Estocolmo/Uppsala, 4 a 9 de julio.

Snyder, Arnold y Jaime Prieto Valladares, eds.

2010 *Misión y migración. Historia menonita mundial: América Latina.* Ontario, Pandora.

Stanley, Udy

1971 *El trabajo en la sociedades tradicional y moderna.* Buenos Aires, Amorrortu.

Stavenhagen, Rodolfo

1975 "La organización: ¿panacea o talón de aquiles?", en Iván Restrepo Fernández, coord., *Los problemas de la organización campesina*, pp. 13-24. México, Campesina.

Stoesz, A. D.

1947 "Agriculture among the Mennonites of Mexico", en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 40-42.

Tönnies, Ferdinand

1979 *Comunidad y asociación*. Madrid, Península.

Tucuch Santos, Gisela

2014 "Tecnologías agrícolas y saberes campesinos: los productores agrícolas del centro de Quintana Roo y su vinculación con el cultivo hidropónico en invernaderos". Tesis de licenciatura en Antropología Social. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

Uh Vázquez, Jade Sublé

2013 "Organización social de los menonitas de salamanca, Q. Roo". Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Chetumal, Universidad de Quintana Roo.

Valente, Hernán

2013 "Reproducción y cambio social en la colonia menonita de Guatraché, La Pampa". Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Vargas Godínez, Carolina

2016 "Vulnerabilidad socioambiental y economías campesinas: la experiencia menonita en Quintana Roo en el sur de México". Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. Chetumal, Colegio de la Frontera Sur.

Vázquez Pasos, Luis

1999 *Identidad, henequén y trabajo. Los desfibradores de Yucatán*. México, El Colegio de México.

Warman, Arturo

1984 "La lucha social en el campo de México: un esfuerzo de periodización", en Pablo González Casanova, coord., *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, vol. 1 México, Cuba, Haití, República Dominicana, Puerto Rico., pp. 14-29. México, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1988 *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*. México, Nuestro Tiempo.

2001 *El campo mexicano en el siglo XX*. México, Fondo de Cultura Económica.

Weaver-Zercher, David

2010 "Chapter 27. Anabaptists", en Philip Goff, ed., *The Blackwell Companion to Religion in América*, pp. 417-428. Winchester, Wiley-Blackwell.

- Weber, Max  
1976 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Diez.
- Wiebe, Cornelius  
1947 “Health Conditions among the Mennonites of Mexico”, en *Mennonite Life*, vol. 2, núm. 2, abril, pp. 43-44.
- Williams, George Huntston  
1983 *La reforma radical*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Eric  
1971 “El campesinado y sus problemas”, en *Los campesinos*, pp. 9-29. Barcelona, Labor.  
1974 "Aspectos específicos del sistema de plantaciones en el nuevo mundo: comunidad, subculturas y clases sociales", en Leopoldo Bartolomé y Enrique Gorostiaga, comps., *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*, pp. 159-178. Buenos Aires, Periferia.
- Yoder, John H.  
1959 “Zwingli, Ulrich (1484-1531)” en *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. [url:<[http://gameo.org/index.php?title=Zwingli,\\_Ulrich\\_\(1484-1531\)&oldid=101063](http://gameo.org/index.php?title=Zwingli,_Ulrich_(1484-1531)&oldid=101063)>]  
1976 “Introducción”, en John H. Yoder, comp., *Textos escogidos de la Reforma radical*. Buenos Aires, La Aurora.

## 7.1. FUENTES INSTITUCIONALES

### Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA)

- 2015 “Factores relevantes en el desarrollo de proyectos de inversión en el sector agropecuario”,  
[url:<[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=103&v=GhyFRRINIWk](https://www.youtube.com/watch?time_continue=103&v=GhyFRRINIWk)>]

### H. Ayuntamiento de Bacalar

- 2016 “Plan Municipal de Desarrollo de Bacalar 2016-2018”.  
<<http://www.sefiplan.qroo.gob.mx/coplade/subidos/pmd/bac.pdf>>

### Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

- 1930 “V Censo de Población y Vivienda”. [url:<<http://www.beta.inegi.org.mx/proyec>>]

- tos/ccpv/1930/>]
- 2006 “Núcleos agrarios. Tabulados Básicos por Municipio, 1992-2006. Quintana Roo”. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, Procede. [url:<[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/Nucleos/tbe\\_qroo.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/Nucleos/tbe_qroo.pdf)>]
- 2012 “La agricultura en Quintana Roo. Censo agropecuario 2007”.
- 2015 “Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo, 2015. INEGI-Gobierno del Estado de Quintana Roo”. [url: <[http://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF\\_Docs/QROO\\_ANUARIO\\_PDF15.pdf](http://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF_Docs/QROO_ANUARIO_PDF15.pdf)>]
- 2016 “Anuario estadístico y geográfico por entidad federativa, 2016”. [url:<[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/AEGPEF\\_2016/702825087357.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/AEGPEF_2016/702825087357.pdf)>]

#### Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y Gobierno del Estado de Quintana Roo

- 2015 “Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo, 2015”. [url: <[http://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF\\_Docs/QROO\\_ANUARIO\\_PDF15.pdf](http://www.datatur.sectur.gob.mx/ITxEF_Docs/QROO_ANUARIO_PDF15.pdf)>]

#### Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE)

- 2011 *Análisis del extensionismo agrícola en México*

#### Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA)

- 2017 “Clausura PROFEPA 5 predios y suspende 2 por cambio de uso de suelo en campos menonitas de Campeche” [url:<<https://www.gob.mx/profepa/prensa/clausura-profepa-5-predios-y-suspende-2-por-cambio-de-uso-de-suelo-en-campos-menonitas-de-campeche>>]
- 2017 “Afectaciones ambientales de comunidades menonitas en Coahuila, Campeche y Quintana Roo: PROFEPA”. [url:<<https://www.gob.mx/profepa/prensa/afectaciones-ambientales-de-comunidades-menonitas-en-coahuila-campeche-y-quintana-roo-profepa>>]

#### Registro Agrario Nacional (RAN)

- s/e “Listado del total de los Núcleos Agrarios que conforman la Propiedad Social” [url:<<https://datos.gob.mx/busca/dataset/catalogo-de-nucleosagrarios/resource/faed3adb-13d1-49e6-8be1-6b88f08eee2c>>]

#### Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA)

- 2013 “SAGARPA, FIRCO e INIFAP presentan programas de apoyo a productores menonitas” [url:<<http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/campeche/boletines/Paginas/2013B059.aspx>>]