



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes
Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc.

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

Ariel Enrique Corpus Flores

DIRECTORA DE TESIS

Carolina Rivera Farfán

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Agosto 2008

A Juan Corpus y Carmen Flores

...por la disciplina

A Jaime Chixna

...por la invitación a Chiapas

Esta tesis es producto de la colaboración entre instituciones y las personas que laboran en ellas:

Agradezco al CONACyT por otorgarme la beca que sufragó por dos años los gastos requeridos. Del mismo modo, al CIESAS del Sureste por la confianza al momento de la elección, así como al personal que lo conforma: Raúl, Robert, Edu, Víctor, Juan, Lupita, Sari y los compañeros policías quienes hicieron cálida y enriquecieron humanamente la estancia. A los investigadores de la línea de Antropología e Historia de la Religión, quienes satisfactoriamente brindaron los insumos de la formación. A los compañeros por la oportunidad de convivir en este espacio: Tania, Pili, Zu, Yola, Susana, Irene, Yaz, Raquel y, de modo especial, a Jaime y Efrén.

A los lectores, quienes dispusieron de su tiempo para comentar atinadamente este trabajo: Tania Cruz; Jan de Vos; Carlos Garma y a la dirección de Carolina Rivera porque su apoyo y confianza sobrepasó lo institucional.

En El Corralito: Daniel, Elena, Jeremías, Francisco, Feliciano, Marleni, Patricio, Mari, Joaquín, Dionisio, Pancho, Melesio, Jaime, Edu, Zaizar, Mercedes, Flori, Nehemías, Gloria, José, Alfredo, Bernabé y Gaby; en general, a todos los jóvenes presbiterianos en la región tseltal de Oxchuc, quienes me mostraron el rostro joven de Dios, con quienes comulgue en las plegarias, los cantos, los juegos, el *petul* y el café.

A los amigos externos al CIESAS, pues siempre tuvieron una palabra de aliento: Clau, Miriam y Aliz en Monterrey; Moni, Jez, Ale y a mi familia en San Luis; Mariana en Chiapas; Tere en Toluca; y Sele en Xalapa.

A mi gente en Chiapas, quienes me invitaron a venir al sureste mexicano: Martín, Yoli, Maribel, Lili, Gabriel y Esther; a Nicolás en San Cristóbal; a la hospitalidad de Marco en Oxchuc; e indudablemente a Luisa, por coincidir en una familia en común.

Finalmente, agradezco a Jaime Chixna, quien me invitó a este *su pedazo de mundo*, del que me hizo parte. A él, dedico parte de este esfuerzo con un gran cariño.

RESUMEN

Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito

Agosto del 2008

Ariel Enrique Corpus Flores

Lic. en Ciencias Históricas; Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas-San Luis Potosí.

En la localidad tselta de El Corralito la complejidad creciente ha generado el surgimiento de fenómenos sociales novedosos como la creación de instituciones educativas, la migración, las políticas públicas y la pluralidad de iglesias entre otros. Estos hechos no sólo han logrado cambios sustanciales en el interior de la comunidad, sino también el surgimiento de los jóvenes antes invisibilizados en los sectores rurales. En este marco, la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota como parte del campo social también ha experimentado la emergencia de jóvenes creyentes antes inexistentes para la institución eclesial, pues la creación de un espacio denominado Sociedad de Esfuerzo Cristiano ha posibilitado la organización juvenil en el seno de la Institución que establece normas y prácticas religiosas definidas desde su fundación.

Ante tal problemática, la presente investigación corresponde a un estudio antropológico basado en el método etnográfico, que se apoyó de diversas fuentes como la búsqueda de literatura especializada en los temas de religión, protestantismo y jóvenes, así como en técnicas de investigación de las cuales destacan las entrevistas, encuestas, observación participante y registro audiovisual.

Como resultado, se corroboró cómo los jóvenes tseltales presbiterianos tienen prácticas que divergen de lo establecido por la Iglesia Gólgota sin ser por ello, totalmente disidentes. Es por esto que encontramos prácticas como la inserción de la mujer en las decisiones eclesiales, el uso del español y, entre otras cosas, prácticas cúlteras más laxas y menos institucionales. Todo ello, nuevas propuestas para la práctica cúltera protestante en una localidad tselta.

INDICE

Introducción	1
Capítulo 1	
Los escenarios de la discusión. Una exploración conceptual	11
1.1. Los escenarios	11
1.1.1. El contexto rural-indígena: juventudes visibilizadas	12
1.1.2. La juventud bajo la mirada adulta	14
1.1.3. Los jóvenes y su integración	16
1.1.4. Sobre la praxis divergente	17
1.2. Jóvenes y religión	20
Capítulo 2	
El presbiterianismo en Chiapas	24
2.1. El presbiterianismo en Chiapas	25
2.1.1. Las miradas antropológicas	26
2.1.2. El presbiterianismo en cifras	30
2.2. La Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito	34
2.2.1. Formación	34
2.2.2. Estructura	41
2.2.3. Liderazgo	43
2.2.4. Organizaciones internas	45
Capítulo 3	
Los jóvenes y el presbiterianismo	50
3. 1. Juventud y protestantismo	51
3.2. Un espacio para jóvenes: La Sociedad de Esfuerzo Cristiano	59
3.2.1. Organización	59
3.2.2. El Esfuerzo Cristiano en el Presbiterio Tseltal de Chiapas	61
3.2.2.1. El comienzo	62
3.2.2.2. Las dificultades	65
Capítulo 4	
Los jóvenes de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano ‘Los Mensajeros de Cristo’	75
4.1. ¿Quiénes son los jóvenes del Esfuerzo Cristiano?	76
4.2. ¿Qué hacen los jóvenes del Esfuerzo Cristiano?	84
4.2.1. La práctica cültica	84
4.2.2. Su participación con la Unión	87
4.2.2.1. Concentración: Paxtonticjá	88
4.2.2.2. Junta Ordinaria: El Calvario	91
4.2.3. Prácticas ‘no religiosas’	94
4.3. Cambios en el ámbito local	96
4.3.1. Del <i>pas jk’altic</i> a la escuela	96
4.3.2. Del <i>ch’om</i> al noviazgo	101
4.3.3. Del trabajo agrícola al empleo formal e informal	105

Capítulo 5	
Divergencias emergentes y prácticas de los jóvenes del Esfuerzo Cristiano.	
Expresiones de las tensiones	112
5.1. Buscando la equidad de género	113
5.2. Del <i>tseltal</i> al español	118
5.3. Del <i>sjunal c'ayojetic</i> a la música en español	122
5.4. El liderazgo juvenil	125
5.5. La pugna con el liderazgo eclesial	128
5.5.1. El desinterés y la indiferencia	129
5.5.2. Las consecuencias drásticas	132
Consideraciones finales	137
Anexos	142
Referencias	145
Esquemas y gráficas	
Esquema 1.- Organización de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México	42
Esquema 2.- Organización nacional del Esfuerzo Cristiano	60
Esquema 3.- Organización local del Esfuerzo Cristiano	60
Gráfica 1. Población católica en México por décadas	30
Gráfica 2. Estados con mayor y menor porcentaje de católicos para el año 2000	31
Gráfica 3. Presbiterianismo por entidad en el sureste mexicano	31
Gráfica 4. Protestantismo histórico por región en Chiapas	32
Gráfica 5. Adscripción religiosa en el municipio de Oxchuc	33
Gráfica 6. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Género	77
Gráfica 7. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Edad	77
Gráfica 8. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Escolaridad	78
Gráfica 9. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Localidad de residencia	79
Gráfica 10. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Recepción al grupo	80
Gráfica 11. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Actividad del padre	82
Gráfica 12. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Actividad de la madre	83
Gráfica 13. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Dependencias económicas	83
Gráfica 14. Participantes del Esfuerzo Cristiano: Liderazgo femenino	128



Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes

INTRODUCCIÓN

Sobre el problema de estudio

El Corralito,¹ localidad en donde se realizó esta investigación, es un poblado tseltal ubicado en la zona de Los Altos de Chiapas, bajo la jurisdicción administrativa del municipio de Oxchuc.² Sin embargo, el trasfondo étnico no es una condición única en la complejidad creciente de esta comunidad, ya que desde décadas atrás han existido constantes cambios por diversos factores como la creación de instituciones educativas, la primaria en 1960, la telesecundaria en 1980, y el Colegio de Bachilleres a partir del 2006; la apertura de caminos, siendo el más relevante el trayecto carretero que va de San Cristóbal de Las Casas a Ocosingo a finales de la década de los ochenta, apertura que permitió además el acercamiento con los lugares por los que pasa dicho recorrido; la migración, a ciudades como San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez o Quintana Roo en búsqueda de empleo; la diversidad de trabajos formales e informales dentro de la localidad, como la albañilería, la carpintería, los negocios familiares y la docencia dentro del magisterio, como actividades complementarias al trabajo agrícola y, las políticas públicas, que han brindado ingresos económicos a los lugareños. Estos elementos, han posibilitado un panorama de interacción novedoso para las recientes generaciones dentro de esta localidad indígena.

Pero también los cambios anteriores han generado la existencia de una juventud antes invisibilizada debido a factores como la temprana inserción al trabajo agrícola, la carencia de instituciones que difundieran un discurso sobre la juventud y el matrimonio a una ‘corta edad’ entre otros. Por ello, es que las transformaciones en este contexto han generado no sólo la emergencia de los jóvenes, también la integración de éstos a las diversas instancias que reproducen una visión sobre la juventud desde un lente que privilegia lo adulto como lo pleno, y que se mediatiza a través de las instituciones encargadas de reproducir los discursos sobre ellos, de las cuales se pueden destacar la familia, pues espera que se integren como buenos hijos y, posteriormente como padres responsables; la escuela, que prefigura a la juventud como estudiante y, en un futuro, profesionalista integrado al sector laboral y, donde daremos prioridad

¹ Véase anexo no. 1.

² Véase anexo no. 2.

a la investigación, en la institución eclesial de tradición presbiteriana, ya que es la encargada de transmitir las formas y prácticas religiosas constituidas a lo largo de varias décadas.

En este tenor, resulta significativo que dentro de una institución integradora como la eclesial, hay elementos que se están reconfigurando, puesto que los jóvenes tseltales presbiterianos, están generando prácticas divergentes dentro de una iglesia que marca reglas, pautas y prácticas definidas desde los primeros años de su fundación. El hecho de que los jóvenes pertenezcan por herencia a la institución eclesial, no significa que sus actitudes y prácticas correspondan a lo establecido por ella, pues su interacción en los mencionados cambios, posibilitan una manera de tener actitudes relativamente diferentes a lo dictado por la institución.

Por ello, la intención de esta investigación es analizar cómo los jóvenes tseltales presbiterianos de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano ‘Los Mensajeros de Cristo’, tienen prácticas divergentes a las establecidas por la institución religiosa que los integra: la Iglesia Gólgota, ubicada en la localidad tselta de El Corralito, municipio de Oxchuc. Para esto, en esta tesis se entiende por prácticas divergentes aquello que “contiene comportamientos sociales y culturales compartidos que dan sentido de pertenencia a un grupo, a una colectividad o a una generación” (Brito, 2002: 44), produciendo un sentido de identificación juvenil que los distingue del mundo adulto, pues “se produce cuando percibimos un ‘nosotros’ distinto por su praxis a los demás” (*Idem*).

El Esfuerzo Cristiano, es una organización protestante cuyo objetivo central es socializar en un ambiente cristiano a los jóvenes. Ésta surge en 1881 en los Estados Unidos de Norteamérica a iniciativa del pastor Francis Edward Clark y, en México, se organiza en 1895 bajo el nombre de Sociedad Unida de Esfuerzo Cristiano, donde en un principio participaban múltiples denominaciones protestantes. No obstante, en 1955 se organiza estructuralmente dentro del presbiterianismo mexicano, surgiendo la Unión Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano. Originalmente, se proyectó que cada iglesia presbiteriana tuviera una Sociedad, con el fin de integrar a los jóvenes a la institución; sin embargo, no todas las iglesias protestantes adoptaron esta medida.

En el presbiterianismo de la zona tselta de los Altos de Chiapas, no existían agrupaciones juveniles hasta el año 2000, por ende, la institución eclesial no los prefiguraban como creyentes y, por lo tanto, no había espacios que los integraran orgánicamente a la

institución religiosa. Por ello, resulta significativo que a partir del surgimiento de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano en la Iglesia Gólgota, la institución eclesial reconociera sujetos que buscan desarrollar prácticas religiosas en un ambiente ‘juvenil’. Sin embargo, a la par de su interacción en otros espacios que sobrepasaron los muros de la iglesia, los jóvenes han generado prácticas que intentan ser diferentes a las establecidas por ella.

A raíz de esto, la Institución ha buscado las maneras de transmitir los referentes religiosos, por ello regula e impone su legitimidad eclesial y adulta para conducir a los jóvenes por las prácticas establecidas, enfatizando en las normas a seguir que conducirán a la juventud rumbo a la plenitud adulta, pues como menciona Duarte, los “mira con ese lente a las y los jóvenes a partir del aprendizaje que impone la socialización adultocéntrica en que nuestras culturas se desenvuelven” (Duarte, 2000: 65). Por su parte, los jóvenes del Esfuerzo Cristiano, a pesar de que se encuentren integrados a la institución, generan una praxis que diverge con lo establecido.

Si bien en México el estudio de la religión y los trabajos sobre jóvenes no son recientes, sí lo es la pretensión de abarcar ambos ejes temáticos conjuntamente. Hay investigaciones que han dado cuenta de la problemática en cuestión, figurando un escenario donde los muchachos buscan ‘desinstitucionalizarse’ de la religión en la cual fueron socializados desde pequeños (Vázquez Palacio, 2000; Vázquez Mendoza, 2005; Garma, 2007). En este tenor, las tesis secularistas no aprehenden la realidad de muchos jóvenes quienes continúan en las instituciones religiosas, buscando prácticas y espacios más laxos dentro de estas, recomponiendo las formas de expresar lo religioso (Bizeul, 2004).

Sin embargo, la mayoría de los trabajos que enfocan el fenómeno religioso en los jóvenes han mostrado las experiencias en lugares urbanos y de confesiones ligadas al pentecostalismo y neopentecostalismo. Por ello, hay que preguntar ¿qué pasa dentro de las iglesias históricas como la Nacional Presbiteriana?, pues su origen en México se remonta al finales del siglo XIX, siendo una de las primeras iglesias no católicas en el país. Para ser más específico, ¿cómo se transforman las expresiones indígenas del presbiterianismo?, pues la etnicidad había sido uno de los estandartes claves en la constitución de éstas, por ello, a mi parecer, hay que revisar esto críticamente.

De ahí que este caso resulte significativo al tratarse de una iglesia histórica en un poblado indígena, entrelazándose diversos elementos que enriquecen la etnografía, pues se vive

un momento nodal en el devenir de la localidad de El Corralito y del municipio de Oxchuc. Esto da un aporte significativo al estudio de la religión, pues hace énfasis en un grupo juvenil de reciente creación, dando una mirada fresca en el estudio del protestantismo en Chiapas, entendiendo las transformaciones internas que gestan los sujetos que se adscriben a este credo. Por el lado de los estudios sobre jóvenes, la investigación pone al descubierto a nuevos actores sociales que emergen de los contextos tradicionalmente vistos como rurales y que se están visibilizando con prácticas que difieren de 'la costumbre', teniendo con ello, la emergencia de una juventud.

Como ya lo mencioné, en las últimas décadas, dentro del territorio chiapaneco, se han visto una serie de cambios que van desde lo económico hasta lo social. Muchas de las localidades indígenas que se circunscribían al modelo de 'lo tradicional' han roto esquemas con los cuales la antropología las había analizado. La mirada influyente que privilegiaba 'la comunidad' como modelo idealizado, armónico y cohesionado, se pone en crisis ante los cambios que vienen con las nuevas generaciones de sujetos que, a su vez, participan en este devenir histórico; los jóvenes, para este caso, serán los sujetos de interés. Por ello, es importante analizar un grupo juvenil como el Esfuerzo Cristiano, perteneciente a la Iglesia Gólgota de El Corralito, a la par de los múltiples cambios socioculturales que experimentan estas generaciones.

Sobre la justificación

Contrariamente a las tesis secularistas, creo que la religión no ha sido superada o suplantada como se creía en los albores de la sociología, ya que el pronóstico de la "creciente racionalización" no pudo eliminar a la religión de la sociedad. No obstante, lo que ha existido son nuevas relaciones y nuevas maneras de experimentar lo religioso. Sin embargo, pocos trabajos empíricos han hablado de estas relaciones en la llamada modernidad en México, y, principalmente, en el sureste mexicano. Aunado a esto, la dicotomía clásica urbano-rural, privilegia el pensamiento de que las localidades rurales son contenedoras de una religiosidad popular, en donde la experiencia de los miembros de éstas se sitúa dentro de la explicación tradicional, como opuesta a la racional. Es así que esta investigación pretende romper dicho esquema y mostrar cómo esta dicotomía no es viable, ya que las nuevas relaciones en la recomposición de lo religioso se presentan aún en las localidades rurales e indígenas.

Por otro lado, resulta significativo que el protestantismo histórico y la juventud no se hayan cruzado en términos analíticos, como sí entre pentecostalismos. El presbiterianismo es una de las primeras iglesias protestantes en consolidarse en el país. En México, los estudios de corte histórico sobre el protestantismo decimonónico parecen reducirse a sus primeros años a la par del porfiriato (Bastian, 1883; Trejo, 1988; Ruiz, 1992; Bastian, 1993; Corpus, 2005).

De igual modo, para la antropología de las juventudes representa un aporte, debido a que hace énfasis en un grupo que a pesar de que se integra en una institución, genera dentro de ella y bajo ella, divergencias que cuestionan lo establecido por la misma. Por ello, el estudio es importante al alimentar una veta de investigación que ha sido tomada poco en cuenta por parte de los estudiosos sobre las juventudes.

Sobre la hipótesis

De esta manera, la investigación propone como hipótesis que:

Los jóvenes tseltales presbiterianos pertenecientes a la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito, generan prácticas novedosas, a las que denominamos divergentes, de tal modo que buscan diferir en la medida de lo posible de lo fijado por la institución religiosa. Esto, se debe en gran parte a que el contexto con el cual interactúan se ha complejizado desde la fundación de la iglesia y, por lo tanto brinda nuevas oportunidades que las generaciones pasadas no tuvieron, lo que trae como consecuencia tensiones entre los jóvenes y el liderazgo eclesiástico a partir de la formación de un espacio denominado Sociedad de Esfuerzo Cristiano en el año 2000.

Sobre los objetivos

A partir de las inquietudes expuestas los objetivos son:

Objetivo general.- Analizar las prácticas divergentes de los jóvenes tseltales presbiterianos de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano 'Los Mensajeros de Cristo' que divergen de lo establecido por la Iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc.

Los objetivos específicos son:

Primero.- Indagar la historia, estructura, organización y liderazgo de la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito.

Segundo. Investigar cómo se forma la Sociedad de Esfuerzo Cristiano 'Los Mensajeros de Cristo', y cuáles son las prácticas eclesiales que realiza dentro de la permisividad que la Iglesia Gólgota otorga.

Tercero. Conocer quiénes son los jóvenes que conforman la Sociedad de Esfuerzo Cristiano 'Los Mensajeros de Cristo' y de qué modo desarrollan prácticas sociales diferentes a las generaciones anteriores.

Cuarto.- Identificar y examinar, a la luz de las prácticas eclesiales y las experiencias sociales de los jóvenes, las prácticas con las cuáles el Esfuerzo Cristiano diverge de lo establecido por la institución religiosa.

Estrategia para el desarrollo de la investigación

Este trabajo, como estudio antropológico, está basado en la etnografía y con apoyo de fuentes y técnicas de investigación, que a continuación se enuncian:

- Fuentes:
 1. Bibliografía temática sobre la religión, el presbiterianismo en Chiapas y los jóvenes.
 2. Bibliografía producida por la institución religiosa.
 3. Censos de población.
 4. Eventualmente, hemerografía.
- Técnicas de investigación:
 1. Observación participante. Resultó necesario acompañar y estar presente en cada actividad de los jóvenes que no sólo se circunscribieron al territorio geográfico de la localidad de El Corralito, sino fueron más allá al trasladarse a otros lugares con el fin de estar presente en las actividades desarrolladas por el grupo juvenil.
 2. Entrevistas dirigidas e informales, principalmente se enfocaron a jóvenes pertenecientes al Esfuerzo Cristiano y, en menor medida, a adultos y líderes eclesiales. La entrevista fue útil porque permitió conocer de primera voz y corroborar las propias apreciaciones que tenía como observador y participante.
 3. Encuestas, logrando registrar información de un total de 106 jóvenes durante una concentración juvenil.
 4. Medio audiovisual, registro con audio, fotografía y video. El audio no sólo sirvió para grabar las entrevistas, sino otros elementos como los cantos, la fotografía y el video, lo que permitió captar la manera en que desarrollan las celebraciones, cultos, actividades y demás prácticas desarrolladas en el grupo y en la Iglesia.

Para la elección del lugar de estudio, hubo múltiples factores que coadyuvaron para optar por El Corralito. Tuve conocimiento sobre la existencia de la localidad en el año 2005 cuando transitando en el trayecto carretero de Ocosingo a San Cristóbal y viceversa, en múltiples ocasiones escuché decir a mis amigos evangélicos: ‘ahí nació el evangelio’. De igual modo, conocí el trabajo de Mariana Slocum por las historias que me contaban, y todo esto, aunado a mi interés desde la historia que ya tenía sobre el protestantismo, fueron factores determinantes en la elección.

Sin embargo, mi primer acercamiento con los jóvenes ‘de carne y hueso’ del Esfuerzo Cristiano de El Corralito se dio al asistir al séptimo aniversario de su formación en el 2007. Ahí tuve contacto con el presidente de la Sociedad en turno con el que me entrevisté en la ciudad de San Cristóbal para exponerle mi interés y la posibilidad de insertarme al grupo. La respuesta fue afirmativa de tal modo que a partir del siguiente sábado me trasladé a la localidad en varias ocasiones. No fue sino hasta el periodo de campo, de agosto a diciembre de 2007, que me involucré de lleno logrando interactuar con muchos de ellos en los diferentes espacios la localidad.

Durante los primeros dos meses sólo me dediqué a observar de cerca, al registro etnográfico, a ubicar los lugares de interacción y conocer a los jóvenes que conforman la Sociedad. No fue sino hasta el tercer mes de la estadía, que por medio de las actividades como paseos, cumpleaños y viajes, que pude romper la brecha y acercarme a ellos. Gracias a lo anterior, en el transcurso de los últimos dos meses se creó la confianza suficiente para poder llegar a cada hogar y realizar una entrevista, tomar una fotografía, grabar un audio, etcétera. De igual modo, fue necesario y grato poder viajar con ellos a los distintos lugares a donde iban como parte de las actividades juveniles. Asimismo, favorablemente el no tener un lugar de residencia establecido en la localidad me permitió ingresar a los distintos hogares y, quedarme en cada uno de ellos por un tiempo breve.

El siguiente paso, fue el análisis de los datos y su articulación en ejes de discusión conceptual que permitirían problematizarlos y matizarlos teóricamente. De ese modo se ordenó el texto de la investigación bajo un discurso sobre los jóvenes, desarrollando y posteriormente aplicando los conceptos al dato etnográfico. Se optó por el concepto de praxis divergente planteada por Brito Lemus (2002), pues lo recurrentemente observado en el trabajo de campo fueron las graduales transformaciones sociales expresadas en frases como: ‘la

costumbre era', 'así era antes', 'no es como antes'; enunciados que revelaban los cambios que están ocurriendo en el interior de las instituciones religiosas y los contextos donde se insertan. De igual modo, desde las primeras pláticas con los jóvenes, inclusive la entrevista con el presidente en turno que tuve en San Cristóbal, noté con claridad algo que siempre fue recurrente en la estadía de campo: una relación poco afectuosa de los jóvenes con los líderes eclesiales, exteriorizada en declaraciones como: 'ellos quieren que', 'no les parece', 'dicen que ya estamos cambiando', 'nos critican', etcétera, manifestaciones que el discurso institucional afirmaba que los jóvenes deberían realizar prácticas eclesiales como los adultos. Por ello los dos conceptos tratados sirvieron para guiar el argumento general. Sólo resta por mencionar al proceso de redacción como una suerte de careo entre el investigador y lo registrado, pues en esa etapa me confronté con la etnografía y aunado a ello, con mis fallas, carencias e inexperiencia, que quedaron al descubierto en los últimos momentos.

Sobre la estructura de la tesis

Para exponer y hacer partícipe al lector de estos problemas sociales, se ha dividido la tesis en cuatro capítulos.

El primer capítulo, 'Los escenarios de la discusión. Una exploración conceptual', versa, como el título lo indica, sobre un acercamiento a los conceptos teóricos y metodológicos que guían el argumento de la tesis. Para ello se discuten los escenarios que situarán al lector en la problemática abordada, al mismo tiempo que se apropian los conceptos para hacerlos útiles en el cruce con la etnografía.

El capítulo dos, 'El presbiterianismo en Chiapas', tiene dos temas principales. Inicio con la elaboración de un estado de la cuestión, con el fin de exponer qué se ha dicho desde la antropología sobre la tradición presbiteriana en el estado. En la segunda parte me centro en la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito, por ser la institución que integra a los jóvenes del Esfuerzo Cristiano. Para ello fue se aborda a la Iglesia desde cuatro aspectos claves: formación, estructura, liderazgo y, organización interna.

El tercer capítulo, 'Juventud y presbiterianismo', cuenta con la misma lógica del anterior. Primero se enfatizan, a modo de un estado de la cuestión, las investigaciones en México que han puesto su mirada en los jóvenes y su relación con las instituciones

protestantes. Esto permite corroborar que este trabajo no es un caso aislado ni mucho menos desarticulado de una problemática ya abordada, salvo que aporta nuevos elementos para la discusión. La segunda parte del capítulo se centra en la Sociedad de Esfuerzo Cristiano, principalmente, su formación dentro del campo presbiterial y en El Corralito, así como en las dificultades por las que atraviesa este proyecto juvenil en medio de una sociedad adultocéntrica.

El capítulo cuarto, ‘Los jóvenes de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano ‘Los Mensajeros de Cristo’, responde a tres preguntas que ayudan a entender las prácticas divergentes: ¿Quiénes conforman la Sociedad?, ¿cuáles son las prácticas eclesiales que como grupo juvenil religioso desarrollan? y, ¿cuáles son los cambios en el ámbito social que sitúan un punto de ‘quiebre’ con la ‘costumbre’ establecida en la localidad?, de las cuales son partícipes los jóvenes.

Por su parte, el último capítulo, ‘Divergencias emergentes y prácticas de los jóvenes del Esfuerzo Cristiano. Expresiones de las tensiones’, analiza, con base en la etnografía, las prácticas que están siendo reelaboradas y, por tanto, que son divergentes a las establecidas por la autoridad eclesial adulta y cómo ellas generan una pugna entre los jóvenes, como creyentes, con los líderes eclesiales.

Finalmente, las conclusiones no sólo reanudan lo más importante desarrollado a través de las páginas de la tesis, sino que retoman los dos ejes principales de discusión. Con ello, se pronostica con atrevimiento, mediante los cambios más visibles, cuáles son los escenarios posibles que indican hacia dónde van los jóvenes tseltales presbiterianos en un contexto cada día con más transformaciones.



CAPÍTULO 1

LOS ESCENARIOS DE LA DISCUSIÓN UNA EXPLORACIÓN CONCEPTUAL

Todo trabajo de investigación debe situarse dentro de un debate teórico, si no, la investigación queda inconclusa al presentar sólo el dato etnográfico. Sin embargo, la pregunta para este caso es en dónde insertar nuestro problema de estudio de manera que contemple los dos ejes temáticos, la religión y los jóvenes. Por ello, y con la intención de superar los propios presupuestos que guiaron con utilidad el trabajo de campo,³ se ha intentado con atrevimiento proponer nuevas miradas analíticas que den cuenta de lo que sucede dentro de las instituciones protestantes. Por lo anterior, se ha optado guiar la investigación, preponderantemente, bajo escenarios que discutan conceptos claves y pragmáticos sobre los jóvenes para explicar el problema en cuestión. Esto, con la intención de discutir una variante que permita analizar las prácticas religiosas que tienen los jóvenes en un lugar muy específico, entendiendo a la religión como un elemento más del componente social y no el único y definitorio.

Por ello, el presente capítulo busca enlazar el dato etnográfico con algunos debates teóricos, de modo que generen coordenadas para guiar la investigación. La primera parte establece cuatro escenarios que ayudan a problematizar la investigación. En la segunda parte, concluimos el capítulo con un abordaje sobre la vinculación de los jóvenes con la religión, lo que permite entender que lo que pasa en El Corralito no está aislado de lo que sucede en otros territorios y en diferentes confesiones de fe.

1.1. Los escenarios

Se proponen cuatro discusiones que permiten entender los escenarios que sitúan la investigación. La primera problematiza los cambios más sustantivos que han complejizado en espacio rural cómo lo es la localidad de El Corralito, y de ese modo, poder ver de qué manera emergen los jóvenes dentro de un contexto en el que, por mucho tiempo, estuvieron

³ Me refiero a algunos acercamientos a la temática de juventud con base en ‘cuatro pistas’ que me permitieron observar, en primera instancia, el estudio de los jóvenes antes del trabajo de campo: La primera es que la juventud no se delimita por la edad; la segunda fue que la juventud es una construcción sociocultural; la tercera es que el concepto es transitorio; y la cuarta pista es que hay que hablar en plural, es decir, de juventudes.

invisibilizados. La segunda versa sobre cómo a raíz de estos cambios surge una visión adultocéntrica que se mediatiza a través del discurso de las instituciones, y de la cual la Iglesia Gólgota es una de ellas. La tercera nos permite comprender cómo los jóvenes presbiterianos están integrados a la institución eclesiástica, lo cual no significa que estén de acuerdo con todo lo establece la religión donde fueron socializados. En cuarto lugar, proponemos que los jóvenes tseltales presbiterianos, generan prácticas que se caracterizan por ser divergentes dentro del espacio denominado Sociedad de Esfuerzo Cristiano.

1.1.1. El contexto rural-indígena: juventudes visibilizadas

Como ya mencioné, El Corralito es una localidad indígena tselta. Sin embargo, como también ya dije, el carácter étnico no es una condición imperante, pues está atravesada por constantes cambios que se ha producido desde décadas atrás, lo que ha vuelto significativamente compleja a la comunidad. Para el estudio de los jóvenes, el contexto donde interactúan es relevante, pues hay que entender que la antropología de la juventud se ha preguntado sobre la existencia de la categoría 'jóvenes' en contextos no occidentales. Feixa y Yanko González (2006), reconocen que la mayor parte de la literatura sobre infancia y juventud se ha escrito a partir de una visión occidentalizante, logrando con ello un sesgo etnocéntrico en la conceptualización del objeto de estudio. No obstante, hay que entender que el escenario indígena se ha complejizado de tal modo que, poco a poco, hay “abundantes indicios de una conformación identitaria juvenil en transformación, que va desde una tenue adscripción juvenil tensionada por el ciclo vital, pasando por una identidad generacional, hasta la simiente de culturas juveniles” (*Ibid.*: 183). Los graduales cambios en los sectores rurales en América Latina han generado el quiebre del esquema dicotómico entre el campo y la ciudad, pues los procesos locales y globales han producido los elementos necesarios para la formación de experiencias deslocalizadas que permiten germinar las identidades juveniles (*Ibid.*: 185).

Resulta significativo que también el escenario indígena que enmarca a las localidades de Oxchuc se ha complejizado de tal modo que se han producido elementos importantes la visibilidad de los jóvenes en un sentido occidental. Dentro del municipio, se han desarrollado servicios básicos que décadas atrás no tenían. Desde la apertura del camino que comunicó a dos ciudades importantes en el área como San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, a finales de la década de los ochenta, se figuró un panorama de interacción con estos lugares, de modo que lo local no quedó reducido a un sólo espacio de interacción. En El Corralito los servicios

educativos también han sido importantes en el trazo de un escenario diferente. Para 1960 la escuela primaria inició sus labores, sin embargo, el trabajo aún era deficiente, puesto que no todos los habitantes tenían la facilidad de asistir continuamente. La telesecundaria se abrió 20 años después, lo cual amplió la oferta educativa para las nuevas generaciones y, más recientemente el nivel medio superior a raíz de la apertura del Colegio de Bachilleres en el 2006. Estas instituciones han fungido como elementos claves para entender la visibilidad de un tipo de juventud dentro de la localidad, pues han creado una de las principales imágenes sociales: el joven como estudiante.

Para varias generaciones atrás el trabajo agrícola (*pas jk'altic*) era la principal actividad y su pronta inserción a él no permitía la figuración de una juventud como ahora se ha construido. A partir de que las nuevas generaciones de jóvenes se han integrado a un proceso de 'descampenización' es que ha podido emerger la juventud en parámetros modernos expresada en representaciones discursos e identidades. En lo educativo, se tienen nuevas experiencias, diferentes a las prefiguradas para ellos y con ello la tendencia a no seguir trabajando el campo como fuente principal de ingreso, sino que para ellos se han creado expectativas laborales distintas. De igual modo en los espacios institucionales hay momentos de interacción social como las participaciones cívicas, concursos, etcétera, y equidistantemente a ellas, los espacios de socialización lúdica como el deporte o la búsqueda identitaria por algún estilo musical, a su vez que han surgido prácticas que difieren de lo establecido como el noviazgo, que está rompiendo con la costumbre del *ch'om* (el pedir a una mujer para casarse).

En esta complejidad del espacio de interacción de las nuevas generaciones, también las políticas públicas han sido coadyuvadoras para la visibilidad de los jóvenes. El programa Oportunidades, instaurado en la localidad a finales de los noventa, ha permitido a las mujeres apropiarse de recursos económicos, de igual modo se beneficia a los muchachos que se encuentran estudiando a través de una beca y, a pesar de que los ingresos son mínimos, no son los únicos beneficios al grupo doméstico. Parte de lo que el programa plantea, es que los estudiantes asistan a escuchar pláticas de diversos temas que van desde la higiene hasta la sexualidad, de modo que los sujetos juveniles se apropien de nuevos discursos en pro de sus prácticas y, éstas se concreten en los espacios de interacción, tanto en los institucionales como en los lúdicos. Por el lado económico, el trabajo agrícola está dejando de ser la principal fuente de ingresos para la reproducción de sus habitantes, de modo que actualmente se conciben estrategias diferentes para obtener recursos, como la carpintería o albañilería, que si bien no

son empleos formales, sí representan múltiples vías de entrada de dinero que se juntan a nivel familiar. Para muchos jóvenes adscritos a la organización del Esfuerzo Cristiano hay un fuerte interés por entrar en el magisterio, ya que permite un trabajo formal y el poder continuar sus estudios, otros más, optan por los empleos informales al salir de su localidad rumbo a Quintana Roo para laborar en la construcción u otros en lugares como San Cristóbal de Las Casas o Tuxtla Gutiérrez, capital del estado.

Con elementos como los mencionados, en el área tselta de Oxchuc se ha visibilizado una juventud en los parámetros modernos y occidentales, lo que marca una diferencia con las anteriores generaciones, pues ratifica nuevas prácticas en su condición juvenil, crea sus propias representaciones y también se adhiere a un discurso adultocéntrico que lo normaliza. La localidad, entendida como comunidad, se ha transformado, pues siempre está en constantes cambios, ya que los sujetos jóvenes han generado procesos diversos de interacción social.

Estas transformaciones al interior de las localidades indígenas, como El Corralito, han puesto en crisis la percepción que objetaban estos espacios “como un ámbito exclusivamente ‘agrícola’ y con un solo actor protagónico: el campesino, hombre y adulto” (González, 2004: 12), dejando fuera a otros actores participantes como los jóvenes. Sin embargo, son los cambios donde se experimentan procesos acelerados de recomposición de lo rural a partir de elementos centrales que coadyuvan a la reconfiguración del campo social:

Por ello, si algo caracteriza lo rural en América Latina, según nuestra percepción, es la lucha constante y desigual (por el acelerado peso de los Medios de Comunicación de Masas, entre otras fuerzas hibridizantes) entre territorialización y desterritorialización identitaria, que opera en la totalidad de los actores que habitan lo rural y que con potencia se visibiliza en las actuales generaciones, donde la industria cultural y las mediaciones se han dejado sentir intensamente en la última década (*Ibid.*: 14).

Entender esta complejización ayuda a comprender no sólo el surgimiento de los jóvenes, sino también a un discurso que las instituciones en escena instauran sobre la juventud, pues éstas buscan la manera de imponer la visión adulta de la sociedad.

1.1.2. La juventud bajo la mirada adulta

Es imprescindible entender que junto a los múltiples cambios en los espacios indígenas, surge una visión sobre los jóvenes que se mediatiza por las instituciones que hemos mencionado, pues como dice Feixa:

La relación de los jóvenes con la cultura dominante está mediatizada por las diversas instancias en las cuales este poder se transmite y se negocia: escuela, sistema productivo, ejército, medios de comunicación, órganos de control social, etc. Frente a estas instancias, los jóvenes establecen relaciones contradictorias de integración y conflicto, que cambian con el tiempo (Feixa, 1999: 85-86).

Estas instituciones, imponen una ‘verdad’ sobre los jóvenes desde la mirada adulta, lo que Duarte denomina adultocentrismo debido a que subyace en una matriz de racionalidad de lo que ‘debe ser’ la juventud:

Dichas racionalidades actúan como contenedoras de una matriz cultural que sustenta estas miradas y discursos en torno a la existencia de la *juventud*. Dicha matriz da cuenta de una construcción sociocultural que sitúa a este grupo social, sus producciones y reproducciones como carentes, peligrosas, e incluso les invisibiliza sacándolos de las situaciones presentes y los resitúa en el futuro inexistente. Esta matriz la hemos denominado adultocentrismo [...] en tanto sitúa lo adulto como punto de referencia para el mundo juvenil, en función del deber ser, de lo que debe hacerse para ser considerado en la sociedad (madurez, responsabilidad, integración al mercado de consumo y de producción y reproducción de la familia, participación cívica, etc.) (Duarte, 2000: 63).

La ‘verdad’ del adultocentrismo, o la mirada adulta sobre la juventud, se filtra por las instituciones (escuela, ejército, iglesias, etc.) y construye lo que se espera de los jóvenes, siempre en vías a la inserción al mundo adulto, pues los jóvenes son juzgados por medio de este lente:

El mundo adulto mira con este lente a las y los jóvenes a partir del aprendizaje que impone la socialización adultocéntrica en que nuestras culturas se desenvuelven. Al mismo tiempo, muchos jóvenes internalizan estas imágenes y discursos, por lo que encontramos experiencias individuales y colectivas en que su despliegue cotidiano está guiado por tratar de dar cuenta de dichas situaciones: ‘ser como dicen que somos’ (*Ibid*: 65).

Por ello es que la visión adultocéntrica impuesta en la nueva generación es útil para abordar la construcción del argumento, pues en el caso de los jóvenes que pertenecen a la Sociedad de Esfuerzo Cristiano son tres instancias principales las que median su juventud. En primer lugar está la familia, por ser la más inmediata y la que consensa el discurso aceptado socialmente, debido a que construye la socialización inicial de los sujetos sociales, donde los padres son los que aportan los ideales de la juventud en sus hijos y los guían acorde a un parámetro adultocéntrico, como buenos hijos y posteriormente adultos responsables. En segundo lugar las instituciones educativas, pues en El Corralito, a partir de la instauración de los centros escolares, se crean escenarios para experimentar una nueva forma de juventud y con ellos las representaciones, pues se espera de ellos que sean buenos estudiantes, exitosos y futuros profesionistas insertados en la reproducción de la sociedad. Por último, en donde

enfaticaremos, la Iglesia, pues como grupo juvenil religioso se adhieren a una instancia que reconfigura prácticas de la juventud buscando con ellos la conformación de buenos creyentes de modo que puedan seguir transmitiendo a nuevas generaciones la creencia y las prácticas religiosas, situando a lo adulto como punto de referencia (*Ibid*: 63).

1.1.3. Los jóvenes y su integración

Hay que dejar claro que los jóvenes pertenecientes al Esfuerzo Cristiano están integrados a la institución eclesial, no se trata de un grupo al margen o mucho menos disidente. Este punto es importante puesto que los estudios sobre juventud se han enfocado de un modo mayoritario en los jóvenes que se muestran distantes de instituciones integradoras que mediatizan el discurso adultocéntrico. Este apunte ya lo ha señalado Rossana Reguillo, quien al hacer un acercamiento exploratorio en la literatura sobre el tema juvenil, reconoce dos tipos de enfoques sobre los sujetos, uno que privilegia a los actores que se muestran ‘integrados’ o incorporados a alguna institución y, otros que rechazan adherirse a estas denominados como alternativos o disidentes. Ella misma reconoce que de éstos, en parámetros cualitativos, son los últimos quienes más han llenado las páginas en los estudios, ya que se centran “de manera prioritaria en aquellas formas de agregación, adscripción y organizaciones juveniles que transcurren por fuera de las vías institucionales” (Reguillo, 2000: 25).

Por ello es que a diferencia de otros grupos estudiados en la temática de la juventud, la Sociedad de Esfuerzo Cristiano es una organización ‘integrada’ a una institución religiosa: la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota. Como se mencionó, el poco auge de los estudios sobre los jóvenes denominados integrados se debe, en parte, a que se piensa que no generan actitudes diversas y contestatarias a las homogeneizantes. Puesto que los jóvenes que participan en el Esfuerzo Cristiano representan una tercera generación del presbiterianismo y desde su nacimiento son parte de la institución, ya que fueron bautizados y desde pequeños forman parte de la Iglesia, se les puede considerar como sujetos que no están fuera de las instituciones.

Sin embargo, la misma Reguillo advierte el problema de confundir el “escenario situacional con las representaciones profundas de estos jóvenes o, lo que es peor, a establecer una relación mecánica y transparente entre prácticas sociales y universos simbólicos” (*Ibid*: 25) y llegar a pensar que ciertos espacios tradicionalmente vistos como desintegrados (la calle) son antagónicos de espacios donde los jóvenes se integran (la escuela), de modo que se piense que

los primeros no tienen vínculos con instituciones integradoras, manteniéndose ajenos y cuasaislados del mundo adulto. Por ello menciona que:

[...] prácticas como el lenguaje, los rituales de consumo cultural, las marcas de vestuario, al presentarse como diferentes y, en muchos casos como atentadoras del orden establecido, han llevado a plantearlas como ‘evidencias’ incuestionables del contenido liberador *a priori* de las culturas juveniles, sin ponerlas en contexto (deshistorizadas) o sin problematizarlas con la mediación de instrumentos de análisis que posibiliten trascender la dimensión descriptiva de los estudios (*Ibid.* 26).

Esta idea la basa en la necesidad del *aggiornamento* que deben experimentar los estudios sobre juventud, pues los sujetos jóvenes y sus relaciones interconectadas entre diversas instancias, sean o no institucionales, han rebasado los enfoques dicotómicos entre ‘integrados’ y ‘no integrados’. (Reguillo, 2003). El hecho de que los jóvenes se involucren en instituciones de carácter integradora no los hace acrílicos de éstas, o bien, por el hecho de que los jóvenes se vinculen en grupos ‘tradicionalmente’ vistos como disidentes (bandas, pandillas, movimientos contraculturales) no significa que sea su único espacio de interacción, ya que se olvida que los jóvenes son sujetos que deciden, cambian y modifican sus propias apreciaciones de modo pragmático.

Por eso, de los jóvenes integrados se espera una actitud que corresponda con lo esperado, el desarrollo formal en la instancia que lo integra, en este sentido se espera de los jóvenes presbiterianos su inserción en la Iglesia de una modo acrílico, pues se busca que las nuevas generaciones de creyentes repitan los esquemas decididos por la autoridad eclesial. No obstante, a pesar de que la Sociedad de Esfuerzo Cristiano sea un grupo ‘integrado’ a una institución religiosa, no implica que todas sus acciones correspondan directamente a ella sin asumir una postura crítica a las prácticas adultas. Si bien, se espera de estos jóvenes un ‘desarrollo integral’ rumbo a la conformación de un adulto, no siempre los caminos que toman son los que la institución plantea, ya que las nuevas experiencias, a partir de su interacción con sus pares y las demás instancias en las cuales se desenvuelven, se convierten en elementos imprescindibles para construir sus propios senderos y maneras de hacer las cosas.

1.1.4. Sobre la praxis divergente

A pesar de esas integraciones a las instituciones, la juventud, para Brito Lemus, se circunscribe a partir de su diferenciación con el resto de la sociedad. Así, adquiere valor y significación social por medio de su praxis, la cual es divergente, pues cuando los jóvenes marcan una

brecha que les permite distinguirse de otros mediante un modo de actuar “logran rebasar el estrecho ámbito de significación del ‘relevo generacional de la fuerza del trabajo’ y es cuando se produce el proceso de apropiación existencial de su identidad colectiva” (Brito, 2002: 44).

A partir de este concepto se puede analizar cómo se constituyen las identidades juveniles, mediante elementos como la discrepancia, la divergencia y la diferenciación, que permite un proceso de integración y afinidad entre los jóvenes:

La ‘praxis divergente’ contiene comportamientos sociales y culturales compartidos que dan sentido de pertenencia a un grupo, a una colectividad o a una generación. La identidad se produce cuando percibimos un ‘nosotros’ distinto por su praxis a los demás. A partir de su praxis discordante, los jóvenes han ido construyendo una estructura simbólica que ha operado como un ‘refugio existencial’ para la supervivencia juvenil (*Idem*)

De este modo los jóvenes construyen su identidad con base en la divergencia, ya que “se reconocen y se identifican entre sí, al establecer una diferenciación existencial con los demás; su praxis discordante les confiere sentido e identidad colectiva” (*Ibid*: 45).

Bajo el *slogan* “me diferencio, luego existo” Brito critica la manera en la que se habían estudiado las juventudes a partir de la incorporación al proceso de producción, ‘integradas’ en los espacios formativos y laborales, dejando de lado a los jóvenes que actualmente, y en su mayoría, constituyen la realidad latinoamericana, de modo que este paradigma que los veía de ‘paso’ o en ‘transición’ al mundo adulto se ha desfasado, puesto que excluye a una diversidad de “representaciones juveniles que no se definen por su ‘futura inserción’ en las instancias formales de la sociedad” (*Ibid*: 51). Para él, los jóvenes se están alejando de los referentes tradicionales que los habían albergado teóricamente, están disertando de los espacios desde donde algunos investigadores los habían conceptualizado (la escuela, la familia, la fábrica, el trabajo ‘formal’, etc.). Este alejamiento responde a la incapacidad de la sociedad para albergarlos, de modo que se convierte en su enemiga, constituyendo a las juventudes “por fuera de la formalidad social, porque no se identifican con sus objetivos y valores dominantes” (*Idem*)

Para nuestro tema es necesario enfatizar en la Iglesia Presbiteriana como una institución integradora, pues de ello depende su reproducción, ya que en la medida que no tenga disidentes puede sobrevivir, sin embargo, aún en estos espacios hay elementos que divergen de lo impuesto, en la búsqueda de nuevos modelos, pues las nuevas generaciones de creyentes tienen experiencias distintas a las de los primeros convertidos.

En todos los sectores juveniles, hasta en los más convergentes hay un sentimiento de divergencia hacia el mundo adulto. En última instancia podríamos decir, que mientras más divergente es la praxis juvenil, mayor significación adquiere en la sociedad, mayor distinción alcanza. El sujeto juvenil se ha distinguido históricamente por su divergencia, más que por su convergencia (*Ibid.*: 45).

Por ello, encontramos en el seno del Esfuerzo Cristiano prácticas divergentes que son claves como: la revaloración de la mujer en una sociedad donde se había subordinado al hombre, así como su participación en el grupo juvenil que confronta el liderazgo androcéntrico; el uso del español como idioma selecto para las prácticas cúllicas, representando lo laxo de los límites étnicos y por lo cual son vistos como subversivos por pretender cambiar la costumbre, pues desde la formación de la Iglesia Gólgota en los cincuenta, se ha expresado el uso del tselta como medio legitimador de la identidad religiosa; el liderazgo juvenil, confrontando el carácter adultocéntrico de la institución, cuestionando la visión dicotómica de joven/irresponsable-adulto/responsable; y, entre otras cosas, la propiciación de una práctica religiosa más flexible al no estar presente las autoridades eclesiales, pues tienen preferencia por ‘actividades más dinámicas’ como talleres, conferencias, cumpleaños y paseos.

La Iglesia, en su condición de institución que legitima y regula la creencia, impone dos elementos que a nuestro interés son significativos de resaltar: el primero es cómo ‘debe ser’ el joven, básicamente para distinguirlo de los que no son creyentes; y el segundo, es cómo los jóvenes que están integrados a la Iglesia deben realizar las prácticas eclesiales. La institución religiosa de la cual forma parte la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo mediatiza las pautas a seguir, sin embargo no siempre los jóvenes participan totalmente de esta ‘verdad’, ya que tienen prácticas que divergen en algún modo, pero sin la finalidad de trastocar de fondo las estructuras, aunque con la permisividad que la institución les otorga. Por eso el concepto praxis divergente como define Brito Lemus es útil, pues permite comprender que a pesar de que los jóvenes estén asociados a una institución, no siempre están de acuerdo con los discursos dominantes.

Por ello, entender cómo las prácticas que se generan a partir de la formación del Esfuerzo Cristiano son divergentes respecto a la institución reguladora, es el concepto clave para analizar por qué hay una relación tensa entre los jóvenes y los líderes eclesiásticos. Por lo antes discutido, es que se propone entender que los jóvenes tseltales presbiterianos, a raíz de la formación en el 2000 del Esfuerzo Cristiano, generan prácticas divergentes a la institución

eclesiástica, que son contenedoras de “comportamientos sociales y culturales compartidos que dan sentido de pertenencia a un grupo, a una colectividad o a una generación” (*Ibid.*: 44).

1.2. Sobre jóvenes y religión

Los estudios temáticos sobre religión empiezan a poner en relieve a los creyentes jóvenes. De un modo general, la llamada ‘secularización’ en las sociedades occidentales y modernas, había concebido el desgaste de la religión como medio de explicar el mundo, en donde las nuevas generaciones se alejarían por completo de los anticuados presupuestos en pro de la racionalidad. Sin embargo, esta idea ha sido cuestionada mucho por los científicos sociales quienes se enfocan en el estudio de las creencias y, los jóvenes son un buen ejemplo para entender el devenir de lo religioso y la relación que los sujetos tienen con ello. ¿Qué significado tiene la religión para los jóvenes actualmente?, ¿comparten los mismos referentes que sus padres les heredan?

Ybez Bizeul, un estudioso de la religión en Europa, da por sentada la existencia de un distanciamiento en los últimos años entre las culturas jóvenes y la religión. Se pregunta si esto corresponde a un proceso de ‘secularización’, o más bien se trata de una ‘recomposición de lo religioso’. Si se entiende secularización como la pérdida de influencia de las grandes instituciones religiosas, dice el autor, entonces “se podría hablar en nuestros días de un proceso de secularización [pues] la mayoría de los jóvenes [...] rechazan reconocer de manera durable el dominio de las instituciones religiosas en su existencia. Se muestran extremadamente críticos y alérgicos en relación con las tentaciones conductistas de algunas iglesias.” (Bizeul, 2004: 219-220). En cambio, se muestra incrédulo si se considera la postura de que por secularización se acepte la racionalización y con ello el exterminio de la religión. Por lo tanto, después de preguntarse si en verdad lo sagrado está dejando de tener injerencia en las nuevas generaciones, plantea que a pesar de la existencia de un cierto rechazo de la influencia de las instituciones religiosas, no significa que los jóvenes se muestren hostiles al fenómeno religioso, pues:

Muchos no dudan en incorporar referentes religiosos a su cultura más o menos arreligiosos. Otros siguen siendo fieles a la Iglesia que pertenecen, mientras otros más experimentan reacomodando sistemas de sentido y de creencias, o bien se retiran durante un tiempo del mundo a fin de reintegrar un universo estable carente de tensiones y, sobre todo, de las incertidumbres que conlleva la nueva flexibilidad (*Ibid.*: 221).

De este modo no se está frente a una secularización tajante, más bien ante un nuevo tipo de dinámica denominado ‘recomposición’, ya que “sería por lo tanto inexacto hablar de una salida de la religión o de que se ha ‘rebasado’ lo religioso y lo sagrado. Presenciamos, más bien, una transformación de las formas de experiencia de lo religioso. Más que de haber rebasado lo religioso, habría que hablar de su recomposición” (*Idem*). Parte del debate que vincula a los jóvenes con la religión es la pregunta por la trasmisión de los valores y prácticas que nuevas generaciones heredan de sus predecesores, lo que también se ha investigado en sociedades ‘no occidentales’. Por ello, Mohammed Ababou (2005) pone de manifiesto, en un estudio realizado en Marruecos, la existencia de una revitalización de la religión en función de la edad y la generación pues hay instituciones mediadoras que así lo posibilitan. Por su parte, Pam Nilan (2006) al centrarse en el estudio de jóvenes musulmanes en Indonesia, encuentra cómo su estilo de vida incluye las normas religiosas locales pero también las tendencias globales, de modo que los jóvenes, a pesar de su condición de creyentes, exploran diversos caminos que son influencias para su vida cotidiana, ya que se consideran a sí mismos como modernos (*Ibid*: 93), de modo que hay elementos para hablar de una hibridad social en las prácticas e identidades culturales (*Ibid*: 91). Estos ejemplos muestran como a la par de las instituciones religiosas los jóvenes se adaptan a los consumos juveniles y, a su vez, siguen siendo parte de una creencia. La socióloga francesa Hervieu-Léger hace mención con respecto a la ‘trasmisión’, de la existencia de un problema en la forma de comunicación de los referentes religiosos, por lo que en una situación generacional:

El primero se esfuerza, con mayor o menor suerte, por transferir al segundo toda o parte de la herencia. Los datos recabados hacen aparecer claramente las dificultades de la operación, en un universo cultural en el que toda la proposición religiosa se ve confrontada a una multiplicidad de ofertas simbólicas diversas. Para hacer frente a esta competencia y conjurar el alejamiento de las jóvenes generaciones, las instituciones religiosas se esfuerzan por poner métodos más eficaces de comunicación de su mensaje (Hervieu-Léger, 2004: 66).

Para ella es claro que el problema o la crisis de trasmisión no radica en los sujetos que optan por el creer, sino en las instituciones que luchan por comunicar la manera del creer, pues de eso depende su reproducción (*Ibid*: 69). En este tenor, los jóvenes son sujetos que no necesariamente se alejan de lo religioso, pues la diversidad de ofertas se amplía, y algunos optan por seguir ‘el camino’ y otros prácticamente salen de él. Se puede decir que las Iglesias tradicionales están experimentando una crisis de comunicación, lo cual no significa que las nuevas generaciones dejen de creer, solamente que los antiguos odres ya no son capaces de

guardar los vinos nuevos, de modo que es menester dotar de nuevas vestiduras a las creencias de los jóvenes.

En México los trabajos sobre jóvenes y religión también han empezado a surgir. Al analizar la relación que guardan éstos con las instituciones religiosas en las cuales nacieron, siendo creyentes de por lo menos, una segunda generación, se ha visto como existe una desavenencia con la institución donde fueron criados (Garma, 2000), o bien buscan otros espacios de interacción religiosa que sean más flexibles y acordes a sus expectativas juveniles (Vázquez Palacios, 2000; Vázquez Mendoza, 2005), lo cual veremos con detenimiento más adelante.



CAPÍTULO 2

EL PRESBITERIANISMO EN CHIAPAS

El protestantismo en Chiapas como tema de estudio no es una novedad. El análisis de esta expresión religiosa es variado y ha transitado desde diversos enfoques para la antropología social (Garma, 1988). La mirada en donde la denuncia por su presencia y crecimiento como lo único comprobable, se ha sustituido por nuevos paradigmas hasta convertirse ‘en un vistazo caleidoscópico’ que permite, al mover el lente, ver múltiples facetas a su interior.

El presente capítulo tiene dos ejes. El primero, busca analizar parte del recorrido hecho desde la antropología social en el estudio de los grupos disidentes del catolicismo conocidos genéricamente como protestantes, aclarando que con la intención de delimitar, y aunado a la variedad de expresiones, sólo se hará énfasis en el presbiterianismo por tratarse de la Iglesia en donde se centró la investigación. Por ello se hace un esbozo de algunos estudios a modo de una “historiografía” que permita conocer qué se ha hecho al respecto y qué se ha dicho del fenómeno, a su vez, complementada con la presentación de un análisis estadístico sobre el cambio religioso en México, en el estado de Chiapas y en el municipio de Oxchuc, que es el espacio de esta investigación.

El segundo eje se enfoca en la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito, debido a que los jóvenes tseltales presbiterianos a los cuales se refiere el título de esta tesis, están integrados a esta institución religiosa. Para esto están planteadas cuatro preguntas sobre la institución eclesial: ¿cómo se formó?, que será respondida con base en la información recabada durante el trabajo de campo y la búsqueda de literatura; ¿cómo se estructura?, debido a que el presbiterianismo en México mantiene una formación muy definida; ¿cómo es el liderazgo?, pues a partir de allí se dictan y establecen las prácticas de las cuales las nuevas generaciones de creyentes buscan divergir y, por último, ¿cuáles son las organizaciones internas?, en donde destacaremos la Sociedad de Esfuerzo Cristiano por tratarse del grupo que propicia al interior de la institución eclesial las divergencias.

Sólo resta aclarar que si bien el protestantismo como objeto de estudio no es algo reciente en la tradición antropológica, hacen falta nuevas miradas que expliquen lo que

actualmente sucede dentro de las instituciones protestantes y con los sujetos que optan por este credo. Por ello, la investigación propone un enfoque fresco para la explicación del fenómeno religioso en la expresión presbiteriana de las Iglesias Protestantes.

2.1. El presbiterianismo en Chiapas

El crecimiento de lo que en un principio se llamó ‘las sectas protestantes’ atrajo la atención de investigadores quienes trataron de entender la compleja situación que significó el cambio religioso en Chiapas, particularmente en comunidades indígenas ‘tradicionalmente católicas’. De este modo, las primeras interpretaciones del fenómeno religioso buscaron desdeñar los agentes exógenos en la transformación del campo religioso en Chiapas (Rivera, 2005: 39-50). Sin embargo, la ‘mirada denunciante’, bajo el manto de la propuesta marxista en boga, no se limitó al estado sureño de México, pues la misma tesis anticipó los trabajos etnográficos en el resto de América Latina convirtiendo al protestantismo en el “fruto de una estrategia político-religiosa del denunciado imperialismo estadounidense” (Bastian, 2003: 74) y, concluyendo que el cambio de adscripción religiosa era producto de un plan orquestado para contrarrestar la actividad de los grupos de izquierda, incluidos los religiosos ya que “desde el siglo 19 los protestantes latinoamericanos fueron seriamente criticados por promover una religión que era considerada ajena a la cultura latina y, por ende, a la expresión hispanoamericana de dicha cultura. Los argumentos que se utilizaron presentaban una visión del protestantismo en el que éste aparecía ligado a los intereses estadounidenses en Hispanoamérica” (Mondragón, 2005: 149-150).

Algunos autores consideran el tema de ‘la identidad’ como parte de este debate, ya que al observar al protestantismo como agente exógeno, se pensó que éste cambiaría la cultura de los pueblos autóctonos y la ‘identidad latinoamericana’ (Ruiz, 1994; Mondragón, 1994). En esta discusión el tema de la ‘etnicidad’ no quedó fuera, dado que el crecimiento religioso protestante se presentó en espacios con mayor densidad de población indígena, lo que permitió acusar al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) de ser el agente del cambio, tanto de la adscripción religiosa como ‘cultural’ (Garma, 1988: 58-62), convirtiendo a sus lingüistas y misioneros en chivos expiatorios de un problema más complejo.

La preocupación por el cambio religioso también trajo consigo la búsqueda por las explicaciones, por ello, el CIESAS Sureste formó un equipo de investigación enfocado al

trabajo de campo en algunas regiones de Chiapas, Yucatán, Quintana Roo y Campeche, generando una serie de siete cuadernos donde se redactaron los resultados obtenidos, publicados bajo el título *Religión y Sociedad en el Sureste de México* (1989). Antecediendo el proyecto se recurrió al concepto de secta para explicar la presencia protestante, como parte de una invasión:

En el caso actual, el cambio, se trata de un verdadero aluvión de grupos religiosos ‘tipo secta’, conflictivos y anti-ecuménicos por definición, que invaden principalmente las áreas indígenas y rurales provistos de todos los medios de la seducción publicitaria y flanqueados (o precedidos) por verdaderos especialistas de la re-socialización o de la re-aculturación masiva (Giménez, 1998: 6).

Sin embargo, los resultados de estos trabajos mostraron un panorama diferente al que se había previsto, pues se reconoció que el discurso religioso no llegó a sujetos pasivos e indiferentes, sino a personas capaces de reelaborar sus percepciones religiosas. Por ello, emergieron nuevas preocupaciones que desembocaron en investigaciones fructíferas desligándose del paradigma teórico que acompañó la estigmatización, e incluso criticándolo. De este modo el protestantismo como objeto de estudio ha construido sus propias explicaciones y abordajes, siendo un tema ‘clásico’ para la antropología social en Chiapas.

2.1.1. Las miradas antropológicas

Parte de las miradas que la antropología social ha tenido, lo ha acopiado Rosalva Aída Hernández, quien, al elaborar una revisión crítica sobre el tema, considera cuatro ejes principales que han seguido las investigaciones sobre el protestantismo en Chiapas. El primero son los intentos de las organizaciones religiosas para aprehender su historia, como ejemplo comienza cuestionando la recopilación del presbiterianismo en Chiapas de Hugo Esponda (1986) quien, a pesar de representar hasta el momento el único esfuerzo por sistematizar la historia de los presbiterianos, tiene una fuerte orientación confesional; un segundo tipo de investigaciones son los que destacan el trabajo estadístico para ofrecer un panorama general del protestantismo, en las que la autora advierte que el uso de aquél no es el adecuado, además que en algunos casos los resultados son manipulados; el tercer grupo aglutina los estudios de caso de los diferentes tipos de población indígena, en los que destaca, por representar los primeros intentos ‘académicos’, los trabajos elaborados bajo el proyecto *Religión y Sociedad en el Sureste* del que surgen conceptos útiles, no obstante privilegiando una visión en donde el cambio religioso era perjudicial y, por último, prioriza las investigaciones realizadas a raíz de las

vejeciones y posteriormente las expulsiones de sus comunidades de indígenas evangélicos de San Juan Chamula (Hernández Castillo, 1993: 176-180).

Para finalizar, la autora considera que hay dos problemas que continúan suscitándose en estos estudios, uno es la falta de investigaciones que reflejen lo particular dentro de estas instituciones, por ejemplo el género, y el otro elemento que critica es la sobrevivencia de una visión funcionalista y del marxismo ortodoxo que explica la conversión religiosa como un mero reflejo de cambios estructurales (Hernández Castillo, 1993: 181). Independientemente de tratarse de una recopilación, lo que hace el pequeño artículo de Aída Hernández es mostrar las carencias en los estudios de las instituciones protestantes en Chiapas, y la necesidad de privilegiar a los actores que componen a éstas.

En específico, la expresión presbiteriana también ha tenido sus abordajes. En esta línea se puede citar el trabajo de Elizabeth Juárez Cerdi quien al estudiar a los presbiterianos en Yajalón (1995) presta atención a la feligresía que ha compuesto la Iglesia en dos momentos, sosteniendo como tesis que el presbiterianismo se desarrolló de una religión o religiosidad ‘tipo secta’ a una ‘tipo denominación’ (o secta institucionalizada) con base en el comportamiento de su membresía.⁴ Alejándose de las explicaciones estructurales, observa y analiza las conductas y comportamientos del grupo investigando cómo al inicio, los feligreses pertenecientes a la Iglesia Presbiteriana, gradualmente han ido cambiado su postura hacia la situación social, política y económica que atraviesan.

En un primer momento la autora analizó a los miembros de la Iglesia, que en ese entonces se conformaban principalmente por mestizos y productores de café, quienes abrazaron la nueva fe para mostrar su inconformidad contra los dirigentes de la Iglesia Católica e instituciones gubernamentales y expresar su descontento al exigir una conducta diferente para sus miembros (*Ibid.*: 49).⁵ El segundo momento de comparación es cuando en el proceso,

⁴ La autora señala que “en el caso de los presbiterianos de Yajalón, creo que es más conveniente hablar de que un grupo sectario [...] ha cambiado su postura con respecto a la sociedad secular a la que pertenece, desarrollándose inicialmente como una secta y posteriormente evolucionando a una secta institucionalizada (y no una denominación)” (Juárez, 1995: 23).

⁵ Lo cual también ameritaba un cambio de conducta, ya que “el cambio de religión para este primer grupo de conversos presbiterianos, implicaba también que cada creyente demostrara una conducta que lo hiciera ameritar su inclusión en él. Es decir, existían requisitos de ingreso que, de no ser cumplidos, negaban el acceso al aspirante. Entre estos preliminares encontramos: conocimiento de la doctrina y manejo de la Biblia, obediencia a los dirigentes y cumplimiento de las normas de comportamiento establecidas, manifestación pública de su fe, participación en los cultos de predicación y en el incipiente trabajo de evangelización realizado por el grupo” (*Ibid.*: 51).

empiezan a desaparecer características de tipo sectario, en la medida que la membresía se encuentra siendo desplazada por indígenas tseltales (*Ibid:* 53) y, con ello surgen por su parte la inclusión en aspectos sociales, políticos y económicos del poblado que anteriormente les parecían indiferentes (*Ibid:* 77-103). La investigación de Elizabeth Juárez presta atención en los sujetos que conforman la institución religiosa y, problematizando su membresía, da cuenta cómo se construyen dos proyectos eclesiales hacia el exterior de la institución.

Trabajando en el mismo poblado de Yajalón, Irene Sánchez en su tesis de licenciatura (1995), procura la atención en los aspectos ‘cotidianos’ de los protestantes tseltales, para con ello criticar la idea que el cambio de adscripción religiosa elimina la cultura indígena para enseñar nuevas formas culturales. La autora menciona que el cambio de religión no representa una ruptura, sino una reelaboración de su identidad tselta, de tal modo que propone novedosamente una religiosidad popular. Con su trabajo etnográfico, Irene Sánchez trata de dar cuenta que el presbiterianismo no cambia ‘la cultura’ como se había prefigurado anteriormente, sino que el resultado del nuevo credo es una reapropiación y recuperación de ciertos elementos (como la lengua, música, adornos y vestimenta).

Para ella, un punto de inicio es criticar los trabajos que basaron sus investigaciones en la teoría marxista de modo que, metodológicamente, analiza un diálogo entre dos propuestas, donde “lo material y lo ideológico son mutuamente constructivas” (*Ibid:* 45), y así considerar que el cambio religioso es una reelaboración cultural y, planteando “que el presbiterianismo tselta de Yajalón, se ha convertido en un espacio grupal de producción cultural, medio de comunicación y medio de continuidad de su identidad y entendimiento entre ellos” (*Ibid:* 56) que no “rompe” la identidad étnica.⁶ Por ello se rehúsa a aceptar la existencia de culturas que se dediquen a resistir y otras a imponer, más bien se apropian de los elementos externos de modo que existe una reelaboración, convirtiéndose en un proceso continuo, aunque en él se mantienen los contenidos propios. La reconfiguración de los elementos posibilita la identidad o identidades, que se construyen mediatizadas por el conflicto y la negociación entre ‘culturas’.

⁶ Por identidad étnica dice: “La identidad étnica para mí no sólo son las costumbres o las formas de vida cotidiana de los pueblos indígenas o sea la suma de los rasgos sino, que para entender la conformación de la identidad étnica de un pueblo es necesario tomar en cuenta los procesos de autodefinición, esto implica que la persona se defina como miembro de un grupo determinado, y lo que es importante del mismo. Sin embargo, el grupo no tiene la exclusiva libertad de decidir quien pertenece a él y quien no, sino que existen factores externos que influyen en la determinación de esta” (Sánchez, 1995: 56-57).

El presbiterianismo en este paradigma, no es una ideología impositiva, sino parte de un devenir continuo, con lo cual los indígenas pueden reelaborar su identidad y manifestaciones culturales, integrando la nueva religión a su vida cotidiana sin necesidad de reproducir literalmente la “ideología presbiteriana” (*Ibid.*: 62). Para Sánchez el presbiterianismo respondió a necesidades físicas, dado que apoyó con atención médica y asesoría en el campo en este sector de la población que estaba al margen de las políticas gubernamentales; y simbólica, con la recuperación del tseltal como herramienta para expresar su religiosidad, dando pie al reconocimiento de su cultura que el Estado les había negado (*Ibid.*: 143). De modo, que los tseltales se apropiaron del credo y lo convirtieron en una reciente forma de religiosidad popular, destacando elementos como la música y el lenguaje indígena, adaptando su nuevo credo en la vida cotidiana, y así una manera de construir su identidad.⁷

En esa misma línea, Aída Hernández considera que algunas investigaciones han oscilado entre aquellos que consideran que un cambio de credo lleva a una variación de cosmovisión, transformando así su identidad, y otros que piensan en procesos de resistencia étnica, donde a la par de las grandes modificaciones se reelabora, a partir del nuevo credo, una identidad. No obstante, menciona que han existido continuos canjes, tratándose de “identidades cambiantes y contextuales, que se han traslapado con otras identidades religiosas y nacionales” (Hernández Castillo, 2005: 102), las cuales obedecen a las características regionales e históricas (*Ibid.*: 102-103). Como ejemplo, considera que confrontándose a la política indigenista promovida por el Estado, los misioneros protestantes promocionaron la lengua y la lecto-escritura en su idioma con las traducciones bíblicas, destacando que el presbiterianismo “como institución fue más respetuosa que el Gobierno chiapaneco” (*Ibid.*: 106). En resumen, el presbiterianismo, junto con otras expresiones protestantes, en un momento de confrontación nacional a raíz del debate por el uso del idioma –entre otros elementos culturales– coadyuvó a un “rescate cultural” (*Ibid.*: 107).

Estos trabajos muestran sólo un esbozo de lo representativo que ha sido el presbiterianismo en Chiapas, sin embargo, sirven de ejemplo para saber cómo se ha abordado y qué se ha dicho al respecto de él. Este capítulo pretende ser una presentación que permita comprender a esta denominación protestante. Ahora será necesario, con ayuda de las

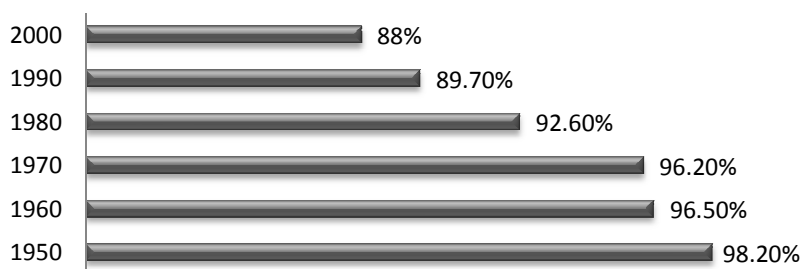
⁷ “Más que una ideología modernizadora el presbiterianismo se ha convertido en una nueva forma de religiosidad popular a partir de la cual han construido su identidad tzeltal-presbiteriana. En la forma de comportarse los indígenas no han abandonado muchas de sus tradiciones culturales sino que las han reelaborado, siguiendo una nueva forma de ser tzeltal” (*Ibid.*: 177).

estadísticas, ver y analizar el crecimiento numérico de otras religiones no católicas para entender por qué Chiapas se ha convertido en un campo atractivo para el estudio del fenómeno religioso.

2.1.2. El presbiterianismo en cifras

Con base en los censos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) a partir del XII Censo General de Población y Vivienda de 2000 es que podemos, para nuestros fines, representar mediante gráficas el cambio religioso en el país. Por mucho tiempo se pensó en México como un territorio 'tradicionalmente católico'; sin embargo, no podemos omitir los graduales cambios de adscripción religiosa que desembocan en un país con más pluralidad religiosa, a raíz de un descenso paulatino en las últimas décadas del catolicismo (Gráfica 1).

Gráfica 1
México: Población católica por décadas 1950-2000



Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda 2000

Tradicionalmente los estados del Bajío y del Occidente mexicano son los que cuentan con más representatividad de credo católico. Para el año 2000, encabezan la lista Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco y Querétaro. Contrariamente, se encuentran los estados del sureste, Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, que acentúan las diferencias en espacios geográficos distantes, además, cada territorio ha tenido distintos procesos sociohistóricos (Gráfica 2).

Gráfica 2

Estados con menor y mayor porcentaje de católicos para el año 2000

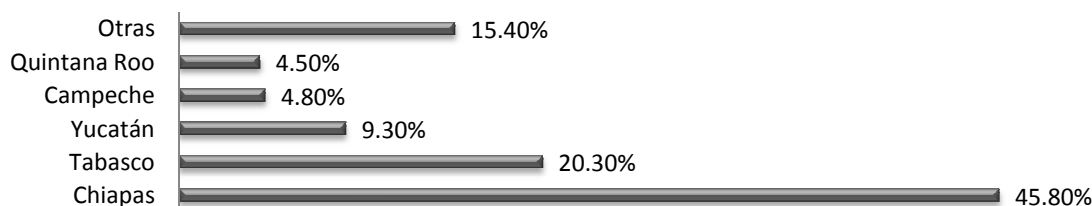


Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda 2000

Como notamos, Chiapas es el estado con menor cantidad de católicos en el país, pues es donde la diversificación religiosa ha dado la pauta para experimentar distintas expresiones del cristianismo, como lo han notado las investigaciones (Rivera, 2001). En este territorio se destacan las iglesias históricas, preponderando el presbiterianismo como uno de los credos más practicados en el estado sureño, pues alberga cerca del 46% del total de presbiterianos en el país (Gráfica 3).

Gráfica 3

Presbiterianismo por entidad en el sureste mexicano, 2000

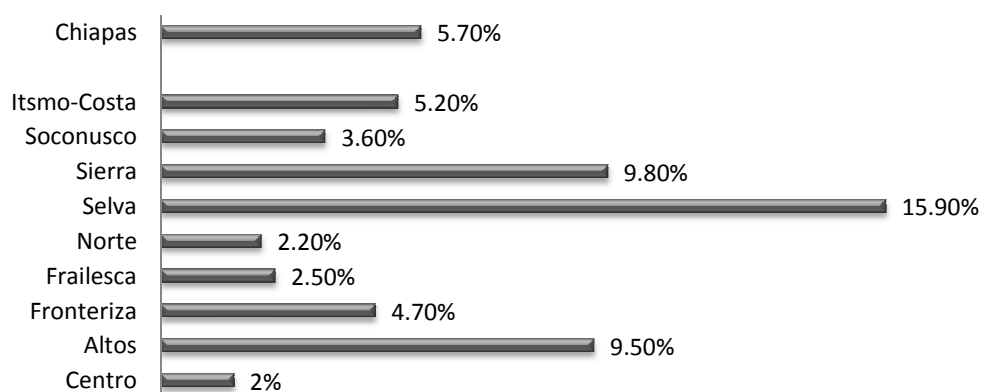


Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda 2000

Este cambio ha sido objeto de análisis, pues quienes discrepan del catolicismo para adherirse a una nueva religión han sido mayoritariamente los indígenas, dando a luz varias investigaciones que analizan el hecho (Garma, 1987; Cantón, 1998; Andrade, 2004; Ruz y Garma, 2005). Para el caso específico del presbiterianismo, el censo de 2000 ofrece la cifra general de 148 204 personas adscritas a este credo tan solo para el estado chiapaneco, de los cuales 62 000 son hablantes de tseltal.

Las diversas regiones de Chiapas también han tenido su dinámica en el crecimiento de grupos no católicos. Los censos conjuntan a los presbiterianos dentro del protestantismo histórico para separarlo de otras adscripciones religiosas. Con ello, podemos tener un panorama de las expresiones no católicas en las distintas regiones de Chiapas donde la Selva, Sierra y Altos sobresalen bajo el rubro de “protestantismo histórico” (Gráfica 4).

Gráfica 4
Protestantismo histórico por región en Chiapas

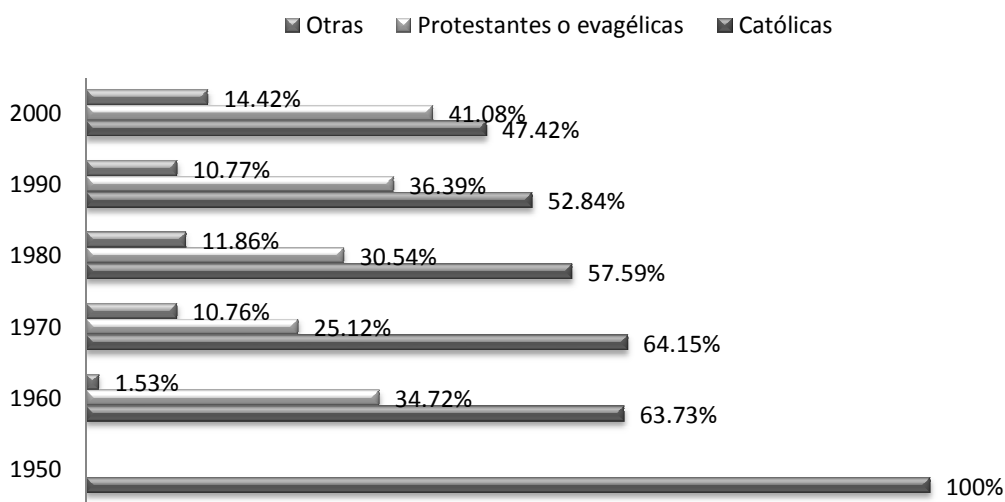


Fuente: Censo General de Población y Vivienda 2001

Como vemos, la región Selva es donde más se conglomeró la población adscrita a las Iglesias históricas, en un porcentaje similar tenemos Los Altos y Sierra, destacando con una gran diferencia sobre las demás regiones. A la par de la frontera con Guatemala, en la región Sierra, los cambios en la adscripción religiosa sucedieron en momentos tempranos del siglo XX. En Los Altos, se acentuó a partir de la llegada del protestantismo a las distintas regiones a mediados del siglo, mientras que en la región Selva es a partir de la colonización, pues muchos de los que fueron movilizados por la política federal ya se habían adscrito a las expresiones protestantes.

En el municipio de Oxchuc, perteneciente a la zona de Los Altos y lugar de nuestra investigación, el cambio religioso ha sido paulatino, experimentando un descenso de la población adscrita al catolicismo y, diversificándose las opciones religiosas de las cuales los protestantes o evangélicos ocupan un lugar importante (Gráfica 5).

Gráfica 5
Adscripción religiosa en el municipio de Oxchuc



Fuente: Censo General de Población y Vivienda 2001

Las categorías que usamos corresponden a las mencionadas en la fuente del censo: “católicos”, “protestantes o evangélicos”, “israelitas”, “otra”, “ninguna” y “no especificada” para 1960; una década posterior sólo se suprime la categoría “no especificada”; para 1980 regresa la misma categoría “no especificada”; para 1990 se cambia el término “israelita” por “judaica”; y por último para la década del 2000 quedan las categorías como “católicos”, “protestantes o evangélicos”, “judaica”, “otra”, “no especificada” y se adhieren nuevas como “sin religión” y “bíblica no evangélica”, donde quedan adscritos los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y los miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocidos como Mormones.

Como vemos, en la década de los cincuenta la religión católica era la única en el municipio de Oxchuc, con el paso del tiempo se ha diversificado llegando a ser uno de los municipios que cuenta con más población apegada a las iglesias protestantes o evangélicas como aparece en el censo. En el paso entre las décadas de los cincuentas y sesentas, es cuándo se experimenta un cambio notable en la adscripción religiosa, en esos años el presbiterianismo se asentó al establecerse en El Corralito, un pequeño paraje que para 1950 contaba con 159 habitantes⁸ y, que de modo fortuito se constituyó en el centro de atracción y expansión

⁸ Desde luego el aumento de habitantes en El Corralito ha sido gradual: 111 para 1920, 159 para 1950, 559 para 1960, 1150 para 1970, 822 para 1980, 1192 para 1990, 1417 para 2000 y 1383 para el conteo del 2005. Archivo Histórico de Localidades:

religiosa. Por ello, a continuación se analizarán algunos elementos claves para conocer a la institución que integra a los jóvenes presbiterianos.

2.2. La Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota de El Corralito

La Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota, se ubica en la localidad de El Corralito a sólo veinte minutos de Oxchuc, municipio al que pertenece. La 'llegada' del protestantismo a Los Altos de Chiapas con los grupos tseltales y el establecimiento de la Iglesia en El Corralito, significó la expansión del credo rumbo a los distintos parajes aledaños e incluso a la región Selva del estado. De este modo, la Iglesia Gólgota se convierte a principios de la década de 1950 en un centro religioso de la zona que posibilitó el cambio de adscripción religiosa.

A continuación, esbozaremos algunos elementos centrales en la constitución de la Iglesia Gólgota, pues resulta significativo entender en qué tipo de institución se integran los jóvenes presbiterianos que, con sus prácticas, empiezan a cuestionar lo establecido.

2.2.1 Formación

El 24 de agosto de 1941, William Bentley, lingüista y misionero del Instituto Lingüístico de Verano y prometido de Mariana Slocum, muere de un ataque al corazón. Originalmente la pareja iba a desarrollar su trabajo para el ILV en la zona tselta de Bachajón, pero con el suceso Mariana decide venir sola a Chiapas. Aunque Bentley ya había apartado un lugar en Bachajón, Mariana no pudo ingresar, por lo cual tuvo que quedarse en un lugar llamado Rancho Alianza que Bentley había rentado tiempo atrás. Junto con Mariana llegó Ethel Wallis quien la apoyó en sus trabajos (Martínez, 2004: 64-65).

En la ciudad de Las Casas, Mariana y Ethel conocen a los antropólogos Sol Tax de la Universidad de Chicago y Alfonso Villa Rojas quien trabajaba en ese tiempo para la Institución Carnegie. Este último se interesó de algún modo por el trabajo de las norteamericanas ofreciéndoles hospedaje en Yochib, ranchería del municipio de Oxchuc, a cambio de tomar notas antropológicas (*Ibid:* 65). De modo que en junio de 1944 Mariana y Ethel se

<http://mapserver.inegi.gob.mx/AHL/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=070640005>. Consultada el 3 de marzo del 2007.

establecieron en su nuevo centro de trabajo. Sin embargo, para 1947 Ethel Wallis se había retirado, sustituyéndola en el mismo año Florencia Gerdel.

En Yochib, Mariana conoce a Martín Tizma,⁹ naciendo una relación fraternal entre ambos. En una plática le contó sobre el fallecimiento de su primera esposa y su hermano, así como de sus intentos por salvarlos haciendo ritos y yendo con ‘chamanes’, pagando con aguardiente llamado *pox* para conservar su vida. Mariana aprovechó la relación con Martín para comenzar el trabajo de la traducción del Nuevo Testamento al tseltal y con un claro interés de evangelización. Por tal razón, Mariana empezó a enseñarle a leer para que no dependiera de la enseñanza oral. En ese entonces ella usó la técnica de contar historias bíblicas mediante un franelograma. Con este acercamiento, Mariana buscaba la mejor forma para realizar la traducción de los textos bíblicos al tseltal y encontrar los conceptos adecuados para explicarlos.

Poco a poco, Martín fue reteniendo lo que Mariana le enseñaba, inclusive ella transcribió al tseltal algunos himnos, pues pensó que la memorización de éstos podía ser una buena herramienta para su propósito. Regularmente Martín iba a casa de Mariana, pero en una ocasión ella recibió la invitación de ir a casa de Martín. Él llegó por ella cargando su franelograma y acordeón en la espalda, después de una hora y cuarto de camino, llegaron a su casa, donde ya los esperaba un grupo de personas.

Don Elías, oriundo de San Cristóbal y quien fue amigo de Martín, cuenta la relación que tuvo con él ya que llegaba continuamente a su casa debido a que su hermano fungía como Anciano¹⁰ de iglesia. Martín llegaba a conversar asuntos relacionados con la fe, pues en ese momento “ya había cambiado su credo por el protestantismo”. En Yochib, las misioneras practicaron el tseltal con Martín y su familia, y tomada confianza le dijeron que les interesaba traducir la biblia al tseltal, Martín, que ya conocía sobre eso, se fue interesó y ayudó en la traducción. Ahí, las misioneras fueron perfeccionando el idioma y haciendo algunas traducciones de textos y audios, que se transformaron tiempo después en material de proselitismo.

⁹ Mariana traduce el apellido de Martín como *Gourd* que en inglés significa calabaza; sin embargo, los tseltales de Oxchuc reconocen tres variedades de calabaza; *ch'um* que es la que se da en tierra caliente; *ts'ool* que se da en tierra fría; y *mail* que es el chilacayote. *Tz'ima*, es un linaje de la región tseltal de Oxchuc, y se atribuye el nombre a un guacal o jícara que se usa para beber pozol y que anteriormente, debido a que no había recipientes de plástico, era indispensable en las casas. Posiblemente Mariana relacionó el término con la calabaza debido a que esta jícara se usa como recipiente para comer la calabaza.

¹⁰ De aquí en adelante me referiré ‘Anciano’ (con mayúscula) a los dirigentes eclesiales que tienen ese cargo.

La estancia en Yochib parecía interrumpirse, pues Mariana era acosada constantemente por los lugareños. Por ello, Villa Rojas a raíz de las persecuciones contra los protestantes le pidió que desalojara la casa que le había prestado. No obstante, la decisión de Mariana y su compañera fue quedarse para continuar con su trabajo en Yochib, que, aunque era incipiente, continuó mediante la exposición de historias bíblicas con el franelograma y la musicalización con acordeón. Sin embargo, Mariana tuvo que salir de Yochib puesto que Cameron Townsend,¹¹ fundador del ILV, decidió abrir un nuevo campo de entrenamiento en la región Selva, y pidió a Mariana participar por un tiempo, ayudando en la preparación de los futuros misioneros-lingüistas. De ese modo, se retiró de Yochib casi al finalizar la década de 1940. Sin embargo, antes de irse, por dos noches consecutivas presentó historias bíblicas en el rancho donde vivían con la ayuda de su inseparable franelograma y acordeón.

Pasaron dos años y Mariana continuaba en el campamento de preparación con sede en Yaxoquintelá, en el municipio de Ocosingo, en la región Selva de Chiapas. En ese tiempo hizo esfuerzos por volver a Yochib, sin poder hacerlo. Pudo regresar hasta que conoció, en un viaje de la Selva a Las Casas, a Manuel Castellanos, líder de un movimiento en favor de los indígenas, quien tuvo aprecio por el trabajo de Mariana y le ofreció ayuda para que pudiera regresar a Yochib (*Ibid:* 62-63). Manuel abogó por ella frente a las autoridades locales del paraje, de modo que no sólo pudo regresar, sino también obtuvo un permiso para vivir por otros tres años más en la casa de Villa Rojas (*Ibid:* 62-63).

Es necesario no olvidar que la intención de Mariana era traducir el Nuevo Testamento al tseltal, con el fin de que los creyentes potenciales pudieran tener en su lengua los textos bíblicos. En este trabajo Martín Tzima fue importante puesto que llegó a ser el ayudante más importante de Mariana Slocum para la labor de traducción, gracias a su diligencia y perseverancia, además, se convirtió en un lazo para la divulgación del nuevo credo al compartir con otros su nueva fe.

¹¹ Cameron Townsend (1896-1982), Nació en California en el seno de una familia de credo presbiteriano, trabajó en la Casa Bíblica de los Ángeles para la distribución de la Biblia en América Latina, sin embargo en 1917 durante su estancia en Guatemala mientras trabajaba con los cakchiqueles, pensó en la necesidad de traducir la Biblia a los idiomas originales, por ello junto a L. L. Legters fundó el Campamento Wycliffe para comenzar la preparación de misioneros y lingüistas, con ello dio inicio una de las organizaciones misioneras en el mundo, la Wycliffe Bible Translators y de su filial Summer Institute of Linguistics, mejor conocido en América Latina como Instituto Lingüístico de Verano.

El ‘encuentro’ de los tseltales de El Corralito con el nuevo credo fue casi fortuito. Pues mientras Mariana se encontraba en el campamento de verano, Martín bajó a la fiesta del pueblo de Abasolo, un poblado cerca de Oxchuc, llevando consigo una vitrola con discos para escuchar el mensaje protestante que ya había sido traducido. Martín puso la vitrola y dejó escuchar una exposición en tseltal, lo cual atrajo la atención de los indígenas que estaban ahí reuniéndose. Sin embargo, el sacerdote de la Iglesia católica interrumpió la actividad y tomando los discos de Martín le dijo: “no pongas ninguna otra grabación con las mentiras de Martín Lutero” (*Ibid.*: 76). Al retirarse el padre, los indígenas le pidieron seguir escuchando, entre ellos sobresalía uno, de nombre Juan Mucha, que se acercó con sumo interés. Preguntó sobre el origen de las traducciones y Martín le contó sobre las misioneras, naciendo el interés de Juan por conocerlas. Ante la petición de volver escuchar el disco, Martín le dijo que ya no lo iba a tocar en ese lugar, ofreciéndose a ir a su casa donde su familia también podía escuchar. Don Elías, el amigo de Martín, cuenta este encuentro del siguiente modo:

Entonces dice [Martín] que agarró su red. Metió una vitrolita pequeñita, de esas que se les daba vuelta, especial que las agencias bíblicas habían producido, unas vitrolitas así chiquitas, sí, con su disquito, lo agarró, lo metió en su red y sus cosas, y se fue al pueblo. Un domingo dice, a la hora que la plazuela de ahí era llena porque vendían y compraban, era día de plazas. Ahí lo colocó, echó cuerda y puso el lado del disco donde había música, donde había un canto, claro que la gente nunca había visto un aparatito de esos. Dice que lo rodearon rápido y él, esperando a ver qué reacción había porque era la primera vez que sucedía eso en ese lugar. Acabó la música y le dio la vuelta, al darle la vuelta ahí viene el mensaje en el idioma, e impactó. Impactó en, creo que eran tres o cuatro hombres borrachos que ahí andaban ahí oyendo. Fueron tres de los *Muchas* me parece. Y ellos dicen: ‘nosotros ya oímos, ahora vente con nosotros, vamos a nuestros ranchos para que escuchen nuestras mujeres y nuestros hijos’ (Entrevista a Don Elías en San Cristóbal de Las Casas, el 24 de septiembre del 2007).

Jeremías, hijo de Juan Mucha cuenta que su papá fue agricultor y elaboraba el trago conocido como *pox*, en ese tiempo tenía cerca de dieciséis años y ya contaba con dos hijos, era mayordomo de la Iglesia católica de Oxchuc dedicándose a limpiar los santos y hacer el aseo. Escuchó del ‘evangelio’ la primera vez por medio de un grupo de trabajadores en su terreno, les preguntó de qué platicaban y le dijeron que “del evangelio de Cristo, pero hay uno que se llama, este, Martín Tzima dicen, que viene en Abasolo en Septiembre a hacer fiesta ahí, si quieres escuchar tiene un disco donde lo toca” (Entrevista a Jeremías en El Corralito, Oxchuc, el 6 de diciembre del 2007).

Juan Mucha siempre había tenido inquietudes sobre las cosas divinas, recuerda que llegaba a visitar la casa de un “curandero” donde tenía imágenes y cruces, él se preguntaba si

realmente ellas tenían vida, o sí había otro dios. Recuerda de un hombre llamado Agustín, dando a entender que era el primer creyente protestante del que Juan se había enterado, sabían que él platicaba de un dios del cielo. Una ocasión se enteró que llegaría a vender en el mercado, así se interesó por conocerlo y platicar con él. Una mañana fue a buscarlo, lo encontró en el *ch'i nich* (mercado). Estaba vendiendo sentado en el suelo con su red, Juan se acercó y lo interrogó preguntando sobre las noticias que divulgaba, sobre lo que enseñaba. Ahí le dijo que no podían platicar en el lugar, así que Juan fue invitado a su casa un día posterior. Días después llegó a su casa y le enseñó acerca de un mensaje, le habló de la historia del *pulemal* (diluvio), lo que le entristeció porque dios podía destruir a la gente que no obedeciera su mandato, esta enseñanza fue mediante imágenes donde veía como el agua llenaba la tierra. Juan pasó todo el día ahí, mostrando interés por lo que escuchó, no así su hermano. Juan pensó que dios enviaría el castigo del diluvio otra vez si no obedecían y se preocupó en gran manera.

Con el acercamiento de Martín Tzima a El Corralito y el interés de Juan Mucha, creció un grupo simpatizante del nuevo credo. Sin embargo, no se concretó hasta que Mariana y Florencia recibieron la invitación de vivir ahí a partir de 1949, saliendo desde San Cristóbal de Las Casas donde vinieron por ellas un grupo de tseltales de El Corralito, haciendo dos días de camino hasta llegar a su nuevo hogar. Don Feliciano, oriundo de Mesbiljá, recuerda que cuando llegaron Mariana y Florencia a la localidad, tuvieron una casita de tabla, sus cosas y comida las trajeron desde San Cristóbal. Cuenta con alegría que las trajo “el Anciano Abelino, allá de San Cristóbal, con burrito, trajeron como unos cinco o seis burritos cargando la comida y las medicinas” (Entrevista a Don Feliciano el 22 octubre del 2007, en Mesbiljá, Oxchuc).

Instaladas en El Corralito, Mariana Slocum empezó con la capacitación bíblica dando inicio con sus reuniones bajo un árbol, tiempo después construyeron su templo con palos y techo de zacate. Por su parte, Florencia comenzó con la labor de la clínica de salud, la cual tuvo más asistencia una vez contando con el grupo Alas de Socorro. Éstos mantenían un vínculo cercano con el ILV cooperando estratégicamente en la ayuda material, trayendo vía aérea distintas medicinas y, en caso de requerirlo, llevar enfermos graves a otros lugares donde pudieran ser atendidos. Don Feliciano recuerda la labor de la clínica, así como los consejos sobre higiene y salud de Florencia:

Curaban las enfermedades, enseñaba de donde viene la enfermedad. Explicó Florencia de dónde viene la enfermedad, viene de comida. [Por eso] tenemos que hacer la letrina y el fogón, lavar bien los trastes, los vasos, hay que barrer la casa, lava tu ropa, y bañarse, pues si no, ahí viene la

enfermedad, si no cortas tu uña, ahí viene la enfermedad, si no haces el fogón. [El fogón] está en el suelo, viene un gallina, viene un, un perrito, ahí se pasó, ahí viene enfermedad. Hay que hacer una baño, ahí te vas a bañar. Antes no los habían, no sabíamos lavar los trastes, ni los vasitos, no teníamos baño, no barríamos la casa, no lavábamos la camisa (Entrevista a Don Feliciano el 22 octubre del 2007, en Mesbiljá, Oxchuc).

La labor médica permitió que muchos tseltales de la región, además del acceso a la salud, abrazaran la nueva fe, pues los servicios proporcionados por el Estado eran limitados y la geografía montañosa hacía el acceso difícil, puesto que no había carretera que comunicara a San Cristóbal por un lado y, a Ocosingo por el otro, ya que la pavimentación de la carretera comenzó hasta finales de 1960. Al verse superada por la cantidad de gente que busca atención médica, Florencia Gerdel capacitó a diversos indígenas para convertirse en paramédicos, los cuales salieron a distintos lugares ofreciendo medicinas y consultas (Esponda, 1986: 269).

Para la formación de la nascente congregación, uno de los elementos institucionales que posibilitó la ayuda del protestantismo en El Corralito fue la Iglesia Nacional Presbiteriana El Divino Redentor ubicada en San Cristóbal de Las Casas. Para 1939, la congregación presbiteriana contaba con un solar para empezar la construcción de lo que posteriormente sería su templo, cuyo nombre quedó como El Divino Redentor, y formalizó su relación con el Presbiterio del Golfo de México (*Ibid.*: 94). Mariana Slocum y Florencia Gerdel tuvieron contacto con la Iglesia y mantuvieron una relación fraternal con el pastor Daniel Aguilar, quien lideró El Divino Redentor de 1948 a 1968 (*Idem*). Mariana, quien continuó el vínculo con la Iglesia, mantenía al tanto al pastor Daniel de lo que pasaba en el nascente grupo de creyentes en El Corralito con el objetivo de que en sus visitas atendiera las ‘necesidades’ de la congregación. De modo que mientras el pastor Daniel atendía los asuntos pastorales como enseñanzas bíblicas, bautismos y visitas entre otras actividades, Mariana se ocupaba en la traducción de la Biblia.

Para 1951 El Corralito contaba con un templo hecho de madera, su consistorio central y diversas directivas en varios parajes aledaños. Esponda también comenta que para 1950 la congregación “estableció relaciones formales con la Iglesia Presbiteriana y desde 1950 quedó bajo el cuidado y la dirección del Presbiterio de Chiapas” (*Ibid.*: 264). Mientras que en Yochib no se formó una comunidad de feligreses que permitiera el crecimiento numérico, en El Corralito se instituyó un grupo fuerte de creyentes protestantes que posibilitó con rapidez la expansión hacia otros lugares de la región. Don Elías señala que esta propagación se debió a la convicción de los primeros convertidos:

Después de que este muchacho Martín se convirtió, ya salían [a predicar], porque él, cuando no tenía más aquel hacer agarraba sus folletos en tseltal, ya todo traducido en el idioma, y se iba, a regar la palabra de dios, y aprendieron ahí los primeros convertidos (Entrevista a Don Elías en San Cristóbal de Las Casas, el 24 de septiembre del 2007).

Mientras las misioneras daban las instrucciones, los tseltales de la localidad fueron propagando su nuevo credo, muchas veces compartiendo su fe a sus familiares en otros lugares. Don Feliciano cuenta su encuentro con la nueva religión, pues cuando era muchacho se enteró que habían llegado los protestantes a El Corralito, entonces junto con su hermano fue al paraje aldeaño para conocer de cerca la noticia. Sin embargo, su salida de casa no fue desapercibida, pues su papá notó la ausencia. Él recuerda que:

Vino mi hermano a la casa, [y me dijo] ‘vamos a creer en dios, allá en Corralito¹² mañana’. Salí huyendo con mi hermano. Cuando llegó en la tarde, dice pues mi papá, que ya murió, ‘dónde fuiste’, [le contesté] ‘fui en Corralito, un religión llegó ahí’, [me dijo] ‘qué religión, porque tenemos dios aquí, el dios es el de santo, no hay dios allá, son diablo, son *pucuj*’ (Entrevista a Don Feliciano el 22 octubre del 2007, en Mesbiljá, Oxchuc).

La conversión de su familia ocurrió cuando Juan Mucha llegó a su casa, visitó a su papá llevando consigo una pequeña vitrola, y lo convenció al cantar un pequeño coro que, con melodía suave, Don Feliciano canta: “*bayuc ay winiquetic, ora se'an ya calbeytic [...] se'op dios ta scuenta'ic*”,¹³ y enseguida Juan Mucha puso la vitrola, de modo que al terminar “dice papá, bueno, vamos para otro domingo, pues le gustó a mi papá”, llegando al domingo siguiente con toda la familia y recordando que ya había un templo hecho de zacate.

En este momento el presbiterianismo se adoptó en una localidad tseltal,¹⁴ convirtiéndose en una Iglesia matriz en la región, difundiéndose, según Esponda, hasta Abasolo, Pach'tontija y Ya'al Uq'uil, en el municipio de Oxchuc, y mediante la labor médica hacia El Triunfo, Chapayal, Ramón F. Balboa, San Quintín, Agua Zarca, Laguna Sibal, Santo Domingo, Plan de Ayutla, Lacanhá, Velazco Suárez, Tenango, Cancuc, Tenejapa, Yochib, Pacbilná, Naranja Seca y Tialquil (Esponda, 1986: 264: 266-267, 269). Cuenta Don Feliciano

¹² El nombre oficial de la localidad es El Corralito, sin embargo los habitantes comúnmente sólo lo nombran como Corralito.

¹³ Donde quiera que haya hombres, tan pronto hay que predicarles.

¹⁴ No obstante, la incursión de un nuevo credo a una localidad ‘tradicionalmente católica’ desencadenó una serie de problemas entre los protestantes y los católicos, principalmente de la cabecera municipal. La llegada del protestantismo a la zona tseltal de Oxchuc acarreo complejos problemas religiosos, no fue un proceso pacífico. Esponda narra algunas situaciones ‘adversas’ que atravesaron los nuevos creyentes (Esponda, 1986: 261-266). Henning Silverts también destacó los problemas socioreligiosos entre los distintos liderazgos a raíz de la conversión al protestantismo de la localidad de El Corralito (Henning, 1969: 178-184). Y Mariana Slocum por su parte también subrayó en sus memorias la ‘persecución’ suscitada a raíz del cambio de adscripción religiosa de la localidad (Slocum, 1988: 119-129).

que los Ancianos de la iglesia caminaban para compartir su nueva religión, yendo por diversos lugares de la región.

Finalmente se completó la traducción del Nuevo Testamento al tseltal en 1956. En agosto se hizo la dedicatoria y un año después Mariana y Florencia regresaron a Bachajón para completar la traducción del Nuevo Testamento. Don Feliciano recuerda las palabras de Mariana antes de retirarse:

‘Me voy, se quedan ustedes como miembros de la iglesia, si no le creen en dios es problema de ustedes. Yo ya pasé aquí, ya di la biblia en su mano, ya se explicó. Voy hacer otro trabajo, [tengo] compromiso allá en Bazibiltic, después voy a un compromiso a Colombia. Pero no lo voy a regresar, me voy directo a Estados Unidos’. Eso dijo Mariana con Florencia (Entrevista a Don Feliciano el 22 octubre del 2007, en Mesbiljá, Oxchuc).

Para 1963, ya se habían completado las traducciones del Nuevo Testamento en dos variantes del tseltal. En 1964 Mariana y Florencia salieron rumbo a Colombia para realizar una traducción más en lengua paez, quedándose allí hasta 1985, año en el que retornaron a El Corralito trayendo un pastor para presentarlo con los creyentes tseltales. A partir de esa fecha y hasta el momento la Iglesia Nacional Presbiteriana se fue consolidando, pero también los problemas internos y las divisiones lograron establecer congregaciones en muchas partes de la región.

2.2.2 Estructura

Ahora, para explicar cómo se estructura la Iglesia Nacional Presbiteriana, partiremos de un nivel local a uno nacional. Hay que mencionar que la conformación básica de la Iglesia Presbiteriana es la Misión, Congregación e Iglesia¹⁵ La idea es mostrar como se inserta la Sociedad de Esfuerzo Cristiano en la estructura eclesial.

FORMACIÓN ECLESIAL

CARACTERÍSTICAS

Misión

Se conforma cuando se juntan varias familias, llegando a congregarse cerca de 20 personas sin contar niños
Su dirección está a cargo de una mesa directiva conformada por un presidente, un secretario y un tesorero.

Congregacion

El número de asistentes tiene que aumentar, aproximadamente a 50 personas.

¹⁵ Constitución General de la Iglesia Nacional .Presbiteriana de México: Artículo 127.

El liderazgo es igual que en la Misión, pero en ocasiones se puede solicitar a la Iglesia de la cual dependen la elección de Ancianos de iglesia y diconos en sustitución de la mesa directiva. .

La congregación que pretende pasar al rango de Iglesia, tiene que exponer el deseo a la Iglesia y al Presbiterio.

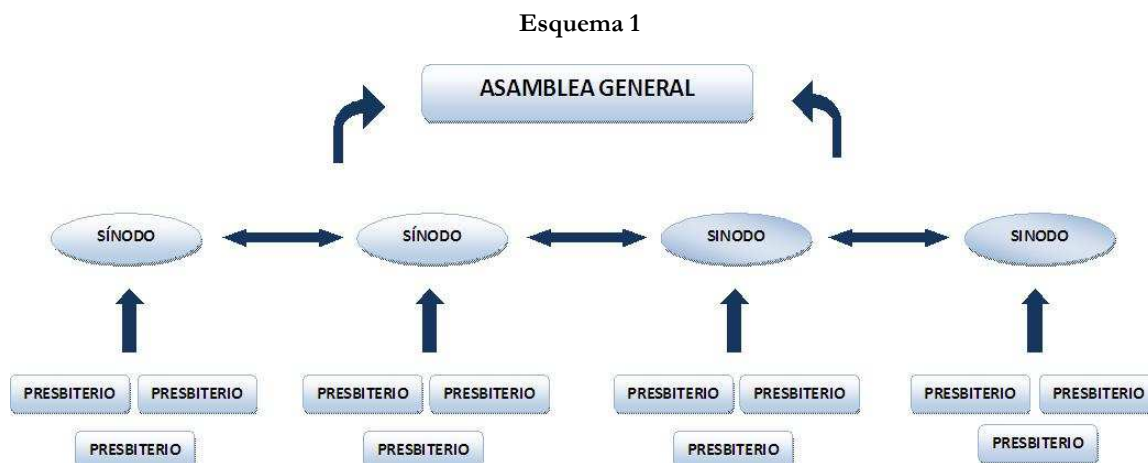
La Iglesia y el Presbiterio conforman una comitiva para conocer si la Congregación tiene las características necesarias para elevarse al rango de Iglesia, se da un plazo para buscar un pastor. .

Iglesia

La Iglesia se conforma cuando se reúnen 100 personas.

Se adquieren responsabilidades entre la que destaca la solvencia económica.

Consecuentemente la Misión puede subir de categoría y convertirse en Congregación, ésta a su vez puede convertirse en Iglesia, ello, dentro del nivel local. Un segundo eje en la forma de estructurarse a nivel nacional lo representan los Presbiterios, Sínodos y, por último, la Asamblea General (Esquema 1).



Fuente: Elaboración personal

Sólo hace falta mencionar que una determinada cantidad de Iglesias integra un Presbiterio y que, a su vez, un conjunto de ellos constituyen un Síndodo, que en conjunto, constituyen la Asamblea General, que en México se conforma con un total de 63 Presbiterios organizados, distribuidos en 13 Sínodos conformando la Asamblea General.¹⁶ Como vemos, la Iglesia Nacional Presbiteriana de México tiene un campo amplio y muy estructurado.

En esta estructura, muchas de las decisiones se pueden tomar en orden jerárquico. Entender esto nos ayuda a comprender en qué estructura eclesial se adscriben los jóvenes, pues

¹⁶ <http://www.presbiterianosasambleageneral.org>. Consultada el 10 de Enero 2008. Véase anexo no.3.

desde pequeños han sido insertados en una dinámica de integración y socialización con una institución reguladora, y por ende están expuestos a repetir los mismos esquemas de corporación a los cuales están acostumbrados, pero también, a pesar de que permanecen dentro de ella, tienen prácticas que sobrepasan lo establecido.

En lo que respecta al nivel local en donde está nuestro interés de estudio, hay que mencionar que juntamente con los Presbiterios “Antoquía de Chiapas”, “Centro Norte de Chiapas”, “De la Costa de Chiapas”, “Camino de Santidad”, “Dios es Amor”, “Peniel del Mariscal de Chiapas” y “Tzotzil de Chiapas” se encuentra el Presbiterio Tzeltal de Chiapas.¹⁷ Todos juntos constituyen el Sínodo de Chiapas. La Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota, de El Corralito, forma parte del Presbiterio Tseltal de Chiapas, el cual se constituye por cuarenta Iglesias dispersas en diferentes localidades, siendo una de ellas Gólgota en la localidad de El Corralito. Otras iglesias más se encuentran dispersas: en el municipio de Oxchuc, “Sinaí”; en Mesbiljá, “Río Jordán”; en Calvario, “El Divino Redentor”; en Paxtontijá, “Belén” y, en Tzonteljalá, “Jerusalén”. En la zona Selva: en Balboa, “Galilea”; además de otras localidades como La Zarca, San Quintín, Benito Juárez, y Luis Espinoza. En la cabecera municipal de Ocosingo, “Peniel”. Y en otros municipios de Los Altos como Tenejapa. Además, Gólgota como Iglesia central tiene bajo su jurisdicción diversas Congregaciones y Misiones, algunas de las cuales son: “Jerusalén” en Oxchuc, “Monte Sión” en Tzay, “Berea” en Sacbatul, “Macedonia” en Frontera, “Mesías” en Rosario, “Agua Viva” en Mesbiljá, “Nuevo Paraíso” en Ocosingo, “Bethel” en Puiljá, “Monte Sión” en Chilón, Misión Santa Julia y en Lelenchij.

2.2.3 Liderazgo

A nivel nacional, la Iglesia Nacional Presbiteriana de México tiene cuatro niveles de liderazgo: el Consistorio, el Presbiterio, el Sínodo y la Asamblea General. Los últimos tres no sólo constituyen la forma en que se estructura la Iglesia Presbiteriana, sino también representan un grupo de creyentes, en su mayoría pastores de Iglesia, quienes toman decisiones que conciernen a la institución religiosa.

¹⁷ <http://www.presbiterianosasambleageneral.org>. Consultada el 10 de Enero 2008.

En México, las Iglesias Presbiterianas, por lo menos las adheridas a la Nacional Presbiteriana,¹⁸ tienen una estructura similar. Su liderazgo principal recae en el pastor, los Ancianos y, en menor grado, los diáconos. En la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota, de El Corralito, es el pastor quien toma las decisiones más importantes, además de dar la última resolución a un determinado asunto. Él lidera la Iglesia junto con los Ancianos y la junta de diáconos, cuyas funciones son:

MINISTERIO

FUNCIONES

Pastor

Predicación.
Administración de los sacramentos.
Presidir las reuniones, y en caso de tomar una decisión importante es quien tiene la última palabra.
Visitar y atender a las distintas congregaciones y misiones de la Iglesia central.

Ancianos

Acompañar en el liderazgo al pastor.
Apoyar al pastor en sus trabajos ministeriales.
Elaborar y dirigir el orden de culto dominical.
Turnarse la predicación cuando el pastor se encuentra visitando otras congregaciones.
Participar en la reunión de Consistorio con voz y voto.
Visitar el campo de la Iglesia.

Diáconos

Encargados de la administración de los bienes materiales de la Iglesia.

El pastor y los Ancianos constituyen el cuerpo eclesíastico principal, de ellos dependen las decisiones tomadas para algún cambio en la Iglesia. Por ello es que al momento de encontrar disidencias institucionales ellos son los que toman cartas en el asunto, pues son los encargados de regular las prácticas institucionales. Por eso, es que aproximadamente cada dos meses, realizan una junta en donde se dan cita los líderes de la Iglesia, Congregaciones y Misiones, quienes junto con el pastor planean, discuten y organizan diversos temas relacionados con la Iglesia, denominando a esta asamblea: Reunión de Consistorio o, simplemente Consistorio. En

¹⁸ Dentro del movimiento presbiteriano en México, la Nacional Presbiteriana no es la única, también están registradas ante la Secretaría de Gobernación otras expresiones como la Nacional Presbiteriana Conservadora de México, Presbiteriana Renovada en la República Mexicana, Presbiteriana Independiente de México, Presbiteriana Coreana en México, Presbiteriana Asociada Reformada de México, entre otras más. http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/listado_ARs_2008-04_6869.pdf. Consultada el 10 de Enero del 2008.

este espacio se atienden las peticiones del presbiterio, así como de los miembros, o bien atienden un problema en particular.

2.2.4 Organizaciones internas

La Iglesia Nacional Presbiteriana reconoce en su seno tres organizaciones principales: la Escuela de Formación Cristiana o Escuela Dominical; las Sociedades Femeniles; y las Sociedades de Esfuerzo Cristiano, infantiles, intermedias o juveniles. Según su Constitución, el objetivo es: “Capacitar a sus miembros para un discipulado maduro y efectivo y una evangelización activa y dinámica, para ser útiles en la vida de la Iglesia y servir a Cristo en la proclamación de la Palabra, servicio y testimonio a la comunidad en que viven”.¹⁹ En términos funcionales, buscan la socialización como medio de reproducción del grupo religioso, en donde cada organización tiene las funciones que menciono a continuación:

ORGANIZACIÓN	FUNCIONES
Escuela de Formación Cristiana o Escuela Dominical	Crear, respaldar, fortalecer y aplicar el programa educativo de la Iglesia. Seleccionar y capacitar a maestros para la labor de docencia. Crear materiales auxiliares de enseñanza. Organizar cursos e institutos que actualicen a los maestros en los avances de la educación cristiana, la teología de la Iglesia y los métodos didácticos actuales.
Sociedad Femenil	Atender en lo espiritual, material, intelectual y moral de las mujeres.
Sociedades de Esfuerzo Cristiano	Atender las necesidades materiales, espirituales, intelectuales y morales de sus miembros. Guiarlos y fortalecerlos en su vida cristiana. Testificar del Evangelio en la comunidad en medio de la cual viven. Ser responsables socialmente, como creyentes así como civiles.

Hay que mencionar que estas tres organizaciones internas no tienen un papel protagónico en el liderazgo eclesial, sólo fungen como estructuras que aglutinan creyentes para una determinada función dentro de la estructura eclesial. Sin embargo, hay que enfatizar que dentro de la Iglesia Gólgota, y en muchas otras de la zona tselta, sólo la Sociedad de Esfuerzo Cristiano

¹⁹ Constitución General de la I.N.P. de México: Artículo no.82.

está presente desde años recientes, de modo que es visible la carencia de las demás organizaciones que constituyen las Iglesias Presbiterianas.

En Gólgota, la “Escuela Dominical”, es muy discontinua, pues durante el periodo del trabajo de campo, sólo una vez se llevó a cabo una vez, la falta de continuidad, según indican, se debe a que al término del culto dominical los líderes eclesiales se reúnen para deliberar algún tema. Para nuestro análisis, la Escuela Dominical representa un espacio que socializa la práctica eclesial, además que reproduce el ‘deber ser’ del cristiano, enfatizando en los valores y normas a seguir. Allí, se mediatizan los discursos que impone desde una manera hegemónica e institucional sobre los creyentes.

No sólo en El Corralito, sino que también en otras localidades en donde el presbiterianismo ha sido aceptado, las mujeres quedan fuera de un papel protagónico en ciertas prácticas culticas. El hecho de que no puedan tener algún cargo ministerial en la Iglesia (ser pastoras, Ancianos o diáconos), el que no ejerzan la predicación y el que se les niegue subir al púlpito en algunos templos, son ejemplos de la situación de las mujeres dentro del presbiterianismo indígena,²⁰ quedando en papeles secundarios dentro de los liderazgos eclesiales. Sin pretender abundar en un debate de género, es claro que los roles, entre hombres y mujeres, están bien establecidos dentro de la institución religiosa. Por el motivo expuesto, en Gólgota hasta la fecha no existe la ‘Sociedad Femenil’ y, por ende, ninguna organización que busque agrupar y socializar cristianamente a las mujeres que son parte importante y mayoritaria de la feligresía.

Por otro lado, se encuentra la Sociedad de Esfuerzo Cristiano que sin tener un papel protagónico en el liderazgo de la Iglesia, se reconoce como una organización que forma parte de ella. En Gólgota, su creación es reciente, no así en otros lugares de México, puesto que su génesis nos lleva hasta finales del siglo XIX. No obstante, a pesar de que es claramente una organización integrada a la estructura eclesial, hay prácticas novedosas que están surgiendo dentro de ella para el presbiterianismo indígena, ello a la par de múltiples cambios sociales en los cuales participan. Hay nuevas experiencias por las que los jóvenes están transitando,

²⁰ Dentro de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México el tema de la ordenación de las mujeres para ministerios eclesiásticos ha sido una búsqueda desde años atrás, sin embargo el liderazgo nacional ha negado la propuesta. En los primeros meses del año 2000 se llevó a cabo en la Ciudad de México un Concilio Teológico para tratar el tema, la resolución definitiva sucedió el 2 de febrero con un fallo negativo a la ordenación femenina.

generando así potenciales cambios en la forma de pensar y experimentar la religión, y convirtiéndose en lo que denominamos una divergencia. Eso lo veremos más adelante.

Otros pequeños grupos dentro de la Iglesia Gólgota de los cuales podemos hacer mención, son los conjuntos musicales y los coros que donde los creyentes participan sin motivo de lucro. Por ejemplo, dentro de la liturgia dominical siempre se da un espacio de intervención para alguno de ellos, tocando por lo regular ritmos norteños, cumbias o boleros. En algunas ocasiones son invitados para otras actividades, ya sea en una congregación o misión o algún aniversario especial, o bien en actividades sociales como los cumpleaños.

Estas organizaciones son parte de la Iglesia; sin embargo, como vemos, la expresión indígena del presbiterianismo mexicano tiene formas que no necesariamente obedecen a las definidas por las concensadas nacionalmente. En Gólgota los espacios son reducidos, a pesar de ello, los jóvenes han logrado, bajo las circunstancias donde el liderazgo pertenece exclusivamente a los adultos, hacerse de un espacio de socialización para expresar su relación con el credo en el que nacieron.

Notas finales

Este capítulo se organizó de lo general a lo particular. Primeramente planteando el Protestantismo como objeto de estudio y algunos ejemplos de cómo se ha abordado antropológicamente dentro del territorio chiapaneco, que ha transitado desde la mirada acusadora hasta el énfasis en nuevos problemas con sus propias metodologías de trabajo. Presentamos sólo las investigaciones que centran su atención en las iglesias presbiterianas, esto debido a que existe una gran variedad de expresiones protestantes en Chiapas y estudios de ellas, pero, para los fines de este trabajo, se buscó constatar únicamente la ausencia de los estudios sobre jóvenes en ellas.

La segunda parte del capítulo se enfocó en un aspecto específico, al abordar la Iglesia Nacional Presbiteriana de El Corralito en cuatro elementos importantes, primero en su formación, donde es importante acentuar la manera en cómo el protestantismo se establece en una región tseltal y tradicionalmente católica. En este sentido, hay que destacar que por mucho tiempo se pensó en los factores externos, como si el cambio de adscripción religiosa fuera un plan orquestado desde afuera, sin embargo, la experiencia en El Corralito muestra cómo el

protestantismo llegó de una manera fortuita, es decir, no hubo planes ni estrategias de agentes externos, sólo, como expresa Martínez, “el involucramiento de quienes pasan de una identidad tradicional a una nueva identidad elegida” (Martínez, 2004: 84).

En segundo lugar, se examinó su configuración, de modo que vemos que los jóvenes están frente a una institución que rebasa lo inmediato y lo local, pero que también impone patrones que no necesariamente se siguen en los espacios más pequeños. Asimismo, se analizó el liderazgo, en el que el cuerpo consistorial, representado por el pastor, los Ancianos y, en menor medida, los diáconos, establece las normas y conductas a seguir, siendo los guardianes y representantes religiosos que toman las decisiones. Y por último, se hizo énfasis en las organizaciones internas, ello nos permite entender en qué lugar se sitúa el Esfuerzo Cristiano dentro de la institución, y así ver cómo dentro de un espacio integrado surgen prácticas que empiezan a cuestionar lo establecido, lo que tiene que ver con la manera de organización que implanta la forma de hacer las cosas bajo los esquemas adultos.

Como se mencionó al principio, si bien dentro de los estudios antropológicos el protestantismo no es novedad, hacen falta miradas que centren su lugar en los actores emergentes y con ello exponer, con base en un trabajo de campo, nuevas propuestas para abordar el fenómeno religioso. Por ello, se ha apostado por trabajar con actores sociales que pocas veces se han tomado en consideración, y que dentro de las localidades de habla indígena, están siendo sujetos novedosos al dar un giro generacional: los jóvenes, que como parte de la estructura de la Iglesia, participan en la institución mediante un grupo denominado Sociedad de Esfuerzo Cristiano, pero que son parte de un cúmulo de relaciones al interior y exterior de la Iglesia. En el interior, surgen con nuevas propuestas, en lo exterior, su juventud se ha construido por múltiples relaciones donde interactúan cotidianamente. En ambos casos, generan prácticas que divergen de lo establecido por el consenso social.



CAPÍTULO 3

LOS JÓVENES Y EL PRESBITERIANISMO

En estudio de los jóvenes y su relación con temas religiosos en México es imprescindible, pues centra su atención en sujetos sociales poco atendidos por las ciencias sociales, que han privilegiado a los actores sin importarles los rangos de edad. En los sectores rurales, como El Corralito, Yanko González ha anotado que este sólo se objetaba como “un ámbito exclusivamente ‘agrícola’ y con un solo actor protagónico: el campesino, hombre y adulto” (González, 2004: 12), excluyendo otros intereses que ahora se proponen abordar. El CIESAS también se ha involucrado al exponer, en varias tesis esta problemática, aunque no necesariamente en temas religiosos.²¹

Pocos son los trabajos que han enfocado su mirada en los jóvenes y su vinculación con la religión y, como en este caso con las expresiones protestantes. Algunos de ellos han sido de iglesias de carácter pentecostal, donde los espacios para jóvenes son más laxos al tratar de generar una práctica religiosa que no sea tan institucional, en contraposición a las expresiones históricas que cuentan con una organización muy estructurada, como ya hemos visto. A ello hay que agregar que las investigaciones se han realizado en ciudades y no en localidades rurales, que son los lugares en donde los jóvenes están visibilizándose y abriendo una brecha generacional con respecto a sus antecesores correligionarios.

Nuestro fin es analizar la correspondencia que existe entre los jóvenes tseltales con una de las expresiones cristianas más arraigadas en el estado de Chiapas como lo es el presbiterianismo, y de este modo, enfatizar cómo dentro de esta iglesia un grupo juvenil integrado está generando prácticas que divergen de lo establecido. Esta correlación ha sido reciente a partir de la creación de un espacio para jóvenes al interior de las iglesias, que anteriormente no existía por lo menos en la zona de Los Altos, llamado Sociedad de Esfuerzo Cristiano. Al existir este grupo en medio de un campo social complejo y actual, la nueva generación de jóvenes propone variadas maneras de experimentar su credo, creando con ello

²¹ Morin Villatoro, 2001; Cruz Salazar, 2003, 2006; Cobos López, 2004; Godínez Vázquez, 2005; Hernández Romero, 2005; Vázquez Mendoza, 2005 y, Martínez Lozano, 2007.

una nueva relación con la iglesia, prácticas diferentes, así como cuestionamientos y tensiones con la autoridad eclesial.

El presente capítulo se compone de dos partes. En la primera se busca comprender, con base en otras investigaciones, la forma en la que los jóvenes se relacionan con la institución religiosa a la cual se integran, específicamente con los credos no católicos, para ello se hará una revisión breve de algunas investigaciones que reflejen el problema. La segunda parte aterriza en el grupo juvenil con el cual se trabajó para la investigación, respondiendo a las siguientes preguntas, ¿de qué modo se estructura el Esfuerzo Cristiano?, ¿de qué manera surge dentro del Presbiterio Tseltal de Chiapas? y ¿cuál ha sido su relación con la institución religiosa desde su formación?, así como un acercamiento a las problemáticas y conflictos que han atravesado sus jóvenes y líderes, desde que se apropiaron del proyecto.

3.1. Juventud y protestantismo

Los estudios que abordan temáticamente juventud y religión han privilegiado la expresión católica del credo cristiano.²² Esto ya ha sido señalado en otra tesis (Vázquez Mendoza, 2005: 24-29) por lo cual omitiré la discusión. En la antropología social el estudio de la religión es ‘clásico’ y los jóvenes representan un punto nodal en el análisis de la transmisión religiosa (Abobou, 2005). Actualmente en los espacios, tanto urbanos como rurales, el sujeto joven tiene profundos contrastes con respecto a generaciones pasadas, tiene nuevas expectativas. De tal modo que el estudio de la religión en México no puede omitirlos ya que se han vuelto protagonistas y de ahí el reciente y hasta ahora poco trabajado interés por el estudio de los jóvenes protestantes, evangélicos o pentecostales. Para el fin de esta tesis es oportuno mostrar algunos ejemplos que generen una discusión y que permitan comprender cómo se relaciona a los jóvenes con la religión, específicamente con los credos protestantes.

El antropólogo Carlos Garma, a raíz de su interés por los pentecostales capitalinos, dedica atención a este tipo de problemas. Para él es claro que el escenario religioso se encuentra en constante cambio y para aprehenderlo conceptualmente habla de “movilidades religiosas”, término con el que designa el cambio de adscripción religiosa. Con ello no demerita

²² Como ejemplo Enrique Luengo (1993), quién parte de un conjunto de hipótesis destacando una tendencia decreciente cualitativa y cuantitativamente en la pertenencia institucional a la Iglesia Católica explicada por un desencanto hacia las Iglesias históricas, lo cual trae como consecuencia una juventud carente de sentido existencial y que avanza, junto con la sociedad, a una cultura del nihilismo y hedonismo.

el concepto de conversión, más bien, lo que propone es entenderla en distintos modelos, siendo uno de ellos lo que denomina como movilidad religiosa. Para Garma, su utilidad radica en que puede ser un término abierto “[...] en el cual cabe tanto la conversión clásica, como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo” (Garma, 2000: 140). Para él, la movilidad religiosa es considerada como “una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado por un individuo que parte de un contacto intenso con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir cuando menos por un tiempo” (*Ibid.*: 141). La idea de movilidad religiosa permite entender a la religión en un devenir a través de las nuevas relaciones de los actores con ella. De ello que encuentre a la “apostasía” como parte de la movilidad religiosa, la cual hipotéticamente surge o corresponde a las generaciones que nacieron dentro de la institución eclesiástica, y que por lo tanto no han experimentado una conversión, sino que fueron socializados dentro de una comunidad de creyentes. Al trazar propuestas metodológicas este autor considera que los creyentes pentecostales que no han tenido más que una sola religión, las segundas y terceras generaciones, se encuentran entre dos opciones: mantenerse o abandonar sus instituciones (*Ibid.*: 163).

Un problema importante para los protestantes y pentecostales [...] es la situación de los miembros de segunda y tercera generación. Los hijos e hijas de los conversos no siempre expresan el entusiasmo de sus padres hacia la religión escogida; con frecuencia ven los errores en la fe y la institución religiosa desde un ángulo diferente. No es raro que los miembros de segunda y tercera generación abandonen su Iglesia completamente. Algunos dejan toda afiliación religiosa y son atraídos por los caminos de ‘mundo material’ (Garma, 2005: 32).

Tal idea la desarrolla en el artículo “Hijo de pastor lo peor” (Garma, 2007). En donde plantea la disidencia y apostasía que existe en segundas generaciones de las instituciones religiosas protestantes, específicamente en los miembros jóvenes.

Son individuos que han sido socializados en la institución religiosa, la cual se ha afanado en su adoctrinamiento. En su infancia fueron a la escuela dominical, asistieron a los servicios religiosos con sus padres, algunos pudieron manifestar los dones del Espíritu Santo. Los hijos e hijas de los pastores y predicadores a menudo ocupan posiciones de importancia en los ministerios musicales y de la juventud en sus congregaciones. Precisamente, los miembros de la congregación esperan que cuando lleguen a la vida adulta éstos ocupen los cargos más importantes. Muchas iglesias pentecostales prefieren abiertamente que sus jóvenes pastores pertenezcan a las familias de miembros conversos. Aun así, muchos individuos de segunda generación se vuelven apóstatas o se separan de la religión de sus padres (*Ibid.*: 282).

Por tal razón, los individuos pertenecientes a las generaciones posteriores de conversos, tienen que tomar una decisión: permanecer en sus instituciones y crecer dentro de ellas, o alejarse. Sin

embargo, Garma plantea que existe una diferencia entre los hijos de los miembros y los hijos de los pastores, ya que en los últimos se desarrolla más la desafiación, pues los padres, al cuidar más los valores que predicán, exigen a sus hijos que los cumplan, pero no siempre sucede así. En el trabajo de campo nos percatamos de ello, pues quienes tienen menos participación en el grupo juvenil del Esfuerzo Cristiano son los hijos de los líderes de la iglesia. Inclusive, algunos muchachos que asisten con regularidad a la Sociedad no consideran adecuada su conducta, pues en varias ocasiones comentaron que éstos toman cerveza, fuman, tienen pareja, etcétera, lo que consideran como imágenes negativas de un creyente. Al respecto dice Garma:

Entre los creyentes de segunda y tercera generación la relación con el mundo y con la iglesia debe ser distinta de la de sus padres, irónicamente a causa de los esfuerzos de éstos por convertirse. Las experiencias religiosas de quienes han nacido dentro de hogares de miembros regulares de una congregación ostentan ciertas características distintas de las experiencias vitales relacionadas directamente al catolicismo romano, ya sea de observancia institucional o de prácticas religiosas populares. Sus padres conversos experimentaron estos diversos aspectos sociales, si bien finalmente los rechazaron al cambiar de religión. La identidad de pertenecer a una minoría religiosa se afecta, ciertamente, si esta afiliación no es el resultado de una decisión personal (*Ibid.*: 286).

A partir de ello desarrolla sus tipologías, en las que plantea el tipo de decisión que pueden tomar estas generaciones. La primera opción es la ‘permanencia y consolidación en sus estructuras religiosas’, donde de manera voluntaria se decide comprometerse más que sus padres con la institución. La segunda opción es la ‘movilidad religiosa’, mediante el cambio de los conversos a otra iglesia por motivos diversos. Y por último la ‘pérdida de la afiliación religiosa’, donde los individuos que fueron previamente socializados deciden alejarse de su iglesia, ante lo cual no hay una sola explicación, como dice Garma es “útil considerar la incidencia de otros factores no relacionados totalmente con la institución religiosa” (*Ibid.*: 290).

Con la tipología elaborada, el autor concluye que hay que prestar atención a los estudios que enfoquen este tipo de cambios o movimientos que ponen su atención en lo religioso, planteando que los individuos no son estáticos sino que se desenvuelven en un contexto que los afecta:

En Latinoamérica, el cambio religioso se ha dado en el contexto de una crisis económica y social persistente y prolongada, con una fuerte migración rural urbana e internacional. Se debe considerar la influencia general de estos factores y preguntar si los cambios religiosos de la segunda y tercera generación persisten en el tiempo, así como estar atentos para reconocer transformaciones subsecuentes que puedan afectar el campo religioso en su conjunto. La pérdida de miembros de los grupos religiosos nos puede mostrar mucho acerca de cómo la sociedad

misma se transforma a través con los cambios que tienen estas minorías, y cómo influirán en las generaciones venideras (*Ibid.*: 292-293).

Hay que tomar en cuenta que las investigaciones de Garma se realizan en una zona urbana, con esto no quiero hacer una separación tajante entre lo urbano y lo rural, sino sólo sumar un elemento más al análisis. Hay que apuntar también que Garma estudia al pentecostalismo, por lo que vale la pena preguntarse si es que la nominalidad protestante influye para la movilidad a una u otra denominación, si es así ¿qué papel juega la estructura y forma de organizarse de una iglesia? Por último, el aporte de Garma para la investigación es la observación que hace de la cuestión religiosa en la modernidad, al centrar su atención en actores pertenecientes a las instituciones eclesiales, especialmente en las segundas y terceras generaciones, sujetos que no eligieron la religión que profesan, sino que fueron socializados en ella, no descubrieron lo divino como hicieron sus abuelos y padres.

Por otro lado, Felipe Vázquez, presta atención al grupo neopentecostal Amistad Cristiana radicado en la ciudad de Xalapa, mostrando cómo se expresa cierta movilidad de creyentes protestantes hacia grupos de línea neopentecostal, específicamente a una agrupación que evita el ‘denominacionalismo’ y, particularmente, al sector joven. Por ello analiza cómo se da la transición de una institución a otra, dando cuenta de la importancia de las redes de amistad y compañerismo que proporcionaron un canal útil para los creyentes, de este modo los adherentes al grupo juvenil Amistad Cristiana “se dieron a la tarea de invitar a jóvenes de las iglesias protestantes (principalmente la presbiteriana y la metodista) y a jóvenes católicos de la Renovación Carismática, a estudiar la Biblia y a convivir fuera de sus congregaciones” (Vázquez Palacios, 2000: 318). Aprovechando sus antiguas experiencias eclesiales pudieron hacer de Amistad Cristiana un grupo novedoso para la sociedad xalapeña. De este modo, comenta el autor que:

Al principio formaron una especie de pequeño club denominacional, cuasiecuménico, que ofrecía a sus integrantes una nueva forma de relación social y nuevas experiencias espirituales, en especial, a los jóvenes que ocupaban o habían desempeñado cargos claves al interior de sus organizaciones religiosas y que en ese momento se encontraban relegados, desocupados o subempleados en ellas (*Ibid.*: 318).

Por ello, explica que el crecimiento del grupo Amistad Cristiana se debe en gran medida a las redes personales que ya tenían los jóvenes en sus respectivas iglesias. Reconstruyendo el proceso, Vázquez dedica atención a los espacios que las iglesias históricas otorgaron a estos grupos, de tal modo que los miembros de Amistad Cristiana pudieron dar a conocer su

proyecto, aunque también hace mención de las dificultades para encontrar espacios de difusión, pues también se desarrolló una campaña de desprestigio al grupo Amistad Cristiana en las Iglesias de corte histórico, lo que provocó una ruptura, al parecer del autor, generacional (*Ibid.*: 319-320), pues los jóvenes buscaban espacios que no fueron dados en sus iglesias tradicionales, trayendo como resultado que los miembros que salieron de sus congregaciones se convirtieron en una red por la cual la influencia de Amistad llegó a más creyentes:

Aunque dejaron de asistir a los cultos, los exfeligreses mantenían sus redes de amistad con los miembros activos de estas iglesias; sabían muy bien quiénes necesitaban ayuda y apoyo espiritual, conocían las divergencias, o bien, recordaban a los que habían sido descuidados por los pastores. En fin, como exintegrantes de esas iglesias, tenían un conocimiento profundo de la red de relaciones, de las debilidades y compromisos no sólo de las instituciones eclesiales, sino de cada uno de los congregantes (*Ibid.*: 320).

Como vemos, las redes personales juegan un papel importante, pues aunque se deje de asistir a una iglesia, las relaciones entre los jóvenes traspasan los muros de la institución, y es a partir de estos espacios por donde se genera un tipo de movilidad como la plantea Garma. Pero también, Amistad Cristiana fungió como un espacio que ofrecía un nuevo tipo de relación creyente-iglesia, en el cual el elemento socializador es central, ya que su propuesta atrajo a sujetos, principalmente jóvenes, mediante nuevas formas de trabajo eclesial del que carecían en sus iglesias:

El hecho de que Amistad A. C. atraiga especialmente a estudiantes de secundaria, preparatoria y universidad, a profesionistas, hombres de negocios y ejecutivos; el que se organicen retiros, se impartan clases de inglés, se tengan reuniones con mujeres, varones y matrimonios; el que se preparen afanosamente las alabanzas, se presente de manera formal a los acomodadores y la hermosura de las edecanes, el que se reduzca el tiempo de permanencia en las reuniones, el no imponer obligaciones, normas y rituales, hace que la gente se sienta a gusto (*Ibid.*: 328).

El trabajo de Felipe Vázquez permite llenar ciertos huecos que Garma deja en el camino; primero, prestando atención a las redes e intereses creados a través de los cuales los creyentes participan. Segundo, la transición de los jóvenes pertenecientes de una denominación a otra con más oportunidades y espacios, y no necesariamente la apostasía como un camino radical. Y tercero, la afinidad de los jóvenes con un movimiento que no se muestra como iglesia, sino como agrupación civil que evita la institucionalidad y que ofrece prácticas cúllicas novedosas.

En Chiapas, el trabajo de Lucía Vázquez (2005) abre un referente importante al hablar de la relación de los jóvenes con la religión, en este caso del neopentecostalismo.²³ Bajo la

²³ Se puede leer el artículo que sintetiza parte de la tesis (Vázquez Mendoza, 2007).

propuesta de Berger y Luckman (1995) de la resocialización muestra cómo existe una desavenencia de los jóvenes con los credos donde fueron socializados, donde nacieron y se dieron sus primeros pasos en una institución protestante, buscando otros espacios que satisficieran sus intereses tanto religiosos como sociales. Ante ello, surge la disputa simbólica por las almas, pues muestra las conformidades e inconformidades entre las primeras generaciones de convertidos y las posteriores que nacieron y fueron socializadas en una estructura religiosa. De ahí que aquí se plantea analizar el proceso de transición de una 'iglesia' a una 'agrupación religiosa' denominada Impacto Juvenil, llamando a tal transición 'resocialización religiosa'.

En esta resocialización es importante destacar la procedencia de los jóvenes que se acercan a Impacto Juvenil, ya que se identifican tres grupos principales: pentecostales, neopentecostales y bautistas, siendo los primeros quienes más se acercan a la nueva propuesta (Vázquez Mendoza, 2005: 104-105). Es importante notar que los jóvenes que se acercan ya tenían una afiliación religiosa, sin embargo, buscaron otra opción o una nueva manera de experimentar su fe:

La mitad [de los integrantes de Impacto Juvenil] nació dentro de una religión que profesaban y el resto dice ser converso [...] Varios que declaran ser conversos fueron educados desde una edad temprana en la religión evangélica que actualmente practican. La conversión se debe a que cuando eran pequeños sus padres, o alguno de ellos, que antes profesaba la religión católica, cambiaron a alguna religión protestante y, como consecuencia sus hijos también. Entonces, estas conversiones ocurrieron entre los 5 a 10 años de edad, lo que significa que no fue una conversión por decisión propia en el sentido estricto de la palabra (*Ibid.*: 105).

Los muchachos provienen, generalmente, de familias con trayectoria cristiana por lo menos de una generación, de modo que no tuvieron un cambio de adscripción religiosa, pero ahora experimentan una nueva forma de ser partícipes de un modo y práctica distinta de creer. Con este acercamiento, según la autora, gran parte "de los alcanzados son individuos que desean experimentar su religión de diferente manera a la que viven en sus iglesias, como una opción para no alejarse de las enseñanzas de sus padres, también evangélicos" (*Ibid.*: 106). Este estudio ofrece otra mirada, además de las vistas por Garma, donde las propias instituciones evangélicas (principalmente pentecostales y neopentecostales) generan espacios que buscan resocializar a los jóvenes dentro del ámbito cristiano, y con ello, evitar la desafiliación que generalmente tiene como génesis la pesadez de un discurso religioso que no satisface los intereses, y la necesidad de espacios de interacción religiosa para los jóvenes.

Por último, después de analizar los ejemplos, es bueno considerar lo que Ybez Bizeul ha mencionado, pues da por sentado la existencia de un distanciamiento en los últimos años entre los jóvenes y la religión. Se pregunta si esto corresponde a un proceso de ‘secularización’, o más bien se trata de una ‘recomposición de lo religioso’. Si se entiende secularización como la pérdida de influencia de las grandes instituciones religiosas, entonces “se podría hablar en nuestros días de un proceso de secularización, pues “la mayoría de los jóvenes [...] rechazan reconocer de manera durable el dominio de las instituciones religiosas en su existencia. Se muestran extremadamente críticos y alérgicos en relación con las tentaciones conductistas de algunas iglesias.” (Bizeul, 2004: 219-220). En cambio, se muestra incrédulo si se considera la postura de que por secularización se acepte la racionalización y con ello el exterminio de la religión. Por lo tanto, después de preguntarse si en verdad lo sagrado está dejando de tener injerencia para las nuevas generaciones, plantea que a pesar de un cierto rechazo de la influencia de las instituciones religiosas, no significa que se muestren hostiles al fenómeno religioso, pues:

Muchos no dudan en incorporar referentes religiosos a su cultura más o menos arreligiosos. Otros siguen siendo fieles a la Iglesia que pertenecen, mientras otros más experimentan reacomodando sistemas de sentido y de creencias, o bien se retiran durante un tiempo del mundo a fin de reintegrar un universo estable carente de tensiones y, sobre todo, de las incertidumbres que conlleva la nueva flexibilidad (*Ibid.*: 221).

De este modo no se está frente a una secularización tajante, más bien ante un nuevo tipo de dinámica denominado recomposición, ya que “sería por lo tanto inexacto hablar de una salida de la religión o de que se ha ‘rebasado’ lo religioso y lo sagrado. Presenciamos, más bien, una transformación de las formas de experiencia de lo religioso. Más que de haber rebasado lo religioso, habría que hablar de su recomposición” (*Idem*).

Los acercamientos presentados nos llevan a repensar lo que menciona Bizeul. Nos encontramos ante una reconfiguración de lo religioso, donde a pesar de que los jóvenes se enfrentan a sus instituciones, algunos buscan nuevas experiencias fuera de ellas, otros más, optan por construir nuevas experiencias dentro de éstas, disputando espacios y formas adecuadas a sus intereses, pero se ven enfrentados a un liderazgo adulto que los confronta por generar prácticas divergentes de lo establecido institucionalmente.

En este último caso, los jóvenes buscan moverse desde lo institucional hacia algo que parezca no serlo y con ello buscar un tipo de religiosidad que sea diferente (abierta, flexible); o

en algunos casos, terminan convirtiéndose en disidentes. Garma considera que este tipo de relación y, en particular, la apostasía de nuevas generaciones, es síntoma de una “debilidad que manifiestan los grupos protestantes y pentecostales para continuar existiendo adecuadamente y acrecentar sus instituciones” (Garma, 2007: 283). Lucía Vázquez y Felipe Vázquez muestran cómo los jóvenes buscan una religión que sea lo menos institucional posible, laxa y de acuerdo a sus objetivos, intereses y expectativas, sin dejar de creer buscan practicar y vivir su fe de un modo diferente al experimentado en la iglesia de sus padres, en la que fueron socializados; una ruptura con el mundo adulto e institucional.

Podemos pensar que las instituciones religiosas, al pasar de generación en generación, no siempre se pueden adaptar a los cambios, generando esto una crisis de trasmisión en los referentes religiosos y, en algunos casos, sin tener respuestas para las nuevas interrogantes de los jóvenes. Otras iglesias han buscado, por todos los medios posibles, nuevas formas de adaptarse a las expresiones juveniles, para que no salgan de sus instituciones, tratando siempre de conducirlos de acuerdo a su modo de ver las cosas, enfatizando el deber ser que conducirá a la juventud a la plenitud adulta.

En este tenor, resulta justificable estudiar la relación que una generación de jóvenes presbiterianos tiene con la religión que sus padres les inculcaron, mediatizada a través de una institución eclesiástica que impone el consenso sobre la juventud y cómo es que los jóvenes generan prácticas que tratan de salir de lo establecido, buscando una religiosidad más laxa dentro de la institución. Los ejemplos vistos dan pistas para entender por dónde va la relación, en algunos casos mencionan cómo las iglesias tradicionales o denominadas históricas, por lo regular, no abren espacios para los jóvenes, en cambio otras iglesias como las pentecostales y neopentecostales, brindan espacios flexibles a sus intereses. Sin embargo, hay que mencionar que estas investigaciones se han desarrollado en espacios eclesiásticos más dúctiles como son las expresiones cúllicas pentecostales. La pregunta es ¿qué pasa dentro de las iglesias históricas?, y en particular, ¿qué pasa dentro del presbiterianismo mexicano?, que fue una de las primeras iglesias no católicas en México, y que mantiene una estructura muy delimitada, aún más, ¿qué pasa con las expresiones indígenas del presbiterianismo en donde el campo social se ha complejizado y los jóvenes tienen frente a ellos diferentes experiencias a la de sus progenitores?

Por ello, es menester examinar la relación de los jóvenes con una de las iglesias protestantes y analizar las formas en las que los jóvenes están generando actitudes y prácticas que buscan sobrepasar lo establecido por la institución. Sin olvidar que este estudio se realizó un contexto rural e indígena y considerando que dentro de la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota la creación del espacio para los jóvenes es reciente, pues el Esfuerzo Cristiano a pesar de que tiene en México una presencia de más de 100 años, en El Corralito, se organiza a partir el año 2000, como lo veremos a continuación.

3.2. Un espacio para jóvenes: La Sociedad de Esfuerzo Cristiano

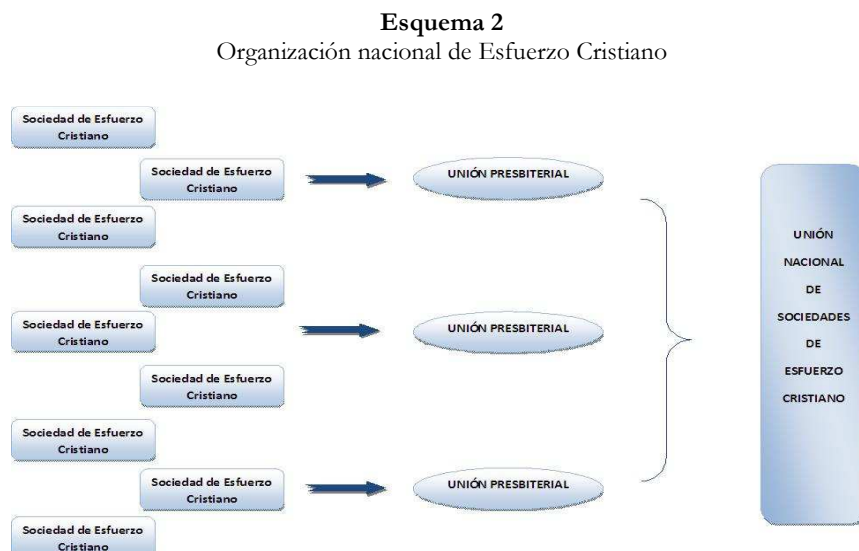
3.2.1 Organización

El Esfuerzo Cristiano es una organización de inspiración cristiana protestante fundada en febrero de 1881 en los Estados Unidos de Norteamérica por el pastor Congregacionista Francis Edward Clark. En México, se conoce a iniciativa del misionero estadounidense Calvino Scott Williams en 1895, a la par que se celebra la Convención Nacional de Escuelas Dominicales en San Luis Potosí. Ahí se acordó formalizar la organización bajo el nombre de “Sociedad Unida de Esfuerzo Cristiano en México”. En un principio conjuntaba tanto a los presbiterianos como a los feligreses de otras denominaciones y la gama de asistentes incluía personas de distintas edades. A raíz de este encuentro se proyectó una reunión donde se dieran citas los distintos grupos de Esfuerzo Cristiano que se estaban organizando, éste, se realizó en la capital de Zacatecas en junio de 1986, donde se invitó a Francis Edward Clark.

Fue en 1925 que la Sociedad Unida de Esfuerzo Cristiano de manera interdenominacional culminó sus actividades. En julio de 1926, a raíz de una propuesta dentro del Presbiterio Nacional Fronterizo, el Esfuerzo Cristiano se hace exclusivo del movimiento presbiteriano. Sin embargo, no fue sino hasta que con la nacionalización del liderazgo presbiteriano y la autonomía de la Iglesia a partir de la formación de la Asamblea General en 1947, se estructura a nivel nacional en mayo de 1955 la Unión Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano (UNSEC).²⁴

²⁴ Actualmente no hay una sistematización de la historia del Esfuerzo Cristiano, nos hemos fiado de los datos obtenidos en su portal: <http://esfuerzocristiano.org.mx/>, consultada el 11 de Enero del 2008. Además, respaldando la información con la fuente hemerográfica revisada con anterioridad de la revista presbiteriana *El*

A nivel nacional, el Esfuerzo Cristiano es una organización que se compone desde las Sociedades locales de cada Iglesia hasta la Unión Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano (Esquema 2).



Fuente: Elaboración personal

Las Sociedades de Esfuerzo Cristiano de una iglesia, se organizan a nivel presbiterial para formar una Unión, a su vez las distintas uniones se adhieren a una escala mayor, en este caso a la Unión Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano. Cada nivel cuenta con su propio liderazgo, representado por la mesa directiva que está acompañada por cuatro ‘ministerios’ que corresponden a los objetivos generales (Esquema 3).



Fuente: Elaboración personal

Faro: 15 de julio 1895, t. 10, no. 14, p. 110; 1 de abril 1955, año 71, no. 4, p. 20-21; 1 de agosto 1955, año 71, no. 8, p. 22.

La mesa directiva se compone por un secretario, un presidente y un tesorero, acompañados y apoyados por cuatro ministerios. Por último, todas las resoluciones que se tomen tienen que ser conocidas por el consejero que, por lo regular, es un pastor. Él tiene la responsabilidad de acompañar las decisiones de los jóvenes y ser su representante ante la instancia que los lidera de acuerdo al nivel que se trate: si es una iglesia al consistorio, si es una unión presbiterial al Presbiterio, y si es la UNSEC a la Asamblea General.

Entender el génesis y el modo de estructurarse del Esfuerzo Cristiano es oportuno, ya que al hablar sobre la organización de ésta agrupación juvenil en el Presbiterio Tseltal de Chiapas y en la Iglesia Gólgota de El Corralito nos ayuda a comprender que no se trata de un grupo juvenil aislado ni desarticulado. De algún modo la estructura de la Iglesia Nacional Presbiteriana permite el funcionamiento de las Sociedades, ya que se apoya en las redes que se tejen a nivel nacional y mantiene una organización compleja, a diferencia de las Iglesias pentecostales que se caracterizan más por el liderazgo carismático (Garma, 2004: 145-174). En este sentido, los grupos de jóvenes también son distintos, ya que los pentecostales enfatizan más en la guía del líder y no tanto en el trabajo organizativo, tratando ser menos metódicos para mostrar una imagen laxa y no tan institucional.

Dentro del campo del Presbiterio Tseltal de Chiapas organizado en 1974, el Esfuerzo Cristiano es reciente, y poco a poco los jóvenes pertenecientes a las distintas iglesias que lo conforman fueron conociendo y adoptando el proyecto, posibilitando una forma de relacionarse con la Iglesia que va más allá de la que tenían tan solo como asistentes dominicales, y en consecuencia, el reconocimiento de una juventud presbiteriana, dado a que está involucrada en el trabajo eclesiástico de sus congregaciones y emerge como una nueva generación que busca reelaborar viejos paradigmas eclesiales.

3.2.2. El Esfuerzo Cristiano en el Presbiterio Tseltal de Chiapas

En la zona tseltal de Chiapas, el movimiento juvenil del Esfuerzo Cristiano no existía a pesar de los antecedentes mencionados. Por ello, se convierte dentro de las iglesias presbiterianas en una ventana novedosa para la visibilidad de expresiones y prácticas juveniles religiosas en un contexto cada vez más complejo. A través de él se ha forjado una red de jóvenes presbiterianos a nivel regional, de modo que ahora se encuentran con la posibilidad de desarrollar actividades de inspiración cristiana como una organización.

3.2.2.1 El comienzo

José Alfredo, oriundo de Tzontejalá y hoy radicado en Ocosingo, es uno de los pioneros del Esfuerzo Cristiano dentro del área tselta. Él cuenta que no fue sino hasta que su pastor, que en ese entonces era Pedro Díaz, es enviado al Estado de Morelos en el año de 1998 a partir del cual surge el interés por los jóvenes. Fue ahí donde se encuentra con los directivos de la Unión Nacional de Sociedades Intermedias de Esfuerzo Cristiano, entablándose pláticas con la inquietud de los directivos por saber si había jóvenes organizados en el campo del Presbiterio Tselta de Chiapas. Ante la respuesta negativa, los muchachos de la Nacional de Intermedios tomaron la iniciativa de venir a Chiapas en ese mismo año. Ya en el estado del sureste llegaron a la Iglesia Nacional Presbiteriana Jerusalén, ubicada en la localidad de Tzontejalá, municipio de Oxchuc. Los jóvenes y el pastor Pedro Díaz se reunieron con los Ancianos de iglesia para compartir la novedosa idea, la cual les pareció oportuna, dando su aprobación para iniciar la organización con los jóvenes de la Iglesia.

Con el trabajo iniciado, y con la experiencia de algunos muchachos, se dieron a la tarea de compartir la iniciativa dentro del campo presbiterial, en iglesias, congregaciones y misiones. De modo que de un momento a otro surgió la pregunta por parte del pastor Pedro Díaz: ¿por qué no formar una Unión? A raíz de esto los jóvenes se informaron sobre lo que significaba una Unión, motivo por el cual propusieron ante el Presbiterio la formación de una Unión Presbiterial, esperando una aprobación que tiempo más tarde se dio.

Mientras preparaban los medios para formar la Unión Presbiterial, el Esfuerzo Cristiano se empezó a fomentar dentro del campo presbiteriano buscando los lugares en donde no había Sociedades. Sabían de la extensión geográfica del Presbiterio y de la existencia de iglesias y congregaciones en la región Selva, pero no tenían relación con algún pastor o Anciano de esa zona. Fue hasta que decidieron hacer un recorrido a las distintas iglesias del campo eclesial presbiterial para presentar el proyecto, llegando hasta Luis Espinoza, en municipio de Ocosingo, en la región Selva de Chiapas. Ahí, encontraron jóvenes que se ya se congregaban, teniendo, como consecuencia del viaje, la formalización de algunos grupos de jóvenes como Esfuerzo Cristiano. Lo mismo se hizo en Ramón F. Balboa, La Zarca y San Quintín, también pertenecientes a la región Selva, hasta donde llevaron material audiovisual para exponer el propósito de su visita; el impulso y la formalización del Esfuerzo Cristiano.

Cabe mencionar algunas estrategias desarrolladas, pues para José Alfredo fueron importantes para la extensión del proyecto. Una de ellas fue el contacto con los líderes, ya que preguntaban a los pastores sobre los muchachos de sus iglesias y proponían fechas de visitas para presentar el proyecto con ellos esperando una respuesta afirmativa. Hubo mucha resistencia de parte de los líderes de las iglesias, sin embargo, esto se logró a pesar de que dentro de las juntas del Presbiterio no tenían entrada y aceptación formal. Asistían a sus reuniones y regresaban, así constantemente hasta que les daban la oportunidad de hablar del proyecto sólo en calidad de visitantes.

La organización formal de la Unión de Sociedades de Esfuerzo Cristiano del Presbiterio Tseltal de Chiapas fue en junio del 2000, convocándose a las Sociedades existentes a una reunión realizada en las instalaciones del Centro Cultural Tseltal en Buenos Aires, Ocosingo, logrando por fin la aprobación del presbiterio. A esa reunión llegó el presidente de la Unión Nacional, dando inicio a la selección de los directivos, además asistió una comisión del Presbiterio. La directiva quedó compuesta por un presidente, un secretario, un tesorero y seis departamentos, los cuales tuvieron la iniciativa de promoverse dentro del campo del Presbiterio Tseltal, buscando estrategias para el crecimiento numérico de la Unión. Sin embargo, Jacinto, un joven de Pantelhó, recuerda que ni los pastores ni los muchachos sabían con exactitud en qué consistía el Esfuerzo Cristiano, pero aún así se organizó y empezaron a fomentar al grupo juvenil con las pocas experiencias que algunos jóvenes tenían.²⁵

Durante dos años el proyecto se difundió, hasta que en el año 2002 se renovó la directiva junto con el consejero. Así que se empezó a ‘trabajar’ nuevamente; sin embargo, el presidente en turno estudiaba teología y no tenía tiempo para llevar a cabo el trabajo. Con ello se experimentó un momento de desorganización y ‘desánimo’. Algunos pretendían seguir con las actividades, pero no encontraron a alguien que los apoyara. La tercera directiva del bienio del 2004-2006 también enfrentó problemas debido a la escasa comunicación, por la cual no pudieron llevar a cabo todos los planes deseados. A pesar de ello durante el periodo se integraron más Sociedades, con ello la Unión se vio en la necesidad de dividir el campo presbiterial en tres zonas, quedando la sur, la norte y la centro.

²⁵ Algunos jóvenes quienes intervinieron en la organización del Esfuerzo Cristiano ya habían participado en otros lugares. Jacinto, por ejemplo, recuerda que durante su estancia en San Cristóbal por motivos de trabajo fue un tiempo al templo El Divino Redentor y participó en el Esfuerzo Cristiano; Isaías uno de los pioneros en El Corralito durante su estancia en Ocosingo mientras estudiaba la preparatoria participaba en el Esfuerzo Cristiano en la Iglesia Emanuel. De este modo, para algunos jóvenes el Esfuerzo Cristiano no fue una novedad.

Para el bienio 2006-2008, con nueva mesa directiva, se trazó el plan de visitar a las Sociedades que son parte de la Unión Presbiterial que se conformaba en ese entonces por dieciocho grupos de Esfuerzo Cristiano. También se adhirió una nueva zona, por existencia de nuevas Sociedades en Santo Domingo, ubicada en los límites de la Selva Lacandona. Mención especial merece señalar las modificaciones que a nivel nacional se dieron, a saber, el cambio de nombre de ‘departamentos’ a ‘ministerios’, reduciendo el número de seis a cuatro, por lo cual todas las Sociedades de Esfuerzo Cristiano hicieron lo mismo. Sin embargo, esto no significó un cambio fundamental, sólo de estructura.

La formación de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano de la Iglesia Gólgota, ‘Los Mensajeros de Cristo’, se construye a la par de la organización en el Presbiterio, ya que es parte del esfuerzo colectivo por una organización común dentro del campo eclesial. Jaime, quien desde pequeño asiste a la Iglesia Gólgota, recuerda la relación antes y después del Esfuerzo Cristiano en su congregación:

Los jóvenes estamos así nada más, porque no sabíamos qué hacer también, sólo cada domingo vamos a la iglesia, y cuando terminamos regresábamos [a casa]. Sí, sólo, ni hay culto en las tardes, ni tampoco, sabemos si nosotros como jóvenes tenemos este don de trabajar. No sabíamos nada (Entrevista a Jaime en El Corralito, Oxchuc, el 29 de octubre del 2007).

Al igual que en el campo presbiterial en El Corralito, antes del año 2000, no había organización juvenil alguna, los jóvenes que asistían a la Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota llegaban cada domingo a congregarse junto con sus familiares y regresaban a su casa. No fue sino hasta aprobado en el Presbiterio que se invitó a los pastores a dar conocer en cada una de sus iglesias la existencia de organizaciones juveniles. Fue así que un domingo el pastor Francisco Gómez comenta a los miembros de la Iglesia Gólgota que existe una organización de jóvenes, así que invitó a los muchachos para que al término del servicio se anotaran en una lista, que al final fue de entre cincuenta y sesenta nombres, citándolos el próximo sábado.

Los muchachos que se registraron pensaban que iban a venir unos maestros de algún lado para enseñarles. Según recuerda Alfredo, se citó para el 12 de febrero del 2000, ya en la reunión del sábado se escuchó la instrucción de que los líderes tienen que salir de los mismos muchachos de la iglesia, de modo que el Pastor, junto con los Ancianos la iglesia, empezaron a nombrar a la mesa directiva. Alfredo comenta que el pastor y los líderes llegaron porque “no teníamos ninguna idea de cómo se trabaja”. De ese modo quedó formada sólo la mesa directiva y no hubo elección de personas para impulsar los departamentos, mientras tanto los

líderes de la iglesia exhortaron al nuevo grupo a trabajar. Sin embargo, se presentó el primer problema, ya que los jóvenes recién electos como directiva no sabían exactamente cuál era el objetivo a seguir, ni qué tipo de prácticas religiosas debían realizar, y aún se cuestionaban “qué voy a enseñar, o cómo voy a trabajar, porque nos agarraron así de la nada”.

Al retirarse el pastor y los Ancianos, la directiva se preguntó qué hacer con tantos jóvenes, la respuesta más inmediata fue la organización de una sola práctica: un culto, de modo que repitieron los esquemas de la institución eclesial. No obstante, nadie quería ofrecerse a predicar pues no sabían hacerlo, de modo que empezaron sin capacitación alguna. Isaías, quien fue el presidente nombrado en esa ocasión, comenta que se integraron cerca de treinta jóvenes ese sábado. El pastor sólo dio un poco de ideas para comenzar, así que Isaías recordó las experiencias de su participación en otras Sociedades donde había asistido con anterioridad, debido a sus estudios en Ocosingo, proponiendo algunas ideas, por ejemplo, practicar el manejo de la biblia y la búsqueda de estribillos para cantar cada sábado. Ya organizado el Esfuerzo Cristiano se buscó un consejero, puesto que el pastor llegaba en escasas ocasiones, y otro presidente, porque Isaías tuvo que retirarse cuatro meses después debido a sus próximos estudios en Villahermosa, Tabasco.

Ya que antes del año 2000 no había Sociedad, a los muchachos les daba pena participar, y a las muchachas aún más, se les dificultaba tanto hacer una oración como cantar. Una de las formas de acercarse a los jóvenes que no se habían interesado, fue visitarlos a su casa para ganar su atención. Estaban consientes que participaban en la creación de un espacio diferente al del culto del domingo que les aburría, al encontrarse cada ocho días con practicas cúllicas similares, muy institucionales y nada laxas. Con el paso del tiempo, los muchachos de Tzontejalá, que se encontraban más involucrados y por lo tanto conocían las formas y normas del Esfuerzo Cristiano, llegaron con los jóvenes de Gólgota para formalizar el grupo de jóvenes en mayo del 2000, registrando en el acta un nombre, que fue ‘Los Mensajeros de Cristo’, además brindaron una breve capacitación para la mesa directiva.

3.2.2.2. Las dificultades

Sin embargo, desde los inicios de la formación del Esfuerzo Cristiano en el campo del Presbiterio Tseltal surgieron problemas, puesto que era una innovación dentro de las estructuras eclesiales que no habían tenido ese tipo de experiencias. Dentro de los cambios

eclesiales se vislumbró la falta de una pastoral juvenil. De ese modo, el Esfuerzo Cristiano emergió como un nuevo espacio de socialización religiosa que rompía con esquemas ‘tradicionales’ de la Iglesia, pero sin tener una idea sobre cómo usar el ‘nuevo’ espacio. En lo social, la organización de este espacio religioso fue acompañada por una serie de cambios en las localidades indígenas, tales como la ampliación de la oferta educativa, la migración nacional e internacional, las políticas sociales que mediante el programa Oportunidades estableció prácticas con orientación social, medios de comunicación e información, ya que por la cercanía a Oxchuc tuvieron acceso al internet; la apropiación de lugares de recreación y pluralidad de iglesias, entre otros elementos. Todo ello con sus espacios y formas de socialización novedosas para las localidades rurales y que han permitido visibilizar a los jóvenes.

En lo que respecta a la institución eclesial, desde la formación del Esfuerzo Cristiano los problemas y dificultades fueron diversos. A nivel Unión, no se hicieron esperar los comentarios de líderes del Presbiterio que diferían en ideas, de modo que a los jóvenes no les permitían entrar a las reuniones presbiteriales argumentando que “son jóvenes y no saben qué hacer”, enfatizando la visión adultocéntrica que concibe a los jóvenes como sujetos en preparación, inmaduros e incapaces de llevar una organización por buen camino (Duarte, 2000). A pesar de esto, los muchachos poco a poco empezaron a buscar acceso, planteando a los líderes la necesidad del trabajo con los jóvenes.

Sin embargo, algunos líderes se mostraban reacios a una apertura total, poniendo como pretexto su falta de experiencia, pues según Alfredo argumentaban que “como jóvenes no tenemos capacidad, o no sabemos lo que estamos haciendo todavía. Por eso nos prohíben, no nos permiten trabajar, [dicen] ¿qué saben hacer? son jóvenes, andan haciendo el bien y el mal”, junto con exclamaciones de menosprecio como “a ver cuánto pueden, a ver qué tiempo tardan”. Vemos en estos comentarios la visión que concibe al adulto como lo pleno, el discurso de los líderes enfatiza en el ‘menosprecio’ de las actitudes y prácticas juveniles, de modo que, como menciona Feixa, los muchachos deben mediar con estas instancias reguladoras (Feixa, 1999: 85-86).

En las reuniones del Presbiterio no querían verlos. Se les cerraron puertas y hacían caso omiso a sus opiniones, no se les permitía entrar y aún menos participar. Con ello nace una relación de distancia entre los jóvenes y el presbítero, dando como resultado que algunas Sociedades se extinguieran al saber de esta mala relación. Sin embargo, los muchachos

buscaron estrategias para acercarse, una de ellas fue la de entablar relación directa con cada pastor de las distintas iglesias que conforman el campo presbiterial en lugar de hacerlo con los dirigentes del Presbiterio. Así comenzaron a tener el respaldo de algunos líderes que se interesaron en el trabajo juvenil, pues la mayoría los desacreditaba con sus comentarios, actitudes y acciones hacia ellos.

También mediante cartas, la naciente directiva de la Unión pidió a cada pastor que formara una Sociedad de Esfuerzo Cristiano. Ellos dijeron que sí, pero los hechos fueron otros y, a pesar de que el Presbiterio de algún modo apoyaba la idea pidiendo que cada Consistorio comentara y discutiera su aprobación, pocos pastores se interesaron por ello. Cuando llegaban los directivos de la Unión a las iglesias, los jóvenes les comentaban la falta de apoyo recibido por parte de su cuerpo eclesiástico.

Uno de los argumentos del Presbítero, cuenta Alfredo, era que les achacaban que como jóvenes “no saben lo que dicen, sólo dicen pero no lo hacen”, debido a que la directiva en turno entregaba su plan de trabajo al Presbiterio, pero no cumplía con lo propuesto, ya que las actividades planeadas no se realizaban. De ese modo no les brindaban confianza, pues decían “si no saben hacer [las cosas], para qué existen”. Los muchachos tuvieron que cumplir con cada actividad propuesta aún bajo la condicionante: “a ver si lo pueden otra vez”. Inclusive algunos líderes fomentaban cierta idealización del comportamiento que debía tener el joven en las actividades del Esfuerzo Cristiano, lo que para Jacinto representó un problema debido a que en lugar de ayudarlos, los líderes eclesiásticos buscaban maneras de espantar la idea de la agrupación, ya que había comentarios como; “tienen que ser muy serios”, “es palabra de dios” y, “tienen que estar ordenados en el templo, estrictamente, no es juego”, los cuales representan lo esperado sobre los jóvenes, vía su inserción al mundo adulto, en un creyente serio y responsable. Ese tipo de comentarios tensionaba la relación entre los jóvenes y los líderes, logrando un descontento por parte los muchachos al no sentirse respaldados por la institución, y con ello, llevar a cabo sus actividades libremente.

Pasado el tiempo y mejorando un poco la relación con el Presbiterio, se dijo que como líderes de jóvenes, la directiva tenía el derecho de estar en la reunión de los pastores y de dar su opinión. En algún momento un pastor pugnó por la causa juvenil, sin embargo la reacción no se hizo esperar, siendo rotundamente negativa:

‘Yo quiero decir que los jóvenes tienen que estar dentro de la reunión, que nos acompañen, pues si son los mismos trabajos que están haciendo, nomás que hacia los jóvenes’. Pero uno que se levanta [diciendo] ‘pues si es así no, no se permite, ellos no tienen derecho estar aquí. Dentro de la reunión, nunca’ (Entrevista a José Alfredo en Ocosingo, el 22 de noviembre del 2007).

Inclusive, en la planeación de las visitas que la directiva deseaba realizar a las distintas Sociedades, por las que los muchachos de la Unión necesitaban desplazarse por todo el campo presbiterial, buscaron apoyo financiero para solventar los gastos, no encontrando una respuesta favorable. “Íbamos a platicar con ellos, pero no accedían, queríamos un apoyo económico, por lo menos que nos ayudaran en nuestro viaje, pero nunca nos apoyaron”. En ocasiones ni al propio consejero lo respaldaban para estar presente en las actividades.

De algún modo, comenta Jacinto, dividir en zonas el campo presbiterial del Esfuerzo Cristiano sirvió para disminuir los gastos, ya que cada coordinador tenía entonces la responsabilidad de atender a las Sociedades de su zona. Las distancias eran menores, de modo que si la directiva tenía que viajar se podían dividir y viajar sólo uno o dos, reduciendo con ello los gastos. Cuenta Alfredo que el apoyo más grande que recibieron por parte del Presbiterio fue material, refiriéndose a cien pesos mensuales, sumando por año \$ 1 200, que el tesorero de la Unión guardaba para después comprar los materiales requeridos en las actividades. Por ello, José Alfredo como primer presidente de la Unión se quejaba diciendo:

‘Cómo es posible que si a ustedes, como pastores, cualquier salida que tienen es viaticado y a nosotros nada’. Entonces ahí empezó otro problema porque ellos pensaban que nos estaban apoyando económicamente la Unión Nacional, porque salíamos fuera” (Entrevista a José Alfredo en Ocosingo, el 22 de noviembre del 2007).

Los muchachos se defendían diciendo que era mentira que la Unión Nacional los apoyaba económicamente, y que al contrario, al pertenecer a ella debían mandar un monto de dinero correspondiente a ofrendas.²⁶ Jacinto también afirma que la falta del apoyo económico hizo más tensa la relación entre los jóvenes y los líderes y que esto también causó que las Sociedades del Esfuerzo Cristiano no crecieran numéricamente dentro del Presbiterio.

Algunas críticas fueron severas y sobrepasaron la sola antipatía por los jóvenes. Narra José Alfredo que en una ocasión el secretario de la Unión fue a una iglesia de Oxchuc en donde le dijeron, “vinieron los de anticristo, viene otra forma de trabajar, no hubo entrada, prácticamente le dijeron retírense, fue la iglesia más cerrada”. Otros comentarios giraron en

²⁶ La “Ofrenda” es el término que se usa para la recolecta económica que es voluntaria y, que es parte de la liturgia.

torno a que el Esfuerzo Cristiano sólo era pretexto para buscar pareja. Al respecto, hay que mencionar que es común en las iglesias indígenas que hombres y mujeres se sienten por separado durante la práctica cültica, por ello, el Esfuerzo Cristiano causó inconformidades porque no seguía costumbres como éstas y generaban una práctica divergente:

En otras iglesias nos decían que, ‘pues para qué, sólo van a buscar novios, van a buscar novias, no es palabra de dios, quién puede predicar, no es nadie’. Buscaban mil cosas porque nuestra raza indígena es muy cerrada, no permiten, cuando te ven platicando con una hermana a solas, y aunque no estén haciendo nada, aunque sea en el espacio abierto, aunque sea en la claridad, ellos decían [está mal]. Menos mandaban a sus hijos e hijas a una reunión, a algo, a una actividad para que se llevara a cabo, jamás. Estaba difícil (Entrevista a José Alfredo en Ocosingo, el 22 de noviembre del 2007).

A raíz de estas declaraciones, los padres se mostraron en desacuerdo con la organización, tensionando también las relaciones familiares dado que no dejaban a sus hijos jóvenes involucrarse en el Esfuerzo Cristiano, además que “entre jóvenes y mujeres, había mucho chisme entre mujeres, que te gusta aquel muchacho, que, entonces, es una reunión para esas cosas dijeron los padres” (Entrevista a Jacinto en Buenos Aires, el 21 de noviembre del 2007).

Juan Gabriel, también uno de los iniciadores del Esfuerzo Cristiano en el presbiterio, señala que los pastores no querían atenderlos, que los menospreciaban por ser jóvenes, como si no supieran trabajar. Cuenta una anécdota en la que dice que cuando mostraban las fotos en otras ciudades estando con la Unión Nacional, los pastores sólo se reían y decían “aquí es México, yo también he ido”, y no encontraban ninguna palabra de ánimo o aliento, menospreciándolos por ser jóvenes, porque además les representaban una afrenta potencial puesto que era una manera de organizarse sin la necesidad de los líderes eclesiales. Pero no sólo el Presbiterio, algunos Consistorios también mostraban indiferencia con los muchachos, no había un respaldo de los líderes hacia las Sociedades locales, de modo que el proyecto, en un principio, no se fortaleció:

Hay Consistorios que fueron duros, entrábamos y platicábamos con ellos, [diciendo los líderes] ‘que los jóvenes no tenían una seguridad, que los directivos ya no llegan, que entre ellos se pelean, no hay cómo organizar’. Los Ancianos no tomaban [en cuenta] el papel de ser joven para organizar a los jóvenes [y] los jóvenes se sentían muy alejados de los Ancianos. Como que el Consistorio causaba temor, [pues] no era para que fuera fortalecimiento de la Sociedad, y como que se empezó a trabajar por aparte, aparte la Sociedad, aparte el Consistorio y, a veces chocaban. Empezaron a ver conflictos, de que Consistorio y Sociedad eran dos organizaciones [diferentes]. Unos pensaban ‘van a dividir la iglesia’ (Entrevista a Jacinto en Buenos Aires, el 21 de noviembre del 2007)

Jacinto comenta que un grave error fue la falta de información sobre el Esfuerzo Cristiano por parte de los Ancianos, los diáconos y los mismos jóvenes; por ejemplo, los diáconos se sentían suplantados al ver que los jóvenes hacían prácticas correspondientes a su ministerio, creían que querían sustituirlos, mientras que los Ancianos pensaban que el Esfuerzo Cristiano modificaría cuestiones doctrinales de la Iglesia Presbiteriana:

Pensaban que ya era otra forma de adorar a dios o meter otra doctrina, otra liturgia. Pero no, porque a los jóvenes les gusta una liturgia actual, donde contenga: oración de gratitud, alabanzas, himno en tselal, lectura bíblica y otras cosas, actividades que sean dinámicas y contemporáneas. Como que a los Ancianos no, [para ellos] se debe mantener como dejaron establecido los primeros pastores. Los jóvenes no, [piensan] hay que cambiar un poco (Entrevista a Jacinto en Buenos Aires, el 21 de noviembre del 2007).

En la Iglesia Gólgota de El Corralito, los muchachos también experimentaron situaciones similares, de modo que los problemas con el Consistorio no se hicieron esperar. Alfredo cuenta que la mirada de los líderes eclesiales está atenta a las prácticas que realizan los jóvenes, por la idea de incapacidad de hacer algo trascendente y serio de los jóvenes, que en un sentido analítico representan las estigmatizaciones comunes sobre la juventud. Inclusive en los primeros dos años los líderes querían cancelar la organización, pues no faltaron acusaciones como que “llegan nomás a verse [...] a buscar su novio su novia”.²⁷ Por motivos como éstos, querían suspenderlo para evitar problemas dentro de la Iglesia. En una ocasión, un grupo de Ancianos convenció al pastor para que se presentara, junto con una comitiva, a la actividad sabatina del Esfuerzo Cristiano para cancelarla, pero los muchachos sabían de la visita y estaban al corriente del motivo por el que iban. Entonces los comisionados empezaron a decir:

Que ‘no debe ser así’, que ‘ya no hay respeto hacia los líderes’, hacia los Ancianos, que ‘por esa razón hemos decidido que se acabe’. Entonces los jóvenes, pues ya habían jóvenes que realmente ya estaban interesados, se defendieron [diciendo] que ‘no, no lo vamos a permitir’. Buscaron muchas formas para acabar [la Sociedad], pues, dijeron [los Ancianos] ‘que se haga reunión cada quince días’, entonces la idea era que cada quince días nos reuniéramos para que se vaya debilitando poco a poco, y los jóvenes dijeron ‘no: cada ocho días aquí vamos a estar’. Bueno, pues se retiraron y la Sociedad así quedó nuevamente funcionando” (Entrevista a Alfredo en El Corralito, el 15 de septiembre del 2007).

Éste es un ejemplo de la relación tensa que existe entre los jóvenes y los líderes eclesiales. Por un lado, los últimos intentan hacer valer su autoridad que les da el ser dirigente eclesial y adulto, por otro los jóvenes desafían a la autoridad en pro de su espacio y sus prácticas,

²⁷ Es muy recurrente por parte de los líderes acusar a los jóvenes diciendo que sólo asisten al Esfuerzo Cristiano para buscar novia. La pregunta sobre el significado de las relaciones sentimentales dentro de los jóvenes como práctica, puede responderse en el siguiente capítulo, pues como veremos, el noviazgo es una práctica actual dentro de las localidades tseltales, ya que ha substituido al *ch'om* que significaba el arreglo premarital.

cuestionando la autoridad adulta, pero sin llegar a una disidencia rotunda, pues si bien los muchachos están dentro de la institución, no por ello se muestran dóciles a lo establecido. Desde ese momento a la fecha, los altercados son constantes.

El problema de una tensión entre el Esfuerzo Cristiano y algunos líderes de la iglesia está presente desde su formación. Es claro que antes del año 2000 la relación de los jóvenes con la Iglesia Gólgota, y en el presbiterio con sus respectivas iglesias, era casi nula, puesto que no existía un espacio de inspiración cristiana y de socialización que los involucrara directamente en prácticas eclesiales juveniles.

Desde una mirada eclesial, la formación del Esfuerzo Cristiano generó una situación de tensión. Por primera vez la Iglesia se enfrentó a una organización que permitió la visibilidad de una juventud ausente para el trabajo eclesial y que empezaría a generar prácticas divergentes a las establecidas. Ahora los hijos de los creyentes salían de la localidad para un campamento con énfasis cristiano, cantaban estribillos en español, se relacionaban más abiertamente entre géneros y planeaban sus propias actividades juveniles. Desde una mirada social, las nuevas interacciones donde los jóvenes participan como las instituciones educativas, la migración laboral, el acceso a medio de información, etcétera, posibilitaron una generación con más oportunidades que se refleja en el cambio de perfiles sociales, pero también de intereses y anhelos.

Notas finales

Actualmente las generaciones jóvenes están inyectando nuevos ingredientes a su credo religioso, buscan separarse de lo tradicional y apostar por una práctica religiosa más laxa que se desligue de lo institucional, tratando de alejarse, aunque sea por momentos, de las expresiones eclesiásticas o, definitivamente adoptar una postura radical al separarse por completo de la religión de sus padres.

En la primera parte del capítulo analizamos la relación entre juventud y algunas expresiones religiosas no católicas, en concreto de expresiones pentecostales y neopentecostales, dejando la oportunidad de hacer el análisis en Iglesias históricas. En el caso de Chiapas, hayamos la oportunidad de poder estudiar lo que sucede en una de las iglesias protestantes con mayor tradición y feigresía como es la presbiteriana. Por ello, la segunda

parte del capítulo permite comprender cómo el proyecto del Esfuerzo Cristiano nacional, con mucho camino recorrido, se adoptó en una región con jóvenes que en su mayoría viven en localidades indígenas y con ello empezó un ‘estira y afloja’ entre los muchachos y los líderes de la Iglesia a raíz de la formación de una organización novedosa para ellos.

La instauración de un espacio para jóvenes presbiterianos, el denominado Esfuerzo Cristiano, ha generado una relación tensa entre la Iglesia y los jóvenes, y entre los líderes y los muchachos. El proyecto del Esfuerzo Cristiano dentro de la Iglesia Presbiteriana se forma desde hace muchos años, sin embargo en el área tseltal es reciente, permitiendo la emergencia de jóvenes presbiterianos involucrarse en una organización de inspiración cristiana. Pero también hay que destacar que los jóvenes del presbiterio y de El Corralito tuvieron que aprender a innovar prácticas religiosas juveniles a las que no estaban acostumbrados a realizar, se apropiaron de este proyecto a pesar de no conocerlo, por lo que tuvieron que improvisar e ir aprendiendo en el camino.

Resulta necesario destacar que desde la formación del Esfuerzo Cristiano se generó una tensión, entre el cuerpo consistorial y la agrupación, debido a que la primera como institución integradora hizo suyos los discursos consensados socialmente sobre la juventud. La agrupación fue vista con menosprecio, como inmadura e irresponsable, puesto que el joven “está en tránsito, preparándose para ser adulto” (Duarte, 2000: 62). El Esfuerzo Cristiano fue estigmatizado por los líderes eclesiales al representar una divergencia a lo establecido, de modo que la jerarquía adulta estableció los límites de la permisividad, siempre sosteniendo su lente adultocéntrico:

El mundo adulto tiende a acentuar sus miradas sobre el mundo juvenil (al que recordemos denomina la juventud), mayormente desde imágenes prefiguradas que no siempre coinciden con la realidad y por lo demás muchas veces ni siquiera logran conocer dicha realidad juvenil, ya que inmediatamente le anteponen el prejuicio que su lente les entrega (*Ibid:* 65).

Antes de la existencia del Esfuerzo Cristiano en el Presbiterio Tsetlal de Chiapas, las iglesias no mantenían una relación directa con los jóvenes. Ahora se vislumbran nuevos cambios en las prácticas de la nueva generación de creyentes. Los jóvenes, por lo general, a pesar de que se mantienen integrados a la institución, buscan generar esquemas disimiles a los cuales están acostumbrados, otros los repiten, pero siempre tratando de ‘juvenilizar’ las prácticas eclesiales. Es oportuno retomar las palabras de Bizeul, cuando comenta que actualmente lo religioso y lo

sagrado no se ha rebasado. Las experiencias son las que se están transformando, pues los referentes del pasado están poniéndose en crisis.



CAPÍTULO 4

LOS JÓVENES DE LA SOCIEDAD DE ESFUERZO CRISTIANO 'LOS MENSAJEROS DE CRISTO'

Como vimos en el capítulo anterior, el Esfuerzo Cristiano es un proyecto que los jóvenes pertenecientes al Presbiterio Tseltal de Chiapas se han apropiado. Es claro que desde el inicio de esta agrupación juvenil la tensión con los líderes de la institución religiosa ha sido constante. A nivel local dentro de la Iglesia Gólgota, la reciente generación de jóvenes ha experimentado una novedosa forma de organización eclesial dentro de las estructuras eclesiásticas presbiterianas indígenas.

Sin embargo es necesario entender que el Esfuerzo Cristiano no lo es todo dentro del campo social que rodea actualmente a las nuevas generaciones. Este espacio eclesial no representa el cambio existente en los jóvenes; la religiosidad y la práctica religiosa es un elemento más que se suma a la lista de factores que han complejizado a la localidad donde interactúan. Elementos como la educación, el trabajo asalariado, la migración en busca de oportunidades, los programas de apoyo del gobierno, el noviazgo, el acceso a información y el uso de nuevas tecnologías, entre otros factores, traen como consecuencia una generación de jóvenes que difiere de la anterior, trayendo consigo nuevos referentes y, como menciona Mead (2002), rupturas generacionales.

Con esto, también la relación que se tiene con la institución eclesiástica cambia, puesto que la Iglesia no queda fuera de la dinámica social y busca modos distintos de adaptarse a un entorno cada vez más complejo, buscando ceder a sus miembros más jóvenes la herencia religiosa, sin embargo las nuevas generaciones se sitúan en contextos cada vez más complejos de modo que, según Hervieu-Léger, se experimenta un problema de transmisión, ya que “si el ideal de la transmisión requiere que los hijos sean la perfecta imagen de los padres, es claro que ninguna sociedad lo ha alcanzado jamás, simplemente porque el cambio cultural no deja de actuar, incluso en las sociedades regidas por la tradición. No hay en este sentido, transmisión sin que haya al mismo tiempo ‘crisis de transmisión’” (Hervieu-Léger, 2004: 64). En El Corralito y en general en el área tseltal de Oxchuc, este problema está presente en las iglesias

presbiterianas, lo que muchas veces no les permite saber cómo pasar “la estafeta”, pues el campo social y los jóvenes se redefinen mutuamente.

Por ello, la intención del presente capítulo es abordar a los sujetos que conforman la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo a partir de tres preguntas principales. La primera es ¿quiénes son?, y servirá para comprender cómo la reciente generación de jóvenes evangélicos que participan dentro del Esfuerzo Cristiano tiene perfiles sociodemográficos diferentes de alguna manera a sus progenitores, lo cual es motivo de nuevas aspiraciones y potenciales cambios. La segunda pregunta tiene el objetivo de conocer cuáles son las prácticas cúllicas que se tienen como grupo juvenil de inspiración cristiana, y que de algún modo generan una identificación que les otorga un sentido de pertenencia a un grupo.

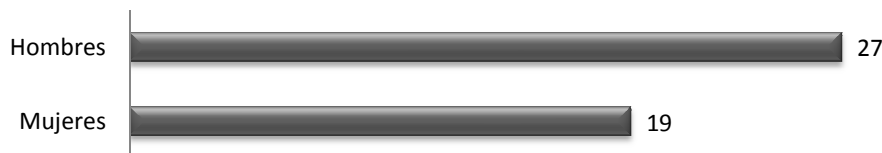
Por último, se buscará indagar sobre los cambios en el ámbito social, pues ahí se concretan las experiencias que los jóvenes tienen, no sólo a raíz de la apertura del Esfuerzo Cristiano, sino en el campo social cada vez más complejo, ya que brinda la construcción de colectividades juveniles, haciendo que los jóvenes indígenas interactúen dentro de un espacio donde la iglesia se ha constituido como un elemento más y, no el más importante. Factores que sin duda son motivo de explicación de la divergencia que presentan los jóvenes con lo establecido por la institución, pues ellos buscan generar prácticas que difieren de lo acostumbrado, cuestionando las representaciones adultas, metódicas e institucionales.

4.1. ¿Quiénes son los jóvenes del Esfuerzo Cristiano?

Durante el trabajo de campo, la asistencia a las actividades de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo se conformó por 46 jóvenes en promedio. No obstante, es importante comentar un movimiento oscilatorio en el grupo, debido a la inconsistencia de algunos jóvenes. Sin embargo, también se pudo constatar la perseverancia de un grupo de muchachos con los cuales se pudo elaborar los siguientes gráficos.

Del promedio de 46 jóvenes que representan los muchachos con más constancia y participación en el Esfuerzo Cristiano, se divide la participación por género, siendo 27 hombres, que representan una ligera mayoría respecto a las 19 mujeres (Gráfica 6).

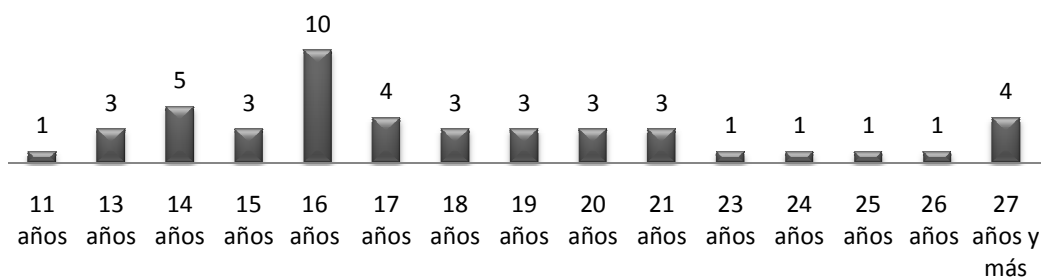
Gráfica 6
Género



Fuente: Elaboración personal

Es muy problemático delimitar por un rango de edad a los jóvenes, ya que desde las primeras visitas a campo se observó lo variado de las edades. En el Esfuerzo Cristiano no existe una edad determinada que especifique la pertenencia en el grupo,²⁸ sin embargo, al ver y analizar las edades encontramos una edad promedio (Gráfica 7).

Gráfica 7
Edad



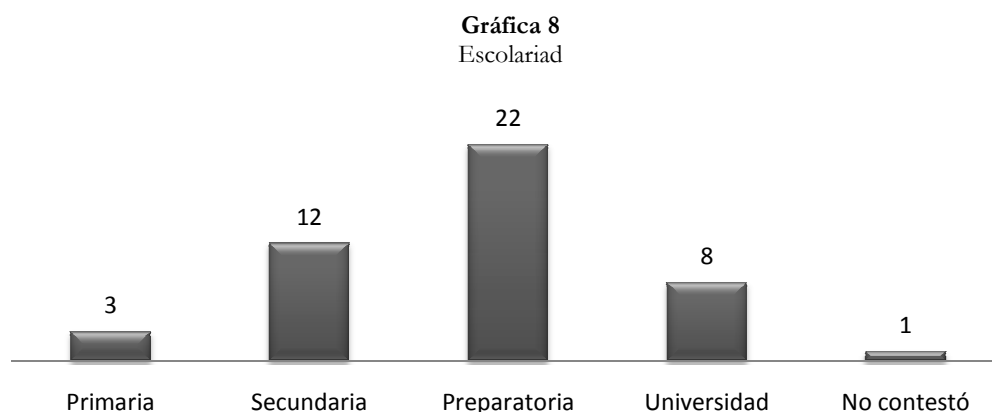
Fuente: Elaboración personal

Como se puede ver, mientras la edad es mayor, la cantidad de participantes es menor. Posiblemente esto se debe a la asociación que se ha hecho al respecto entre el grupo y la adultez, debido que el Esfuerzo Cristiano representa un espacio de socialización juvenil, se puede decir que la imagen de lo adulto no es compatible con la participación en la Sociedad. Etnográficamente se puede constatar que sólo dos de los participantes son casados, pues muchos más que han transitado por la Sociedad salieron de ella al encontrar su pareja. Otro elemento que aleja la participación es la inserción laboral, pues corresponde a una de las

²⁸ El dato etario no es la mejor manera de aprehender a la juventud, puesto que es una forma de manipular en concepto, Rosario Esteinou menciona que es problemático debido a que proporciona una visión homogénea de lo que 'debe' ser la juventud entrañando implícitamente que los sujetos que se encuentren dentro de determinado rango de edad tienen que compartir las mismas experiencias y expresarlas de la misma manera (Esteinou, 2005: 26) Klaudio Duarte por su parte indica que el problema del dato etario es su manipulación para construir un modelo único de ser joven asignando conductas o responsabilidades esperadas según la edad (Duarte, 2000: 63-64).

imágenes de lo adulto. Aunque hay que tomar esto con cuidado, debido a que hay jóvenes que trabajan y aún así permanecen activamente dentro de la Sociedad.

La siguiente gráfica muestra la escolaridad que tienen los participantes del Esfuerzo Cristiano, y vemos en la gráfica que los individuos con educación secundaria y nivel medio superior son la mayoría. Ser estudiante se ha configurado como una actividad muy recurrente entre los jóvenes de El Corralito, logrando con ello un quiebre respecto a una generación anterior que no contaba con una oferta de servicios educativos. Al respecto hay que comentar que para elaborar este perfil se tomó en cuenta tanto a los muchachos que actualmente cursan el grado señalado así como aquellos que lo han terminado. Con ello nos damos cuenta que el porcentaje más alto lo representan los jóvenes quienes se encuentran estudiando la preparatoria y aquellos que la han concluido, siguiéndoles los de secundaria, mientras que los universitarios empiezan a ser un número significativo (Gráfica 8).



Fuente: Elaboración personal

En El Corralito, la Telesecundaria empezó sus labores en 1982, y algunos de los muchachos que continuaron sus estudios lo hicieron en otros lugares fuera de la localidad, en Oxchuc, Ocosingo y San Cristóbal más comúnmente. El nivel medio superior representado por el Colegio de Bachilleres en su modalidad Educación Media Superior a Distancia (EMSAD) comenzó sus labores a partir del año 2006, ampliando la oferta educativa en la localidad y en otras colindantes.²⁹ También esto se convirtió en un canal para expresar algunas prácticas juveniles como la moda, los peinados, la música, el noviazgo, los deportes, etcétera. Aquellas

²⁹ Los alumnos que estudian el nivel medio superior son de: Mesbiljá, Tolbijá, Tzajalá, Tzacbatal, Bumiljá, Manzanilla, Rosario, Chacamuc, Bumiljá, Cholol, Chaonil, Saclumiljá, Tzay, Cruztón, San Juan del Valle, Tuxakiljá, Puyiljá, San Marcos, Las Cañadas, Chalam Jatatíal, Rancho del Cura, Tzajalchen, Tzontaljá, El Calvario y Jobiltán.

experiencias sociales que son “expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1999: 84). Para los creyentes jóvenes que simpatizan con el Esfuerzo Cristiano, el hecho de ser estudiantes les posibilita participar en las actividades que la organización realiza, ya que muchas de éstas son compatibles con los horarios y días hábiles escolares y, por consecuencia esto les permite a los jóvenes que son estudiantes ser participes de estas novedosas prácticas.

Por otro lado, al revisar la procedencia de los integrantes del Esfuerzo Cristiano se comprende que muchos son de la localidad de El Corralito, esto debido a la atracción de Gólgota como Iglesia central del área tseltal. Sin embargo, hay que hacer notar que en esta parte de Los Altos, y en general del Municipio de Oxchuc, hay una gran cantidad de creyentes adheridos a las iglesias históricas, como se vio al presentar los censos y, con ello a la expresión presbiteriana. De este modo cada Iglesia, en teoría, cuenta con su propia Sociedad de Esfuerzo Cristiano. En la Iglesia Gólgota, si bien existe una gran mayoría de jóvenes de la propia comunidad, también participan de otros lugares, aunque en una cantidad mucho menor (Gráfica 9).

Gráfica 9
Localidad de residencia



Fuente: Elaboración personal

Para esta gráfica, debemos considerar que entre el 2000 y hasta la fecha, se han dado dos rupturas en la Iglesia Gólgota, creándose dos congregaciones más que posteriormente se adhirieron al Presbiterio Tseltal de Chiapas: una en la localidad de Tzajalchen y la otra en Mesbiljá. Con la salida del pastor Francisco Gómez,³⁰ quien había liderado la feligresía desde la

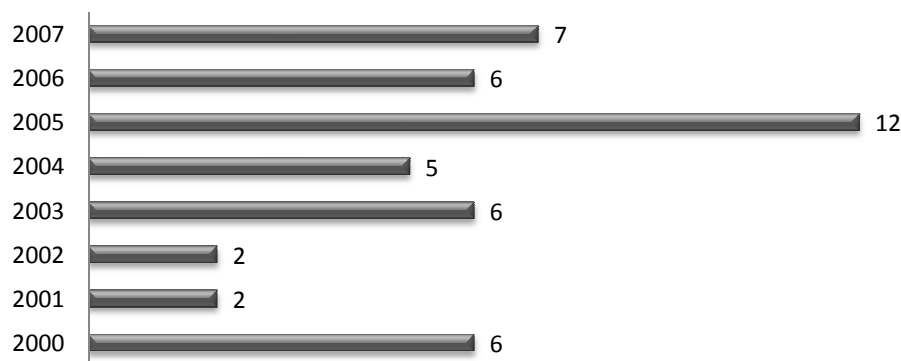
³⁰ Francisco Gómez fue el primer pastor de la Iglesia Gólgota en El Corralito. Oriundo de Mesbiljá, recuerda que escuchó por vez primera del Evangelio cuando trabajaba en las fincas cafetaleras, por medio de un disco con

década de 1950, algunos miembros y familiares cercanos quienes se inconformaron por la decisión decidieron formar su propio grupo en la localidad de Mesbiljá, localidad aledaña a El Corralito.

Joaquín, un joven del Esfuerzo Cristiano, indica que esta ruptura afectó directamente al grupo de jóvenes, ya que antes de las divisiones la cantidad de miembros en la agrupación era mayor, tanto que recuerda que en la participación dentro del culto dominical tenían que separarse en dos grupos. Sin embargo, al momento en que los padres decidieron salir de Gólgota, sus hijos tuvieron menos posibilidades para congregarse con el Esfuerzo Cristiano, pues aquéllos querían cortar la relación con la Iglesia, de modo que las rupturas a nivel eclesial también significaron la división en ‘Los Mensajeros de Cristo’. Consecuentemente se constituyeron dos Sociedades más en las respectivas iglesias que se formaron.

Otro elemento útil que se consideró para analizar la relación de los jóvenes con la Iglesia y con el Esfuerzo Cristiano, es el año desde el cual empezaron a participar en la organización (Gráfica 10).

Gráfica 10
Recepción al grupo



Fuente: Elaboración personal

La gráfica permite comprender la trayectoria que ha tenido el grupo de jóvenes. Al revisarla se puede notar que a pesar de ser una organización formada en el año 2000 dentro del campo presbiterial, es decir, es relativamente nueva, hay pocos jóvenes que han seguido el proceso a lo largo de estos años, al contrario, se percibe que la mayoría de los participantes se han ido

cantos evangélicos que tenían unos presbiterianos, los cuales le regalaron una Biblia en español. De modo que cuando Mariana Slocum y Florencia Gerdel llegaron para establecerse en El Corralito, él ya tenía algunos conocimientos de la nueva religión.

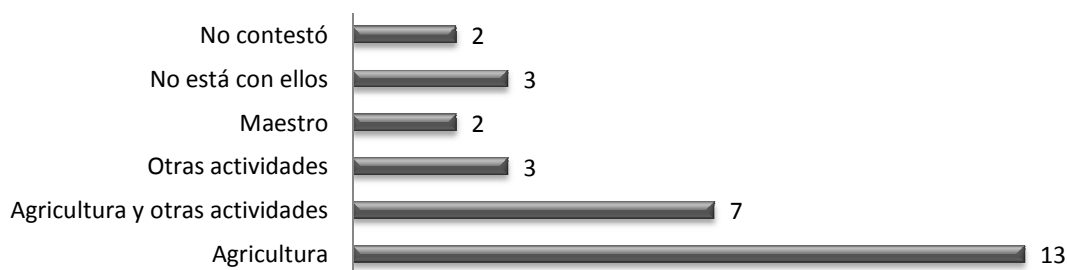
involucrando posteriormente. Algunas razones que dan los jóvenes respecto a los primeros “esforzadores” es que muchos se casaron, dejando con ello la Sociedad y asentándose en la Iglesia como adulto. Pancho, un muchacho que cursa su segundo año de la preparatoria, testimonia que su hermana asistía al Esfuerzo Cristiano e inclusive fue de las primeras en participar; sin embargo, al encontrar un joven de su atracción decidió casarse dejando la agrupación.

Jaime, quien también estudia la preparatoria, indica que su hermana tuvo un proceso similar, ya que dentro del grupo de jóvenes encontró su pareja y tiempo más tarde se casaron, dejando ambos el Esfuerzo Cristiano, y que además salieron de la localidad para estudiar en Oxchuc. En ambos casos, el hecho de unirse en pareja ha sido motivo para dejar de participar en la Sociedad, de modo que el espacio representado por el Esfuerzo Cristiano se concibe como un tránsito juvenil hasta llegar al punto de referencia adulta. Pese a esto, la Sociedad cuenta con algunos participantes que son casados, de modo que no podemos hacer una generalización al respecto.

Otra razón para comprender la trayectoria del grupo que algunos de los mismos jóvenes exponen, es que a pesar de que otros tienen conocimiento sobre el grupo juvenil no tienen el interés de congregarse en él, puesto que les parece aburrido o sencillamente no les interesa. Mercedes y Flori indican que a pesar de conocer la existencia del grupo las desalentaban los “chismes”, pues se decía que sólo se iba a la agrupación para conseguir novio. Para ellas esto era motivo de desinterés pues incluso hacían caso omiso del consejo de sus padres por congregarse.

Como hemos expuesto, los participantes del Esfuerzo Cristiano son en su gran mayoría de una edad en la que aún se encuentran bajo la tutela parental. Por ello, la siguiente gráfica muestra la ocupación laboral de sus progenitores, contándose a partir de un total de 30 padres de familia, puesto que algunos muchachos que asisten al Esfuerzo Cristiano son hermanos (Gráfica 11).

Gráfica 11
Actividad del padre



Fuente: Elaboración personal

El dato representado es engañoso, ya que si bien es cierto que la gran mayoría de los padres se dedican a la agricultura, esta actividad no es la única fuente de ingreso, pues durante el trabajo de campo se pudo observar múltiples maneras de obtener ingresos, convirtiendo al trabajo agrícola en una fuente de ingresos que no es única, como llegó a ser en generaciones anteriores. La microrregión en donde se ubica El Corralito se experimenta una transición de labores, ya que muchos de los jóvenes, a pesar de que heredarán tierras, no buscan hacer de la agricultura su principal fuente de ingreso.

Existe una combinación en las actividades económicas, muchos por la mañana se levantan temprano para trabajar su terreno donde hay maíz, frijol, calabaza y desde luego sus cafetales, pero también lo combinan con otras actividades como la carpintería y la albañilería, que son las más usuales, teniendo así diversas fuentes de ingreso que posibiliten el sustento y la reproducción del grupo doméstico. En el caso de los padres cuya principal fuente de ingreso es la docencia, continúan atendiendo sus terrenos, sólo que ellos no los trabajan, sino pagan para que alguien más los atienda. En todo caso, hay que dejar claro que las entradas económicas son variadas y la agricultura está siendo complementada con otros trabajos.

Respecto a la ocupación de las madres, la gran mayoría de ellas se encuentra en el ámbito doméstico (Gráfica 12).

Gráfica 12
 Actividad de la madre



Fuente: Elaboración personal

Sin embargo, es necesario explicar que por el hecho de que las señoras estén ‘en casa’ no significa que no tengan algún ingreso económico. Muchas de las madres de familias obtienen remuneraciones realizando alguna labor como la fabricación de huípiles tradicionales u otros tejidos para vender. Además, para el sustento alimenticio, cuentan en sus casas con terrenos con matas de chayotes, árboles frutales y desde luego gallinas. Un par de madres administran pequeñas tiendas de abarrotes, dos más obtienen sus recursos como profesoras de primaria y algunas cuentan con el apoyo económico del programa Oportunidades.

Finalmente, aquí se presenta una gráfica que señala cómo la mayoría de los participantes del Esfuerzo Cristiano dependen económicamente de sus padres (Gráfica 13).

Gráfica 13
 Dependencias económicas



Fuente: Elaboración personal

Hay que apuntar un dato que modifica la interpretación de esta gráfica. Si bien hay una gran cantidad de hijos dependientes de sus padres, algunos de ellos, los que han estudiado, aportan al fondo común del hogar mediante el apoyo recibido a través de becas del programa Oportunidades. Incluso, algunos que ahora no estudian, cuando lo hicieron recibieron el mismo apoyo, lo que representa un ingreso más en una ‘olla común’ de la economía familiar. Respecto a los denominados independientes, se trata de muchachos que han terminado sus

estudios y que actualmente se encuentran trabajando, de modo que cuentan con recursos para su propio mantenimiento y el apoyo a sus padres.

Los que se han denominado combinados, son aquellos jóvenes que han ingresado al magisterio, pues les otorga una remuneración mientras continúan sus estudios en alguna de las subsedes de la Universidad Pedagógica Nacional. El ingreso que se va sumando por cada aporte posibilita que los muchachos puedan ingresar a una institución educativa, con lo cual los perfiles sociodemográficos cambian con respecto a las generaciones pasadas. De igual modo, los jóvenes pueden disponer de recursos otorgados por sus padres para aportar, en la medida de sus posibilidades, económicamente para la realización de actividades en la Sociedad, haciéndose partícipes de ello.

4.2. ¿Qué hacen los jóvenes en el Esfuerzo Cristiano?

Como se mencionó en la introducción del capítulo, la segunda pregunta tiene el objetivo de analizar las prácticas eclesiales del Esfuerzo Cristiano y entender cómo se comienzan a gestar en ellas divergencias de lo dictado institucionalmente. En primer lugar, se contemplaron las religiosas, luego las que distan de ser netamente religiosas, pero que se llevan a cabo a iniciativa de la Sociedad como los paseos y cumpleaños.

4.2.1. La práctica cültica

La práctica cültica es la expresión básica en el quehacer de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo. Cada sábado por la mañana se reúnen para realizar un culto o servicio religioso. Éste se lleva a cabo dentro de las instalaciones del templo, en donde cuentan con un espacio físico, antes de cada culto se elige a algún joven que dirija la actividad. Junto con el presidente de la Sociedad, éste se encarga de elaborar el orden de culto correspondiente. De igual modo se pide a alguien que desarrolle un tema para predicar, aunque la mayor parte de las veces es el propio presidente quien termina haciéndose cargo de dicha exposición, aunque ésta la puede también hacer un Anciano de iglesia, incluso algunas veces, hasta un invitado externo.

El orden del culto del Esfuerzo Cristiano siempre cuenta con algunas variantes, que dependen de la situación. Por ejemplo, si se trata de una celebración, hay momentos para

participaciones especiales, en cambio, si se trata de una culto sabbatino no las hay; no obstante, existe una estructura similar en los casos señalados. Es útil hacer una comparación entre los cultos de la Sociedad con respecto a los de la Iglesia, ya que esto permite analizar de un mejor modo las formas litúrgicas que se llevan a cabo en ambos espacios, dicho cotejo se presenta a continuación.

**Sociedad de Esfuerzo Cristiano
Los Mensajeros de Cristo**

Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota

Bienvenida: a cargo del presidente o del consejero de la Sociedad, en algunas ocasiones está acompañada por la lectura de un versículo bíblico.

Canto: himnario en tseltal.

Oración: se pide a un asistente que la realice, la mayoría de las veces se hace en español.

Lectura bíblica: un capítulo o varios versículos, al igual que en la oración se le pide a algún muchacho que lea, la mayoría usa la biblia en español.

Cantos: estribillos en español.

Oración: se pide un voluntario.

Mensaje o Predicación.

Preparación de un canto en tseltal para la participación dominical.

Recolección de ofrendas: entre tanto se canta en español.

Oración final.

Avisos.

Lectura bíblica: a cargo de un Anciano de iglesia, quien al frente, junto con los demás del cuerpo eclesial, dirige el culto.

Oración: para ello se pide a todos los asistentes ponerse de rodillas.

Canto: Toda la congregación se pone de pie, y se canta bajo la dirección de un Anciano, puesto que no hay música. Se canta en tseltal.

Participación musical: no hay un orden establecido de quién participa primero, puede ser cualquiera de los conjuntos, grupos o coros. Se canta en tseltal.

Participación musical: no hay un orden establecido de quién participa primero, puede ser cualquiera de los conjuntos, grupos o coros. Se canta en tseltal.

Oración: a cargo de un Anciano de iglesia el cual pide a los asistentes ponerse de pie.

Lectura bíblica en tseltal: Se alterna entre hombres, mujeres y el Anciano quien dirige la lectura.

Oración por los enfermos: previamente se lee una lista con los nombres de las personas que están enfermos.

Participación musical: no hay un orden establecido de quién participa primero, puede ser cualquiera de los conjuntos, grupos o coros. Se canta en tseltal.

Oración: a cargo de un Anciano de iglesia, pide a los asistentes ponerse de pie.

Participación musical: no hay un orden establecido de quién participa primero, puede ser cualquiera de los

conjuntos, grupos o coros. Se canta en tseltal.

Participación musical: no hay un orden establecido de quién participa primero, puede ser cualquiera de los conjuntos, grupos o coros. Se canta en tseltal.

Canto: Toda la congregación se pone de pie, y se canta bajo la dirección de un Anciano, puesto que no hay música. Se canta en tseltal.

Oración: Tiene el objetivo de ser preludeo a la predicación.

Retirada de los niños a una clase especial para ellos. Se da el aviso correspondiente.

Mensaje o predicación: no hay una duración establecida el tiempo depende de quien exponga, y se realiza en tseltal.

Oración por la predicación expuesta.

Recolección de ofrendas: los diáconos pasan con una cesta por las bancas mientras hay una participación musical.

Canto: Toda la congregación se pone de pie, y se canta bajo la dirección de un Anciano, puesto que no hay música. Se canta en tseltal.

Avisos: donde se expone alguna situación relacionada con la iglesia o sólo para informar algo específico.

Oración final.

Canto: la oración final termina con un himno en tseltal que en la mayoría de las Iglesias Presbiterianas utilizan para clausurar la actividad dominical.

A diferencia de la Iglesia, la práctica cúlrica del Esfuerzo Cristiano se componen de menos elementos, no obstante, hay coincidencias como lo vemos en el comparativo. Recordemos lo que testifican algunos de los pioneros en la organización de la Sociedad, que al inicio no tenían idea de cómo realizar un culto, de modo que lo más factible fue repetir el esquema dominical que ya conocían y al que estaban acostumbrados.

Sin embargo, a pesar de las semejanzas, la práctica cultica realizada por la Sociedad refleja un espacio de interacción distinto, pues tratan de generar prácticas diferentes a las establecidas, con elementos no usados en los dominicales. Hay varias cosas que se pueden destacar:

- La práctica musical, ya que usan instrumentos para acompañar los himnos. En los cultos dominicales el canto congregacional es ‘a capela’ y quien dirige el himno es el Anciano de iglesia que dirige orden de culto.
- El uso del español, tanto para desarrollar los cultos y cantar los estribillos. En los cultos dominicales no es practicado. En la práctica cültica de la Sociedad se emplea en la misma medida el tseltal, razón por cual se les critica como lo veremos en un capítulo posterior.
- La interacción entre géneros, debido a que en las iglesias tseltales su comunicación dentro de los ‘servicios’ religiosos es casi nula, además que no hay participación directa de las mujeres en la práctica cültica.
- La participación directa de los miembros, ya que a diferencia del culto general donde los líderes de la iglesia son los encargados de llevar a cabo algunas partes de la liturgia, en el Esfuerzo Cristiano los jóvenes tienen la oportunidad de tener participaciones que no pueden tener en los cultos dominicales por no ocupar los puestos ministeriales que son ocupados sólo por los adultos.
- La creación de un espacio más lúdico, ya que al no estar presentes los líderes de la Iglesia se siente un ambiente menos rígido e institucional donde la improvisación no falta.

No es la intención aquí hacer una descripción densa de los ‘servicios’ religiosos, por ello optamos sólo por analizar ciertas partes de la litúrgica que son consideradas importantes ya que es en ellas en donde se nota una ruptura entre la manera de hacer las cosas en la práctica cültica dominical y en la juvenil.

No obstante, el culto que llevan a cabo Los Mensajeros de Cristo como Sociedad, no representan el único espacio de interacción que busca socializar a los jóvenes en un ambiente cristiano, ya que al ser parte de la Unión, tienen la oportunidad de relacionarse en una escala mayor, fuera de su templo con sus correligionarios y de igual modo participar en una red de Sociedades de Esfuerzo Cristiano en la región presbiterial.

4.2.2. Participaciones con la Unión

Como parte del Presbiterio Tseltal de Chiapas, la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo participa dentro en las actividades que se promueven en la Unión Presbiterial. Estos espacios permiten la interacción y socialización con las demás Sociedades que se encuentran en el área de trabajo del Presbiterio al cual se adscriben. Durante el trabajo de campo, ‘Los Mensajeros de Cristo’ participaron con la Unión en dos actividades: la

‘Concentración de la Zona Centro’ y la ‘Junta Ordinaria’. Primeramente quiero presentar el dato etnográfico para después, a partir de éste, el análisis de las prácticas divergentes en medio de los espacios institucionales que integran a los jóvenes.

4.2.2.1. Concentración de la Zona Centro de la Unión: Paxtonticjá

La Concentración de la Zona Centro se llevó a cabo en las instalaciones de la Iglesia Nacional Presbiteriana Belén en la localidad de Paxtonticjá,³¹ a menos de una hora de camino desde la cabecera municipal de Oxchuc, municipio al cual también pertenece. La actividad fue organizada por los directivos y ministerios de la Unión convocando a las Sociedades que conforman la zona centro de la Unión presbiterial. Su interés fue buscar la ‘edificación’ de los jóvenes a partir del tema general: el liderazgo juvenil. Previamente la directiva de la Unión, junto con los ministerios, se reunió para delegar las responsabilidades para el encuentro. De igual modo se giraron invitaciones a las Sociedades de las que se compone la Unión, siendo el secretario el encargado de repartir a cada una de ellas. El dinero para la Concentración proviene de varias cuentas, una es la de la tesorería de la Unión, otra es la de la tesorería del Presbiterio y otra es la de la Iglesia anfitriona, asimismo se acepta la cooperación voluntaria de algunos miembros del Esfuerzo que tienen un ingreso económico y también existe el cobro de una cuota de inscripción. Con lo recabado se cubre el costo de la alimentación, la renta de equipo de sonido, el grupo musical invitado y una ofrenda para la Iglesia sede.

A la Concentración llegaron las Sociedades ‘Cristo es mi fortaleza’ de Abasolo (Ocosingo), ‘Cristo es la puerta’ de Las Cañadas (Oxchuc), ‘Heme aquí, envíame a mí’ de El Calvario (Oxchuc), ‘Príncipe y salvador’ de Tomas Munzer (Ocosingo) y ‘Los Mensajeros de Cristo’ de El Corralito (Oxchuc). En total se registraron 106 participantes sin contar a las personas que apoyaron el trabajo de la Unión. La inauguración de la Concentración se desarrolló al final del culto de apertura, de modo que el presidente de la Unión realizó tal acto después de decir unas palabras y orando, para concluir con el lema de las Sociedades de Esfuerzo Cristiano a nivel nacional.

Durante la estancia de cuatro días se llevaron a cabo prácticas dentro de un marco religioso que involucraron a los jóvenes en una participación directa:

³¹ Véase anexo no. 4.

- La división por equipos con la finalidad de que cada uno de ellos hiciera un devocional³² por la mañana y se apoyara con el aseo por la noche.
- Cultos vespertinos en donde cada equipo tuvo a su cargo la dirección por un día. Cada grupo tenía que buscar de entre sus miembros un director de culto y predicador, así como elaborar el orden de culto correspondiente.
- Ensayos de cantos o estribillos en español.
- Conferencia, la cual se dividió en varios temas y concluyó con una exposición sobre el liderazgo.³³
- Dinámicas grupales, juegos de memorización de textos bíblicos.
- Participaciones por Sociedad dentro de los cultos.
- Proyección de una película.
- Concurso bíblico.

Después de cuatro días de estancia, se llevó a cabo la clausura de la Concentración, que estuvo a cargo de la directiva de la Unión que elaboró el orden de culto y una muchacha fue la encargada de dirigirlo mientras el consejero de la Unión tuvo la responsabilidad de la predicación. De modo que la liturgia quedó del siguiente modo:

- Lectura bíblica, a la cual llaman 'Llamamiento a la adoración'. Donde se invita a toda la congregación a ponerse de pie recitar algún versículo bíblico.
- Oración, realizada un Anciano de la iglesia.
- Canto congregacional del himnario en tseltal.
- Lectura bíblica en español y tseltal, alternada por hombres y mujeres.
- Participación de grupos musicales.
- Predicación, a cargo del consejero de la Unión.
- Oración por el mensaje, efectuada por un Anciano de la iglesia local.
- Recolectión de ofrendas, al mismo tiempo hay participaciones musicales de las Sociedades.
- Entrega de reconocimientos, por el concurso bíblico, a las Sociedades que asistieron y a la iglesia local por recibir la concentración.

³² Dentro del argot protestante la diferencia entre un culto y un devocional es el tiempo y los elementos con que se constituye cada uno, pues mientras que el culto amerita una duración mayor y tiene más componentes dentro de la liturgia, el devocional suele ser sencillo y breve.

³³ Antes de la actividad los directivos de la Unión me comentaron el caso de un conferencista en una actividad anterior. Para esta ocasión buscaron un conferencista que fuera conocido por su trabajo, dado la experiencia pasada, en la que el invitado habló de temas como homosexualidad, causando el malestar de los líderes que reclamaron a los directivos por la exposición de dicho tema.

- El presidente de la Unión toma la palabra pidiendo a los jóvenes que pasen al frente dando la cara a la congregación. Con ello se clausura y se canta el himno oficial de las Sociedades de Esfuerzo Cristiano.
- Al término de este canto, el presidente pide a la congregación que se ponga de pie, y con ello clausura la concentración juvenil con una oración, la cual termina con la bendición de las Sociedades de Esfuerzo Cristiano.
- Al final el coordinador toma la palabra y agradece a las Sociedades por haber asistido, a los líderes de la iglesia por recibir la concentración, a las cocineras por la comida, a los jóvenes de la iglesia local por la atención y a la directiva por la organización.

La organización de la Concentración es posible gracias a la estructura de la Unión, en donde cada ministerio tiene responsabilidades, pero también los modos de comunicarse y hacer llegar la información, pues mediante cartas que llevan de mano en mano, correo electrónico, o por medio del aviso de los pastores, la directiva se encuentra en contacto con las Sociedades del Presbiterio.

La Concentración en Paxtontíjá como una de las prácticas religiosas organizadas por los jóvenes representa una novedad, debido a que generaciones anteriores no tuvieron esos espacios de socialización juvenil. A pesar de las prácticas similares a las de la institución, hay también elementos que cambian, que son diferentes de los acostumbrados, como ‘integrados’, no rompen de tajo con lo que les ha sido enseñado, empero, sí replantean su participación. Es claro que en las respectivas iglesias en donde se congregan los jóvenes no tienen una participación directa en la organización de las actividades, mucho menos en la toma de decisiones, por ello los espacios del Esfuerzo Cristiano implican una nueva relación al interior del presbiterianismo, pues buscan, dentro de los límites que la institución otorga, ser más laxos y no tan rígidos como los dominicales.

Pero también, el Esfuerzo Cristiano se ha convertido en un medio de homogenización juvenil al tratar aspectos comunes con la intención de generar un ideal de joven cristiano y a la vez involucrar el trabajo colectivo entre distintas Sociedades. Para una generación anterior de presbiterianos no existía esta posibilidad, la rápida inserción en el trabajo y la prontitud marital, junto a la inexistencia de los grupos juveniles, impedía la visibilidad de una juventud presbiteriana organizada.

Actividades como la Concentración permiten una forma de expresar el credo de una manera “más dinámica”, a diferencia de los cultos a los que los jóvenes estaban acostumbrados. Los juegos, concursos y conferencias son prácticas atractivas para los jóvenes, y con ellos se busca orientarlos según los parámetros cristianos, a través de un ambiente en el que se involucra el trabajo en equipo y una dinámica atractiva. Las conferencias permiten la interacción entre el expositor y el auditorio, a diferencia de la predicación en donde sólo se escucha y no se participa. En el mismo sentido, el trabajo grupal para elaborar los devocionales y cultos tiene la intención de preparar al joven en un ambiente cristiano para que se pueda involucrarse en las decisiones eclesiales.

4.2.2.2. Junta ordinaria: El Calvario

La Junta ordinaria, llevada a cabo en las instalaciones de la Iglesia Nacional Presbiteriana El Divino Redentor en la localidad de El Calvario,³⁴ perteneciente al municipio de Oxchuc, tuvo como objetivo reunir a los delegados de las distintas Sociedades que conforman la Unión Presbiterial y con ello dar a conocer el trabajo que ha realizado la Unión, así como agendar nuevos planes a desarrollar, entre los cuales destaca la Convención³⁵ a realizar en el mes de julio. A diferencia de la Concentración en Paxtonticjá que sólo tuvo como asistentes a los jóvenes de la zona centro, en El Calvario se invitó a todas las Sociedades que conforman la Unión, pero privilegiando a los delegados nombrados por sus respectivas Sociedades para participar con voz y voto, asistiendo 14 delegaciones de las Sociedades que conforma la Unión.

La actividad estuvo inaugurada por un ‘servicio’ religioso, que la mesa directiva de la Unión preparó y dirigió, siendo hasta el segundo día que se llevó a cabo la Junta. Por su parte, los asistentes que no fueron delegados tuvieron una actividad improvisada en el comedor. En la junta se tomaron acuerdos, destacando los siguientes:

- Algunas Sociedades de Esfuerzo Cristiano pidieron a la directiva de la Unión visitas en sus respectivas iglesias. Unas para apoyar el trabajo que realizan con los jóvenes de sus iglesias y otras por reelección de la directiva local.
- Se presentaron dos nuevas Sociedades de reciente creación que desean involucrarse en la Unión Presbiterial.

³⁴ Véase anexo no. 5.

³⁵ Se le llama Convención a la actividad que reúne a todas las Sociedades de Esfuerzo Cristiano del Presbiterio cuyo objetivo principal es la renovación de la mesa directiva así como los ministerios para el próximo bienio.

- La mesa directiva de la Unión informó el trabajo que ha venido desarrollando a partir de la pasada junta, de igual modo presentó las actividades ha desarrollar hasta su cambio. Hay que mencionar que no existe una evaluación rígida al respecto sobre el trabajo de la Unión y de las Sociedades.
- Organización de la Convención, acordando el lugar, la fecha y la duración. De igual modo se informó algunos concursos (deporte, manejo de la Biblia, poesía coral y dibujo) para lo cual pidieron a cada Sociedad que se preparara para participar.
- Los ministerios presentaron sus propuestas de actividades. El de Evangelización propuso la elaboración de folletos proselitistas para repartirlos en cada Sociedad; el de educación, la organización de retiros de oración; el de Relaciones, fomentar la unidad en cada Sociedad realizando prácticas recreativas que ayuden a vincular a los jóvenes y, el de Recursos insistió a cada Sociedad a ofrendar y aportar el diez por ciento a la Unión.
- Se acordó pedir al Presbiterio una oficina para la Unión en las instalaciones del Centro Cultural Tseltal en Buenos Aires, Ocosingo.
- Se acordó mandar una misiva al Presbiterio exponiendo el deseo de la reelección de los consejeros, debido a que el periodo de su labor termina a la par de la directiva.

Al igual que otras actividades, la Junta Ordinaria realizada en El Calvario culminó con la práctica cültica organizada por los líderes de la Iglesia anfitriona y la mesa directiva de la Unión. Esta actividad es un ejemplo de la forma de organizarse que tiene el Esfuerzo Cristiano, contando con una estructura para su funcionamiento como grupo juvenil y representando un espacio nuevo donde los muchachos pueden tomar decisiones eclesiales de importancia. La Unión lo posibilita, y con ello hay una oportunidad para relacionarse con otras agrupaciones y así organizar prácticas cülticas en un ambiente juvenil y diferente, por ello es que se genera una identificación común pues, como ya se ha mencionado, la práctica divergente da “sentido de pertenencia a un grupo, a una colectividad o a una generación” (Brito, 2002: 44).

Es importante recordar que el Esfuerzo Cristiano está integrado a una estructura religiosa, las prácticas cülticas y de organización que realiza (cultos locales, concentraciones y juntas) repiten varias veces los modelos establecidos por la institución. Ella regula la manera de desarrollar las prácticas cülticas, de modo que los jóvenes se adscriben estos modelos preestablecidos. Sin embargo, el hecho de que el Esfuerzo Cristiano esté incorporado a la institución religiosa, no implica que todas sus acciones correspondan directamente a ella sin asumir una postura crítica de lo establecido. Si bien se espera de estos jóvenes un ‘desarrollo integral’ rumbo a la conformación de un creyente adulto, no siempre los caminos que toman

son los que la institución plantea, ya que la experiencia desde su interacción con sus pares y las demás instancias en las que se desenvuelven se convierten en elementos imprescindibles para construir sus propios senderos y maneras de hacer las cosas.

Hay componentes que considero necesario recalcar y que en ambos casos presentados se empiezan a notar. El primero de ellos es que el papel de la mujer está siendo considerado más allá de lo que la institución plantea. Se había mencionado que dentro de la estructura religiosa de la Iglesia Presbiteriana la mujer queda relegada de puestos ministeriales claves. El Esfuerzo Cristiano a pesar de conocer esto, empieza a cuestionarlo mediante prácticas donde involucran a las mujeres: la dirección de los cultos, la participación musical y el liderazgo. Un segundo punto es el uso del español, pues institucionalmente el tselta es el idioma usado. Contrario a esto, el español se privilegia en los cultos, y de igual modo en la Unión Presbiterial cuando se trata de concursos, conferencias, participaciones musicales, devocionales, etcétera.

La tercera característica que notamos como importante, pues sobrepasa lo establecido, es el liderazgo juvenil. Si bien la Iglesia Nacional Presbiteriana reconoce al Esfuerzo Cristiano como una organización eclesial y, en general acepta su propio liderazgo, éste queda subordinado al cuerpo eclesial adulto, quien regula que no sobrepase lo establecido. El adultocentrismo emerge como una racionalidad presente en el momento de la elección de los Ancianos, diáconos y pastores.³⁶ Por ello es que el liderazgo juvenil dentro de una sociedad que consensua lo adulto como lo pleno, cuestiona las visiones que se han construido sobre los jóvenes como sujetos que aún no son cabales. Por último, las participaciones grupales, donde se privilegia cantar con estribillos en español, dejando por el momento el uso tradicional del himnario en tselta. Estos ejemplos los retomaremos y los desarrollaremos ampliamente en el capítulo siguiente.

Otras prácticas que se están gestando dentro de estos espacios de socialización son las que podemos denominar como lúdicas, empero, éstas se circunscriben a las actividades religiosas de la Sociedad. Entre ellas encontramos los cumpleaños, paseos y visitas ‘sociales’. Las cuales veremos a continuación siguiendo el mismo esquema presentado en este apartado.

³⁶ Las imágenes que se buscan para que un creyente pueda ocupar alguno de estos cargos son los de un adulto: responsable, maduro, casado, con buena reputación, en síntesis un creyente ejemplar a los ojos de los demás.

4.2.3. Las prácticas ‘no religiosas’

Como espacio de interacción juvenil, el Esfuerzo Cristiano no realiza solamente prácticas religiosas, también las hay de otro tipo, algunas improvisadas y otras planeadas pero con propósitos diferentes, más lúdicos y no institucionales. Tales, orientan las relaciones entre muchachos en un compañerismo cristiano, fomentando la camaradería. Durante el trabajo de campo, hubo paseos, cumpleaños, vistas y convivios. En estos casos la organización fue improvisada, más bien los acuerdos para ellas se daban en el momento.

Es importante marcar la diferencia entre las actividades que podemos denominar como “oficiales” y las “improvisadas”, ya que en las primeras se tiene que cumplir con el requisito de presentarla en el plan bimestral que se entrega en la reunión de Consistorio, mientras que las segundas son más espontáneas y de ellas no necesariamente se tiene que avisar previamente.

Durante el trabajo de campo se realizaron un par de celebraciones de cumpleaños cuya invitación a la Sociedad se dio de un modo espontáneo. De ese modo la organización para la actividad se da de una manera relativamente rápida. Los cumpleaños representan un espacio de socialización fuera del templo y de la institución religiosa. En ellos también se realizan “cultos de acción de gracias” por el motivo señalado. Los gastos corren a cuenta de la familia que invita y por lo regular el predicador es un invitado externo.

Los paseos, que son menos recurrentes por el gasto que representan, con fines lúdicos y recreativos, a pesar de que se lleven a cabo un devocional religioso. Al término, el tiempo es libre para juegos, caminatas y otras cosas que los muchachos deseen hacer. No obstante, al estar integrados a la institución eclesial hay que tener cierta permisividad, pues los jóvenes quedan subordinados a los líderes adultos, quienes deben consentir la actividad fuera de los espacios del templo. De igual modo los padres son quienes regulan estas concesiones, puesto que la dependencia es un camino por el cual atraviesan los jóvenes. Por ello, es que antes del paseo se tiene que arreglar con “un permiso” con el Consistorio, para lo cual un domingo antes se reúnen los directivos de la Sociedad con ellos para la aprobación, además que cada muchacho debe conseguir la autorización con sus padres, los que en su mayoría no tienen problema de que sus hijos asistan a los paseos.

La interacción entre géneros es abierta, aunque tiene límites, pues el trasfondo étnico de los muchachos, consensa la valoración de determinada actitud con sus pares del género

opuesto. La ‘costumbre’, como muchos jóvenes la denominan, sigue siendo una barrera para las relaciones de amistad, compañerismo y noviazgo entre hombres y mujeres. Pero en estos espacios hay cierta permisividad al no estar en los límites establecidos por la institución, por los adultos, es de más confianza para interactuar, de compañerismo y, en algunos casos, de amistad más allá de la institución.

Las visitas también se caracterizan por ser improvisadas, puesto que algunas de ellas se organizan en pocos días. Estas pueden ser por diversas razones, durante el trabajo de campo se tuvo una visita a un miembro de la Sociedad que estaba enfermo. Al igual que en otros espacios se realizó un devocional para acompañar a la familia anfitriona.

Por último, una cuarta actividad de este tipo se realizó en el mes de diciembre con motivo de fin de año. Semanas antes se organizó el convivio consensando que se deseaba una comida y dinámicas como juegos y piñatas. Al respecto, la forma en que se cubrieron las demandas fue por colecta de los propios jóvenes, ya que todos pusieron algo de lo requerido y apoyaron en la elaboración de algunas cosas, como comida, elaboración de globos y adornos.

Este tipo de prácticas, que no son necesariamente religiosas o cúllicas a pesar de que en ellos se realice algún devocional, muestran una forma de expresar la relación con la Iglesia y credo religioso que difiere de otras generaciones. Los progenitores no tuvieron dentro de la institución religiosa algo semejante. A partir de la formación del Esfuerzo Cristiano es que se han instituido dentro de los planes de la Sociedad como prácticas juveniles.

Sin embargo, estas prácticas han generado parte de la tensión entre la Sociedad y los líderes religiosos, puesto que son novedosas dentro de la institución eclesial. En esta tensión los Ancianos hacen uso de la racionalidad adulta al considerar que los jóvenes “hacen lo que sea” sin tomar en cuenta su opinión y permiso como cuerpo consistorial, pasando por alto la autoridad existente y reclamando que sólo avisan para pedir recursos económicos. Los jóvenes se inconforman con el Consistorio porque aseguran cumplir con lo establecido, al pedir permiso o simplemente notificar la salida y así evitar problemas con el liderazgo, manteniéndose dentro de los límites que la institución otorga.

4.3. Cambios en el ámbito social

Como mencionamos en la introducción de este capítulo, no solo a raíz de la creación del espacio del Esfuerzo Cristiano se han dado una serie de transiciones generacionales. Su vinculación con la institución eclesial sólo representa un elemento más de interacción entre los jóvenes que se desenvuelven en la localidad y fuera de ella. Por ello, se pregunta ¿cuáles son las transformaciones en el ámbito social? Para responder a esto se han considerado tres elementos que están cambiando generacionalmente, y que han posibilitado la visibilidad de una juventud en un ámbito rural como lo es El Corralito.

Recordando a Yanko González (2004), argumentamos que las transformaciones sociales han posibilitado la existencia de los jóvenes como actores cada vez más visibles. En Oxchuc, se ha visibilizado una juventud en los parámetros modernos y occidentales, a partir de nuevas prácticas juveniles, creando sus propias representaciones, pero también adhiriéndose a un discurso adultocéntrico que los normaliza. La localidad, entendida como comunidad se empieza a transformar, ya que los sujetos jóvenes han generado procesos diversos de interacción social.

4.3.1 De *pas jk'altic* a la escuela

Anteriores generaciones reconocen el *pas jk'altic* (hacer nuestra siembra) como la fuente principal de los ingresos para la subsistencia. La costumbre, es que cada hijo tenga un pedazo de tierra y así sostenerse con el trabajo agrícola, al tal se llama *la spuk kinal*, que implica la repartición de la tierra del padre con sus hijos. Dependiendo del número de hijos es la división del terreno, repartiéndose sólo a los varones, ya que las mujeres se iban a vivir fuera de casa y no convenía heredarles tierras,³⁷ de tal modo que la descendencia se repartía el terreno en donde se trabaja, mientras que el *xut* (el más pequeño) se queda con la casa de los padres. Esta costumbre permanece hasta el día de hoy, sin embargo hay dos cambios significativos que están ocurriendo; el primero es que cada vez la tierra va siendo menos; y el segundo es que el trabajo agrícola está dejando de ser la principal labor económica.

³⁷ En El Corralito la herencia de la tierra deja de lado a las mujeres. En alguna ocasión tuve la oportunidad de preguntar abiertamente a los jóvenes de la Sociedad sobre esto y, algunas muchachas se mostraban en desacuerdo al respecto. Sin embargo al cambiar poco a poco la costumbre está práctica que privilegia al varón, no se presenta en todos lados, pues también he conocido casos donde sí hay partición para la mujer.

Muchos de los padres de los jóvenes que participan en el Esfuerzo Cristiano, indican que aún realizaron faenas agrícolas, pero también su generación fue la que abrió una brecha en la labor del campo, pues actualmente, como vimos en la gráfica 11, algunos de ellos no dependen de esta labor como único medio de obtener ingresos, ya que también actividades como la albañilería y la carpintería, e incluso la emigración, están suplantando al trabajo agrícola. El día de hoy continúan labrando la tierra para producir frijol, maíz, calabaza y más recientemente el café. Sin embargo, la nueva generación de jóvenes vislumbra frente a ellos un nuevo panorama de posibilidades y con ello se construyen expectativas diferentes a las de sus padres, otorgadas en buena medida por la apertura de nuevos centros educativos.

Décadas atrás las instituciones educativas en las zonas indígenas eran escasas. Ello creo una diferencia con respecto a otros estados del país haciendo que Chiapas se convirtiera en uno de los lugares con más rezago educativo. Villa Rojas, también dedica especial atención a la escuela, que en su precariedad resultaba uno de los elementos más novedosos para la población tselta del paraje de Yochib (Villa Rojas, 1990: 761). En El Corralito, fue en 1960 cuando la escuela primaria inició sus labores, pero ni aún con las precarias instalaciones se completaban todos los grados, de modo las primeras generaciones que cursaron la primaria no tuvieron su educación básica de un modo integral. No obstante, contar con una escuela en la localidad no traía como consecuencia que los pobladores de la región ‘mandaran’ a sus hijos a estudiar, puesto que había dos problemas principales; el primero es que los grados no se completaban y, el segundo la deserción escolar por falta de recursos económicos.

Daniel, quien ahora es profesor y padre de cinco hijos, recuerda que inició sus estudios de primaria a los 12 años en El Corralito, indica que anteriormente no decretaban límites de edad para inscribirse en las escuelas y, por ello los grados no estaban bien establecidos, por ello en un año estudió dos grados, así en cuatro años terminó la primaria. No había secundaria en las localidades, sólo en la cabecera municipal de Oxchuc, así que tuvo que ir a trabajar a Tuxtla. Al regresar a la localidad se enteró que estaban dando trabajo en Ocosingo y, como tenía la primaria podía trabajar. Tiempo después estudió la secundaria en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA) y la preparatoria abierta.

Don David comenta que sólo estuvo de 3 a 4 años en la primara de la localidad, pues tuvo que dejar la escuela debido a que su papá no tenía suficiente dinero para solventar los gastos correspondientes. Y para que sus hermanos pudieran estudiar él tuvo que ayudar en las

labores económicas. Al respecto, dice “no es como ahorita que yo exijo a mi chamaco, antes no, mi papá no tenía interés de que estudiáramos [porque] no tenía dinero”. Jeremías también tuvo una experiencia similar, pues inició junto con sus hermanos su educación básica en la primaria de la localidad, pero mientras estaba en la primaria tenía que trabajar en el campo, levantándose a las 5 de la mañana y al escuchar una señal, dejar el trabajo “corriendo paso a tomar un vasito de pozol, de ahí, a la clase”. Al término de la primaria tuvo la posibilidad de seguir la secundaria en Oxchuc donde sólo estudió un año debido a la separación de su padre de la familia, así que su mamá ya no pudo dar para pasaje o para material necesario, y por ello se retiró de la secundaria y fue en San Cristóbal en donde trabajó “como muchacho en una casa”, solventando así los gastos de los grados que le faltaban cursar de secundaria. Por último después de un tiempo pudo cursar la normal básica.

Para principios de los años 80's en El Corralito se inauguró la Telesecundaria, ofreciendo un grado más en la preparación de la población del lugar y de localidades circunvecinas. Sin embargo, muchos muchachos dejaban truncados sus estudios posteriores y otros más, quienes así deseaban y tenían la posibilidad de obtener recursos para seguir su bachillerato, lo hacían en otros lados como Ocosingo u Oxchuc.

Flori y Mercedes, un par de hermanas, realizaron sus estudios de primaria y secundaria en El Corralito y, el bachillerato en Ocosingo. Las muchachas, a diferencia de su mamá, quien dejó la escuela por casarse, terminaron hasta la preparatoria satisfactoriamente y hoy construyen expectativas de lo que quieren hacer. Ambas hicieron trámite para entrar al magisterio y ocupar una plaza; sin embargo, el resultado fue negativo, a consecuencia de esto Mercedes piensa no seguir estudiando, mientras que Flori desea ingresar a la Normal Intercultural “Jacinto Canek” pues al igual que su hermano mayor desea ser profesora.

Marleni es otra muchacha que después de continuar sus estudios en Ocosingo se ha inscrito en la Universidad Intercultural en San Cristóbal de Las Casas. El recurso con el que ha contado para seguir estudiando provienen de fuentes diversas, desde “el gasto” que le da su papá, la beca del programa Oportunidades y actualmente la beca del Programa Nacional de Becas para la Educación Superior (PRONABES). Bernabé, presidente del Esfuerzo Cristiano, ha tenido una experiencia educativa larga, pues desde la secundaria ha estudiado fuera de la localidad. En Ocosingo estudió la secundaria y la preparatoria, mientras que la formación profesional la obtuvo en la Universidad Mesoamericana en San Cristóbal de Las Casas. Hasta

hace unos meses se encontraba cursando la carrera de Psicología Clínica, sin embargo los intereses cambiaron ya que buscó lugar dentro del magisterio y con ello poder estudiar y trabajar a la vez.

Las experiencias pasadas no se limitan a lo educativo, pues al estar lejos de sus hogares y de la tutela de sus padres, los jóvenes han tenido otro tipo de prácticas que veremos más adelante. Sólo es necesario mencionar que en estos casos el apoyo del programa Oportunidades ha sido importante ya que permite, en cierta medida, solventar gastos indispensables. En El Corralito, a partir del año 2006, con la reciente formación del Colegio de Bachilleres³⁸ (COBACH) en su modalidad Educación Media Superior a Distancia (EMSAD) se amplió la oferta educativa, posibilitando nuevas experiencias y expectativas educativas mayores. De igual modo ha posibilitado una de las principales imágenes de los jóvenes: ser estudiante.

Como se notó en la gráfica 3, un gran porcentaje de jóvenes se encuentra integrado a una institución educativa, o ha transitado por ella. Muchos de ellos realizan su preparatoria en la localidad, como es el caso de Zaizar, Pancho, Jaime, Olga y Gloria entre más muchachos y muchachas. Sus experiencias tienen similitud con aquellas de los jóvenes que han salido de la localidad para estudiar, pues la preparatoria en El Corralito se ha vuelto un lugar de expresión juvenil que va más allá de lo educativo. La escuela es un medio por el cual la cultura dominante se transmite, ya que es una institución integradora que regula la transición del joven hacia la adultez. No obstante, dentro del ambiente educativo “los jóvenes establecen relaciones contradictorias de integración y conflicto, que cambian con el tiempo” (Feixa, 1999: 86).³⁹

A raíz de esto hay nuevas experiencias en la localidad, en cómo los jóvenes circulan por este ‘tránsito’. Zaizar indica que algunos alumnos ya quieren hacer cosas como en la ciudad, como bailar, fumar, tomar, andar de novios e inclusive drogarse, también indica que ha llegado la moda de los peinados y vestimentas. Pancho, quien también estudia ahí, narra la experiencia que tuvo con algunos “amigos” de él, diciendo que tomaban mucho y lo invitaban, y por ello

³⁸ El Colegio de Bachilleres en El Corralito es iniciativa de la gente del lugar. Primeramente solicitaron un hospital pero ante la negativa bajo pretexto de existir a pocos kilómetros un hospital general en Oxchuc, en las reuniones vieron la posibilidad de cambiar los planes por una institución educativa de nivel medio superior, de modo que se movieron hasta la Ciudad de México para realizar los trámites necesarios, y al poco tiempo les otorgaron la posibilidad de contar con el COBACH en su modalidad Educación Media Superior a Distancia.

³⁹ Los jóvenes y las instituciones educativas ha sido un tema abordado con mucho énfasis en los estudios sobre juventud: Sandoval, 2000; Sosa, 2002; De Garay, 2002.

tuvo problemas con sus familiares. Olga me señalaba en un baile escolar, que a ella no le agrada, pues bajo la tutela de su padre ha recibido consejo de las enseñanzas de dios. Los jóvenes que asisten con regularidad al Esfuerzo Cristiano y que han sido socializados con su discurso, ven negativamente otras prácticas juveniles. En este sentido los jóvenes de la Sociedad se autoadhieren a una identificación en común, como ‘jóvenes cristianos’, para tomar distancia con respecto a los demás, pero esto no significa que no interactúen o convivan en espacios aislados de los demás.

La escuela ha sido pieza importante para un relevo generacional, pues muchos de los padres sólo tienen la primaria y están siendo rebasados en la formación educativa por una generación cada vez más preparada académicamente. A pesar de esto, en muchos casos las expectativas de algunos jóvenes se ven truncadas por los recursos limitados; sin embargo, los muchachos construyen nuevas intenciones a futuro a partir de las recientes experiencias que se moldean en los centros escolares. El trabajo agrícola está dejando de ser la única aspiración de subsistencia. Generaciones atrás, tuvieron la limitante educativa, dedicando gran parte de su tiempo al campo. Hoy, a pesar de que algunos muchachos aún trabajan por la tarde limpiando el cafetal o en algunas ocasiones ayudan a sus padres en el trabajo agrícola, continuar con su educación está siendo uno de sus principales objetivos y, con ello las escuelas se convierten en espacios de socialización juvenil.

En El Corralito, así como en localidades aledañas, ser estudiante es una actividad reciente. Actualmente la escolarización está moldeando una diferente generación de jóvenes, lo que da pie a experiencias diversas de ser joven. Como parte de la localidad, los muchachos del Esfuerzo Cristiano también se han visto involucrados en esta experiencia, pues como se notó en la estadística presentada (Gráfica 8), un gran porcentaje de participantes de la Sociedad se encuentra en un periodo de integración escolar o bien, han alcanzado un grado más alto que el de sus progenitores.

Una de las preguntas que pueden concluir el apartado es ¿cuál es la relación entre la educación y la relación con la Iglesia? La respuesta la podemos conocer al escuchar a los jóvenes decir que parte del conflicto entre jóvenes y los líderes de la Iglesia (principalmente los Ancianos) es el índice cada vez más elevado de escolarización, pues emerge frente a ellos una generación de creyentes preparados académicamente y ante ello los líderes se sienten amenazados, pues muchos de ellos sólo cuentan con una formación básica, resaltando

expresiones como “creen que porque ya tienen estudios ya pueden hacer lo que quieran”. Retomando a Duarte (2000), reconocemos que la instancia adulta es la que debe guiar al joven a través de sus representaciones, pero cuando ésta se siente cuestionada y su autoridad pierde legitimación, usa los discursos consensados sobre la juventud donde los muchachos son todo lo que los adultos no son, con el fin de desprestigiarla y estigmatizarla.

4.3.2. Del *ch'om* al noviazgo

El matrimonio decidido mediante un determinado trato era una práctica recurrente décadas atrás en la región tseltal de Los Altos. Villa Rojas pudo describir la práctica en su etnografía (Villa Rojas, 1990: 227-290) argumentando la costumbre del arreglo del siguiente modo:

El arreglo del matrimonio es cosa que queda a cargo de los padres del muchacho. A falta del padre, se encarga de ello la madre, el hermano mayor y, en último caso, la hermana mayor si es casada. Los representantes del muchacho han de visitar tres o más veces a los padres de la muchacha antes de finiquitar los trámites preliminares (*Ibid.*: 227).

No siempre la respuesta era inmediata, pues podían pasar varios años para que se entregara a la esposa. Villa Rojas indica que la primera fiesta se llama *Beyvak-já*, donde los interesados tienen que donar un garrafón de *pox* para hacer explícito el deseo; al paso de uno o dos años se otorgaban más garrafas de aguardiente, denominado a esta fiesta *Mukul-já*; y finalmente, ya estando casados, se hace una última entrega (*Idem*). Sin embargo, los tratos matrimoniales a cambio de cosas materiales no es algo *sui generis* de Chiapas, pues Evans-Pritchard también hace mención del intercambio material en su etnografía clásica *Los Nuer* (Evans-Pritchard, 1992) destacando la importancia del ganado en las relaciones sociales, donde “la unión del matrimonio se lleva a cabo mediante el pago del ganado y cada fase ritual se señala mediante su cesión o matanza” (*Ibid.*: 30).

En Oxchuc esta lógica no era ajena, pues anteriores generaciones recurrían a ella, llamada *ch'om*.⁴⁰ “*Mamtic Jacinto*” un anciano de más de 70 años de la localidad de Bumiljá, recuerda que su matrimonio fue un arreglo entre sus padres y los de la “novia”, pues él no sabía con quien se iba a casar, ya que sólo tenía 12 años y la “muchacha” 11,⁴¹ por lo tanto sus

⁴⁰ El *ch'om* es el acto de pedir la mano, tomar el acuerdo para un casamiento, visitar al padre de la muchacha para saber qué opina al respecto y amarrar el trato, pero sobre todo implica el acto de pedir.

⁴¹ Cuando muchos tseltales se convirtieron al protestantismo, Mariana Slocum les dijo que se casaban a muy corta edad. Por ello se estableció como norma el matrimonio a partir los 18 años, respetando la costumbre de entregar regalos, pero suplantando el *pox*. Sin embargo, esto no significó que los tseltales obedecieran la instrucción, ya que se continuaron los matrimonios a temprana edad.

padres llevaron regalos a la familia de la “muchacha” y después esperó dos años para que se la pudieran “entregar”. Al cumplir con todos los requisitos, se cerraba el acuerdo entregándole a la mujer. Otro creyente adulto de El Corralito, se casó cuando tenía 16 años y recuerda que para pedir a su esposa llevó a su casa una lista grande de comestibles, entre los que destaca: *petul* (tamales), pozol, refrescos, huevo, tortilla y carne, además que las cantidades entregadas dependen de los varones que habiten en la casa, con ello se puede tener la aceptación de los padres para el matrimonio, pues la mujer no participa en la decisión.

El *ch'om* consiste en pedir, constando por lo regular de varias visitas por la madrugada por parte de los padres o hermanos mayores del muchacho interesado. Las primeras visitas mostraba el interés y hasta que se obtenía una invitación a la cocina se empezaba a platicar al respecto, después de llegar a un acuerdo y de que el padre, en algunos casos, preguntara a su hija si quería casarse, éste daba una lista con peticiones en especie que se tenían que llevar en grandes cantidades; pozol con chile y sin chile, *juch'bil ich'*,⁴² tortilla, *petul*, pan, huevo, carne y dinero en efectivo. Para que sea *ch'om*, la pareja no se tiene que conocer ni haber tenido relación alguna, el muchacho pudo haberla visto anteriormente pero no es necesaria la interacción. Es hasta que se realiza el convivio que se llevan las peticiones, donde al momento de repartir la comida se da la indicación de que la muchacha se presente, siendo la mamá la encargada de traerla de un cuarto adjunto y ambos jóvenes son aconsejados para después seguir con la comida. Al término, el muchacho se queda en con sus suegros y después de una semana puede irse a su casa.

Desde la década de los setenta, el *ch'om* ha venido siendo una práctica cada vez menos recurrente en Oxchuc. En El Corralito, la experiencia de la segunda generación de conversos, los padres de los jóvenes actuales, ha sido diferente, se puede decir que no se practica más el *ch'om*. Ahora se podía decidir con quién casarse; sin embargo, aún era necesario que los padres del muchacho llevaran comida para el convivio a los padres de la novia y con ello cerrar el acuerdo previamente tomado por los propios muchachos.

Jeremías, quien se casó a los 24 años, siempre recibió el consejo de su madre para que no obtuviera esposa en la comunidad donde trabajara, así que esperó, hasta que en un encuentro de profesores se fijó en la muchacha con quien quería casarse, de modo que avisó a

⁴² Es un preparado de chile con masa la cual se come con huevo y epazote. La preparación es batida y se consume con el *petul*.

su mamá y su hermano. Con su madre, debido a la ausencia del padre, fue a pedir a su esposa y a cumplir los requisitos establecidos además de una boda civil y religiosa. Daniel, también líder eclesiástico, tuvo la iniciativa de ir solo a la casa de la muchacha que le gustó, así que se trasladó hasta Bumiljá a pocos kilómetros de El Corralito, sin embargo este atrevimiento le valió la rotunda negación del padre de Elena, pues le pareció descarado que no llegara con su progenitor, así que tuvo que regresar a su localidad y pedir a su papá que lo acompañara para formalizar la relación siguiendo la costumbre. Jorge, otro Anciano de la iglesia, indicó que estuvo por un tiempo buscando esposa hasta que por fin la encontró en Paxtonticjá, también cercano a El Corralito; sin embargo los padres no querían entregársela, así que “le pegaron” a la muchacha por andar buscando esposo sin el consentimiento de ellos, de modo que ésta pensó en escapar de su casa huyendo a casa Jorge. Don David, padre de siete hijos, se casó con una muchacha de 15 años cuando él tenía 25. Para poder arreglar el matrimonio le “pidió permiso” a su suegro llevándole un garrafón de trago, pero tuvo problemas con su cuñado, pues se molestó porque a él “no le pidió permiso”. Tiempo después, los conflictos se resolvieron con la entrega de aguardiente.

Sin embargo, hay cuatro elementos sustanciales que están modificándose con el cambio generacional, uno es la decadencia del *ch'om* como arreglo premarital; el segundo es la decisión arbitraria del varón respecto a la elección de la muchacha; el tercero es que la edad en que se contrae matrimonio se está prolongando y, el cuarto es la práctica, cada vez más recurrente, del cortejo y el noviazgo. En la localidad, es cada vez más común ver a los jóvenes relacionarse como novios y los simpatizantes del Esfuerzo Cristiano no quedan fuera de esta lógica que rompe con la costumbre del *ch'om*. El noviazgo como práctica relativamente novedosa, aún se encubre en algunos casos, sobre todo en los muchachos de la Telesecundaria, lo que es contrario en los muchachos del COBACH.

Para Joaquín, quien asiste al Esfuerzo Cristiano desde su formación, la relación en la etapa del noviazgo es una experiencia “normal en la vida”, ya que si “te gusta una chava” le hablas y “platicas tus sentimientos”. Hablando sobre su manera de cortejar a la muchacha, indica que se dio mediante cartas, recados, poemas y postales que le compraba, pues le resultaba penoso y difícil expresarse frente a ella, el segundo paso es esperar la contestación, pues es la pretendida quien decide hacerle caso o no. Si la respuesta es afirmativa se quedan de ver en un lugar. Pancho, al preguntarle sobre el tema, respondió con una sonrisa: “a mi me gusta eso”, ya que a su modo de ver representa una buena oportunidad “para conocernos

como personas”. Sin embargo, la situación de Pancho se ve condicionada por su papá, ya que a su edad no le permite tener novia, diciéndole que en tal caso de ahí en adelante se mantendría solo, porque él no le ayudará. Pero los comentarios de Don Pancho se ven mediatizados por su deseo de que su hijo termine sus estudios y que no pase por la misma experiencia de él y sus hermanas quienes se casaron a edad temprana. A pesar de esto, Pancho no ve con malos ojos el noviazgo, pues se ha involucrado en casos sentimentales con muchachas de la preparatoria.

Bernabé, presidente del Esfuerzo Cristiano, piensa que el noviazgo es normal, ya “que se da a veces sin pensar, sin querer”, brotando “de repente en una cierta etapa de la vida”. Por medio de sus padres conoció la práctica anterior del arreglo premarital, lo que la costumbre indicaba, práctica que juzga como una gran falla, ya que la negociación no permitía crear lazos de amistad antes del matrimonio, puesto que el dejar la decisión en manos de unos cuantos, trae como consecuencia que la relación no se formalice sanamente.

Marleni, quien estudia en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), piensa que hay dos modos de abordar el noviazgo. Uno lo representan los jóvenes que “no conocen a dios” y el otro los que “conocen a dios”. Los primeros son los que recurren al noviazgo sólo para “pasar el tiempo” y cambian de novio constantemente, lo cual Marleni ve con malos ojos, mientras que los jóvenes que conocen a dios “saben discernir lo bueno y malo” y no andan buscando, más bien, esperan solteros hasta decidir con quien casarse. Debido a su experiencia en la Universidad, piensa que en la actualidad el término noviazgo está muy “alocado” porque los jóvenes lo toman como pasatiempo, tanto hombres como mujeres, siendo para ella una manera de “ofender a dios”. Después de indicar sus tipologías, reconoce que hoy algunos jóvenes cristianos caen en el noviazgo de pasatiempo, pues sólo quieren andar con uno y con otro. Señala que en la Sociedad, sólo se han dado casos de jóvenes “que se gustan” pero no ha pasado más allá de eso, lo cual considera que es algo bueno y normal, pues hay tiempo de conocerse. Además, menciona que como mujer le gustaría tocar ese tema en el Esfuerzo Cristiano, para opinar sobre “las ventajas y desventajas” que se tiene, ya que sostiene que el noviazgo es un tema aún no abordado en la Sociedad.

Jaime, quien también ha estado en el Esfuerzo Cristiano desde el inicio, expresa que hay muchachas que le gustan, de hecho mantiene una relación sentimental con una compañera de la escuela, ya que a pesar de no llegar a ser novios, ambos se han expresado los sentimientos mutuos. Sin embargo, para Jaime existe un problema en la relación, ya que ella no es

evangélica, de modo que lo condicionó: si quiere estar con ella debía dejar parte de sus planes como evangélico. A pesar de esto, ella no es la única muchacha por la que Jaime se siente atraído, pues se ha fijado en muchachas de su misma religión, pues ya ha visto algunas en las actividades de la Unión.

El noviazgo ante la mirada de los jóvenes que participan en el Esfuerzo Cristiano no es visto con malos ojos, representa una forma de expresar las emociones y de relacionarse. En general, podría decirse que se han creado nuevas expectativas entre los jóvenes de la localidad, ya que a pesar de que aún hay casos de arreglos matrimoniales a una corta edad, ahora tienen la posibilidad de decidir con quien mantener una relación a futuro, sin que los padres lo determinen o, en algunos casos, recurrir al denominado “escape” para llegar a pedir perdón en lugar de pedir permiso. Sin embargo, lo común actualmente son las decisiones en conjunto, sólo recurriendo a casa de la muchacha para exteriorizar el interés de casarse.

Con relación a lo establecido, el noviazgo como práctica diverge de lo instituido por la costumbre, pues ésta establecía el arreglo premarital. En consecuencia, el cortejo y el noviazgo interrumpieron la práctica del *cb'om*, misma que es cada vez menos recurrente, y pesar de que muchos jóvenes no tienen novia, son participes de los conceptos novedosos y dejan de lado los anteriores,⁴³ con el fin de integrarse en las nuevas prácticas sociales.

4.3.3. Del trabajo agrícola al empleo formal e informal

La economía del pueblo de Oxchuc se ha diversificado en las últimas décadas. Las etnografías clásicas sobre la actividad laboral privilegiaron la agricultura como el modelo campesino.

La economía de esta comunidad –al igual que la de la generalidad de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas–, tiene sus bases principales en la actividad agrícola de temporal, complementada con algunas actividades de producción doméstica orientadas hacia el autoconsumo. En Oxchuc se practica una agricultura intensiva del maíz y frijol con el secular método de chamiceras (Esponda Jimeno, 1994: 107)

Ciertamente la imagen de la ruralidad se ha asociado con el trabajo agrícola. En El Corralito, como en el resto de las localidades de Oxchuc, la siembra ha sido la economía de subsistencia por excelencia, de eso no cabe duda. Pero en los constantes cambios, producto de la dinámica de las sociedades, no se pueden obviar las transformaciones que se avecinan para las nuevas

⁴³ Tania Cruz también documenta cómo el noviazgo viene a ser un punto de quiebre entre dos generaciones, la que vivió en la comunidad, la que migró a la ciudad (Cruz, 2006).

generaciones. Parte de ellas son las modalidades del trabajo y la incursión a empleos tanto formales como informales, de modo que hay una diferencia entre dos generaciones, pues actualmente los jóvenes están recurriendo a otras maneras lícitas de obtener ingresos económicos, mostrando una marcada diferencia con respecto a sus abuelos y, en menor medida, a sus padres.

La imagen del espacio rural y su economía campesina se contraponía con la de la ciudad industrializada. Las versiones existentes planteaban que, supuestamente, lo rural tenía un alto índice de integración, en donde se es ‘comunidad’. Contrario a esto, los espacios urbanos se caracterizaban por la individualización. En esta lógica, dentro del espacio rural, la agricultura era el indicador que guiaba las relaciones sociales. Sin embargo, parece que esta dicotomía clásica se desvanece debido a los múltiples cambios que se han suscitado en el contexto rural, que obedecen la ‘apertura’ de la economía, a una diversificación de las múltiples maneras de obtener ingresos y a las experiencias que esto implica.

Para nuestro caso, como vimos en las gráficas 11 y 12, en este capítulo, los padres de los jóvenes participantes del Esfuerzo Cristiano están diversificando sus actividades laborales. Del total de varones, sólo dos tienen un ingreso fijo ya que cuentan con una base dentro del magisterio y, a pesar de que la agricultura tiene un lugar privilegiado en la gráfica, ésta se encuentra complementada con trabajos como la albañilería y la carpintería. En el caso de las madres, algunas están aportando económicamente al hogar mediante trabajos caseros, como la elaboración artesanal de huipiles o blusas “por encargo” o, en algunos casos, administrando tiendas de abarrotes de reciente creación en la localidad, haciéndose visibles en la aportación financiera al hogar.

Con los padres de los jóvenes participantes del Esfuerzo Cristiano se empieza a vislumbrar una ruptura con el trabajo agrícola como único medio de subsistencia. Daniel por ejemplo, ya no trabajó la tierra, sino que desde chico se trasladó a la capital de estado para laborar y, a los 20 años, se enteró de la apertura de plazas magisteriales, por lo cual se trasladó a Ocosingo para obtenerla. Al ingresar, comenzó a obtener recursos para construir la casa donde actualmente vive. Jeremías, quién también es profesor, comenzó a trabajar desde los 14 años mientras estudiaba la secundaria en San Cristóbal de Las Casas, siendo hasta 1979 que presentó su examen para ingresar al magisterio, obteniendo su plaza un año después. Las familias que encabezan estos dos ejemplos ya no tienen como única fuente de recursos la agricultura, pues a

pesar de que cuentan con sus tierras para sembrar, o con sus cafetales, ya no los trabajan directamente.

Un caso más complejo lo representa Don David, quien aún mantiene a 5 hijos. Él inició a laborar desde los 10 años, por lo que tuvo que dejar la escuela primaria ya que su padre no pudo solventar los gastos acumulados de sus hijos pues, como dice; “no es como ahora, que yo exijo a mi hijo”. Así que a esa edad se trasladó a Tuxtla Gutiérrez para aprender el oficio de mecánico en un taller donde duró tres años, tiempo después trabajó en Seguridad Pública en el sexenio del gobernador Manuel Velazco Suárez, para después partir a la Ciudad de México donde, al cumplir los 20 años, se insertó como obrero en una fábrica. Con el paso del tiempo trabajó con un señor que vendía plantas medicinales en distintas partes del país como San Luis Potosí, Coahuila y Zacatecas, buscando las fiestas de los pueblos para ofrecer sus productos y del mismo modo lo hacía por los diversos municipios de Chiapas, esa actividad la recuerda con mucho gusto. Al pasar el tiempo regresó a la capital del país en donde se empleó en una jabonera y por último a Chiapas en donde se enroló en la policía municipal de San Cristóbal. Actualmente reconoce que su vocación es la carpintería, aunque no deja de atender su cafetal y la siembra.

Desde esta generación, la segunda teniendo como referencia la de los convertidos, ya se vislumbran cambios respecto al trabajo. Pues si bien, como mencioné, con excepción de los que tienen un ingreso fijo, como los maestros, los modos de obtener recursos son variados y no sólo provienen del campo. El caso de los jóvenes participantes del Esfuerzo Cristiano es distinto, pues como vimos en la gráfica 13, gran parte son dependientes de los padres, destacando un pequeño porcentaje que cuenta con ingresos propios, o empieza a obtenerlos a través del empleo formal e informal. Desde luego, muchos jóvenes colaboran en las tareas comunes de la agricultura, como ayudar en la milpa y limpiar el cafetal y, otros apoyan a sus padres en los trabajos de carpintería o albañilería. No obstante, hay nuevos intereses originados, en parte, porque trabajar en el campo es una actividad cada vez menos interesante para ellos.

Algunos miembros de la Sociedad, como José e Isaías, cuentan con su propio salario y otros más, como Joaquín, han tenido experiencias diversas de trabajo fuera de la localidad. José, quien además es presidente de la Unión de Sociedades del Presbiterio, actualmente labora en la Supervisión de la zona ubicada en Mesbiljá. Isaías, primer presidente del Esfuerzo

Cristiano en El Corralito, también es profesor en una preparatoria en Tumbalá, por lo cual pasa poco tiempo en Tzajalá, localidad en la que vive, aledaña a El Corralito. Ambos en su momento tuvieron que salir de la comunidad para continuar sus estudios en el nivel superior, uno en Tuxtla Gutiérrez y otro en Villahermosa, Tabasco. Sin embargo, tanto José como Isaías están arriba del rango de edad promedio de los jóvenes del Esfuerzo Cristiano, el cual lo puede representar Joaquín, quien ha visto truncada sus aspiraciones de entrar al magisterio y por lo cual tuvo que enrolarse en el empleo informal fuera de la localidad. Él cuenta que al no pasar el examen de selección y debido que no era temporada de trabajo en su cafetal, pensó en salir de la localidad. Así que una vez cumplidos los 18 años se trasladó a Cancún, ya que recuerda que sus amigos en ese entonces lo invitaron, diciéndole “¿sabes qué?, dicen, hay trabajo allá en Cancún, [y dije] pues vámonos”. Así que después de empacar su maleta estuvo trabajando en limpieza, escogiendo escombros y tirando basura entre otras actividades, por lo cual le pagaban \$ 1 400 semanales. La primera temporada que estuvo allá duró un mes, la segunda vez que retornó se quedó por tres meses y medio, al final, pudo ahorrar un poco de dinero. Desde esa fecha no ha regresado, ahora se ha quedado trabajando en San Cristóbal, aprovechando que su hermana y cuñado viven en esta ciudad, lo cual representa un menor gasto para él, pues sólo aporta a la economía doméstica y no paga la renta de un cuarto.

Hay un elemento importante que hay que destacar, ya que se ha venido repitiendo constantemente, me refiero al trabajo en el magisterio. Muchos jóvenes aspiran a él, pues les permite insertarse como profesores en una comunidad a la par que realizan cursos para completar los créditos en alguna de las subsedes de la Universidad Pedagógica Nacional en Chiapas. Estos casos son representados por varios jóvenes como Bernabé, Gabriela, Alfredo y Lety entre otros, quienes han elegido el magisterio y, con ello tener una remuneración a la par que concluyen sus estudios de licenciatura. E inclusive, en algunos casos como los de Bernabé y Gabriela, dejan sus estudios universitarios al entrar como profesores. Pocos casos, como el de José Luis, son diferentes, ya que él estudió Contaduría en Tuxtla Gutiérrez y ha desarrollado su profesión en San Cristóbal, y, actualmente, en Palenque.

En Oxchuc, las formas en las que las generaciones han obtenido sus ingresos son un reflejo de los cambios en la economía. La diversidad de experiencias de trabajo ha hecho que el campo esté dejando poco a poco de ser la única fuente de reproducción social y la única aspiración laboral para las nuevas generaciones, a la par de los constantes cambios económicos, se encuentran nuevas expectativas que los jóvenes construyen, buscando trabajar en cosas

diferentes al trabajo agrícola. Las experiencias de algunos jóvenes participantes del Esfuerzo Cristiano reflejan este cambio.

Notas finales

Para la realización de este capítulo fue necesario considerar las tres preguntas que lo estructuraron, pues los jóvenes generan prácticas que divergen de lo establecido a la par que se integran a las instituciones. Muchas de estas prácticas surgen a partir de las formas novedosas de expresar su credo, buscando nuevas maneras para hacerlo. Y no sólo cambia lo referente a las prácticas religiosas, sino que también la interacción en un campo social cada vez más complejo, permite a las nuevas generaciones aspiraciones, expectativas y prácticas diferentes a las de las anteriores generaciones.

Rescatando la primera pregunta, resulta importante entender cómo el Esfuerzo Cristiano en El Corralito, se ha configurado como un espacio de jóvenes, no sólo en un sentido simple del término, sino que incluye las representaciones que construye el discurso adulto sobre ellos. Por ejemplo, es atinada la relación que guardan las gráficas con los discursos que se han venido construyendo sobre la Sociedad, pues ésta es concebida, desde la mirada eclesial adulta, como un espacio de tránsito, puesto que los jóvenes ‘no saben hacer las cosas correctamente’, que ‘necesitan ser guiados’, en síntesis, se concibe desde imágenes adultocéntricas, que esperan que, superando el tránsito juvenil, se llegue a la plenitud, a la adultez. Esto hace que el grueso de los participantes de la Sociedad lo compongan muchachos involucrados en una dinámica escolar, con el promedio de edad que se establece socialmente para estar en alguna institución educativa. De ahí que a mayor edad, hay un descenso en la participación del Esfuerzo Cristiano, pues en la medida que ‘pasa la juventud’ se apropian de las representaciones adultas (casado, con un empleo formal, padre de familia, esposo, etcétera) alejándose de la Sociedad y las prácticas que en ella se gestan.

De modo recíproco, el promedio de edad, así como la inserción en alguna instancia educativa, posibilita la asistencia a las actividades de la Sociedad. No sólo a los cultos locales, ya que se tiene la posibilidad de ausentarse de sus casas para participar en actividades como concentraciones y reuniones que realiza e nivel presbiterial. En estos espacios se empiezan a desarrollar las divergencias con la institución eclesial, pero aún dentro de los límites que marca. También encontramos otras prácticas que no se perfilan como netamente religiosas

(celebraciones, paseos, cumpleaños), que muestran la manera en que los jóvenes buscan una religiosidad más laxa, en donde los límites de la institución estén ausentes. De ahí que dejen de lado modelos eclesiales rutinarios en los cuales fueron socializados.

Por último, los perfiles sociodemográficos sólo son datos duros que se concretan en los cambios sociales que mencionamos en la tercera parte. Pues las nuevas generaciones de creyentes presbiterianos son partícipes de las transformaciones estructurales que sobrepasan lo eclesial, buscando un cambio a lo establecido por el consenso social. La escolarización, el noviazgo y el trabajo, son sólo ejemplos de los múltiples procesos novedosos por los cuales las generaciones jóvenes actuales están atravesando.

Por su parte, la escolarización da pie a nuevas experiencias de construir la juventud, pues las escuelas permiten prácticas novedosas dentro de la comunidad, pero también son colaboradoras en la elaboración del discurso sobre los jóvenes. El noviazgo, que ha venido substituyendo al *ch'om*, rompe 'la costumbre' establecida por la noción adulta. Y la 'descampesinación' da pie a la búsqueda de diversas formas de emplearse formal e informalmente. Esto no sólo deja al desnudo la crisis del trabajo agrícola, sino que permite la desconexión de la localidad en busca de nuevas expectativas laborales fuera de ella, conectando lo local a lo global.

Los factores indicados buscan articularse con el siguiente capítulo, pues representan elementos que provocan algunas de las principales divergencias con la institución reguladora. La Iglesia Presbiteriana Gólgota es cuestionada por nuevos significados en sus prácticas eclesiales. Los jóvenes están integrados a la institución, pero no por ello asumen lo establecido sin objetarlo, pues parafraseando a Reguillo (2000), no es suficiente hacer una relación mecánica entre lo convergente y lo integrado.



CAPÍTULO 5

DIVERGENCIAS EMERGENTES Y PRÁCTICAS DE LOS JÓVENES DEL ESFUERZO CRISTIANO. EXPRESIONES DE LA TENSIÓN

En medio de un espacio en constante cambio, El Corralito emerge con nuevos procesos sociales que obliga a los sujetos que ahí interactúan a optar por nuevos referentes que se desvinculen con lo establecido. Hasta el momento ya mencionamos la forma en la que el presbiterianismo se adaptó en la localidad, así como la manera en que la Iglesia se estructura, comprendiendo que hay cierta jerarquización en ella, a pesar de la cual, como también se ha expuesto, los jóvenes dentro de la institución buscan una manera diferente de establecer la relación que llevan con el credo que les fue heredado por sus padres. Por ello, en la zona tselta donde se sitúa El Corralito, el proyecto del Esfuerzo Cristiano ha posibilitado la visibilidad de una juventud dentro de la Iglesia.

En el capítulo anterior anotamos tres aspectos importantes que nos permiten comprender lo que se hablará ahora. Los perfiles sociodemográficos de los muchachos, algunas de sus prácticas religiosas y las experiencias que confrontan las costumbres de la localidad a la par de la complejización del campo social, ayudan a valorar las nuevas prácticas y actitudes en donde los jóvenes se muestran divergentes a lo establecido institucionalmente.

Para este apartado el concepto de praxis divergente será útil, ya que permite argumentar etnográficamente las actitudes en las que los jóvenes están generando una relación diferente con la institución integradora. De este modo, el contenido articula tres principales divergencias dentro de la institución religiosa, la primera es la búsqueda de una relación más equitativa en medio de una institución donde el rol ministerial de las mujeres no existe; la segunda es el uso del español como el idioma con el cual se están realizando las prácticas cúllicas, dejando por el momento al margen el tselta; la tercera, es el uso más recurrente de los cantos en español en una gama de géneros musicales, dejando por un momento el himnario en tselta; y la cuarta, se refiere al liderazgo juvenil como un punto nodal en la experiencia religiosa, debido a que los líderes eclesiales son hombres adultos. Por último, se analizará como a consecuencia de estos

factores se vive una tensión entre el Esfuerzo Cristiano y los líderes eclesiales, expresada en una falta de interés por parte de los dirigentes eclesiales.

5.1. Buscando la equidad de género

En otras instituciones religiosas no católicas, el papel de la mujer ya se ha estudiado. Carlos Garma apuntó la forma en la que los pentecostales conciben a la mujer a través de las normas y valores esperados de ellas: una apariencia recatada que evite lo sensual, la virginidad premarital, la fidelidad, la esposa ideal, etcétera (Garma, 2004: 180-188). En lo que respecta al liderazgo, señala que por lo regular queda subordinada a los varones, pues a pesar de que puede acceder a un rango mayor, es común que no lo hagan (*Idem*: 188-192). Renée de la Torre muestra como a pesar que dentro de la Luz del Mundo hay permisividad para que la mujer tenga una autoridad ministerial, queda de igual modo supeditada:

La mujer, aunque puede formar parte del cuerpo ministerial, no puede ser pastor [...] Pero también existen jerarquías al interior del mundo femenino. En la cúspide están las diaconisas. Este status se le asigna a las esposas de los dirigentes más sobresalientes de la Iglesia [...] Las diaconisas tienen autoridad sobre el resto de la población femenina, pero nunca estarán más arriba que el hombre. Las diaconisas no están al nivel de los diáconos, sino que están bajo su autoridad directa (De la Torre, 2000: 183-184)

Empero, Juárez Cerdi, (2006) analiza en Iglesias Pentecostales y Bautistas, como a pesar de que los líderes se dedican a adiestrar, mediante los discursos, enseñanzas y predicaciones que adquieren legitimidad con la Biblia, a las mujeres para que sean dóciles y obedientes, con imágenes o representaciones de una ‘mujer ideal’, el control no es total ni definitivo, pues ellas infringen continuamente la normativa, a través de ciertos mecanismos como el cuestionamiento al trabajo del cuerpo eclesial, las redes sociales y de apoyo que construyen dentro del grupo, las murmuraciones entre ellas y contra otros, etc.

En la Iglesia Nacional Presbiteriana de México se reconoce la labor femenina y articula a las mujeres presbiterianas en las llamadas Sociedades Femeniles. Al igual que el Esfuerzo Cristiano cada Iglesia debe, en teoría, tener organizada su propia Sociedad. Sin embargo, como ya se mencionó, las mujeres no pueden aspirar a una posición de liderazgo eclesial, en cambio sí pueden acceder a demás ministerios locales, como maestras de escuela dominical, misioneras, etcétera. No obstante en la Iglesia Gólgota de El Corralito, paralelamente a que las mujeres no pueden ocupar alguno de lo principales puestos ministeriales, hay una variable más

que atraviesan en su relación con la institución; el trasfondo étnico. Lo que muchos jóvenes llaman la ‘costumbre’, deja a la mujer relegada aún más.

Por ello es que una de las principales prácticas de los jóvenes participantes de la Sociedad del Esfuerzo Cristiano es involucrar a las mujeres no tan sólo en las actividades, sino en la toma de decisiones del grupo. Como mencionamos anteriormente, a nivel nacional la Iglesia Presbiteriana no permite el liderazgo femenino, reservando éste sólo para los hombres, pues a pesar de que las mujeres tienen su propia Sociedad Femenil, ésta queda subordinada a las jerarquías eclesiásticas conformadas por los varones. De igual modo especificamos que en la Iglesia Gólgota no existe un espacio para la socialización en un ambiente evangélico para las mujeres, lo cual hace que queden limitadas para ocupar puestos importantes en la estructura eclesial.

En la Iglesia Gólgota por dos generaciones el papel de la mujer ha quedado restringido, y con ello se pierden las oportunidades para el desempeño de liderazgos eclesiásticos como Ancianos, diáconos o el pastorado. Por lo regular, cuando hay una actividad de trascendencia, las mujeres son las encargadas de elaborar los alimentos y siempre bajo la supervisión de los diáconos. Muchas de ellas están consientes de esta ‘costumbre’, sin embargo, las nuevas generaciones empiezan a cuestionarlo pues les parece incorrecto, considerando que pueden colaborar más allá de ello:

A las mujeres a veces no nos permiten participar, así como la predicación, o dirigir, o subir en el púlpito, eso no nos permiten, pero hay iglesias donde si permiten, pero cuando a veces escuchamos de que no nos permiten nos sentimos mal, como que baja nuestra autoestima. Pensamos que todos tenemos derecho a participar con la obra de dios, porque por eso dios nos creó, porque él nos quiere usar, ya sea en una predicación o dirigir un culto. También queremos servir a dios y participar (Entrevista a Mercedes y Floriberta en El Corralito, Oxchuc, el 22 de noviembre del 2007).

Recurriendo a la ‘costumbre’, es que no se les da a las mujeres la oportunidad de participar, puesto que hay discursos dominantes que estipulan que deben ser menos que los hombres, ya que ellos tienen más derechos. Sin embargo, es a raíz del relevo generacional que las jóvenes están buscando equidad al tratar de generar un esquema diferente al prefigurado para ellas. En la Iglesia, es a partir de la formación del Esfuerzo Cristiano que una práctica divergente está surgiendo, pues cuestiona lo que tradicionalmente se pensaba de la mujer; que no puede dirigir un culto religioso, que no puede predicar, que no puede ser ordenada como Anciano de iglesia, diácono o pastora y que no puede tener un liderazgo eclesial.

No se trata de un ‘empoderamiento’ donde el sexo femenino rompa abiertamente con lo establecido, más bien hay prácticas de resistencia que permiten a las muchachas, dentro del espacio de la Sociedad, tener una participación más decisiva en el rumbo de la organización, que difícilmente podrían tener a nivel institucional, pues tanto en las actividades locales, como en las que realiza la Unión de Sociedades del Presbiterio, ‘Los Mensajeros de Cristo’ se apoyan en una representación femenina en las decisiones que se toman para el rumbo del grupo. Inclusive dentro de estos espacios contribuyen en la dirección de los cultos, la música y en algunos casos los estudios bíblicos.

Ejemplos de este cuestionamiento a lo establecido, son Flori y Mercedes que piensan que hay que aprovechar los “diferentes dones” que tienen, ya que mujeres y hombres pueden hacer tareas en común sin importar de qué labor se trate, aunque reconocen que el hábito en la comunidad sigue siendo que la mujer se quede en casa efectuando quehaceres domésticos mientras el hombre trabaja en el campo. Respecto a la Iglesia Gólgota, aceptan que algunos líderes son quienes más están en contra de las prácticas novedosas, incluyendo la aspiración de las mujeres por involucrarse más en las prácticas religiosas:

Hay Ancianos que ya son casi viejitos, no les gusta nada de lo que hacen los jóvenes. Los jóvenes ahorita ya están cambiando porque tienen otra mentalidad, tienen otra visión, pero los viejitos, así como los Ancianos, no nos permiten porque antes dicen que las mujeres no les dejaban participar. Dicen que es por costumbre, de que los antepasados, las mujeres no hablaban, no les daban permiso, pero ahorita ya están cambiando (Entrevista a Mercedes y Floriberta en El Corralito, Oxchuc, el 22 de noviembre del 2007).

Ambas entrevistadas consideran que en la Iglesia pueden desempeñar los roles que se les han negado por décadas. Por ejemplo en la música, ya que por mucho tiempo los únicos que tocaban instrumentos eran los hombres, empero actualmente las mujeres también están participando con buena aceptación entre los jóvenes del Esfuerzo Cristiano. De igual modo sienten la seguridad de que pueden dirigir e inclusive predicar, aunque en la Iglesia no les den la oportunidad como en algún momento ya sucedió, pues en una actividad de la Unión, una muchacha de otra Iglesia subió al púlpito y le pidieron que bajara debido a que ahí las mujeres no pueden subir, diciéndole “a usted no le toca ahí, debe bajar acá”. Estas situaciones no le agradan a Mercedes, pues afirma que: “en la biblia no dice ningún versículo que no pueden predicar las mujeres”. Al respecto, los jóvenes varones no consideran problema que la mujer predique en el púlpito:

Según ellos dicen que no puede subir la mujer en el púlpito, pero yo creo que no es justo que digan así, también las mujeres tienen derecho de participar. A mí me parece bien que participen las mujeres, que prediquen, que dirijan por lo menos un orden de culto. Porque Dios no sólo está pidiendo a los hombres, sino todos, eso se refiere también a las mujeres, que tienen derecho de dar su participación (Entrevista a Eduardo en El Corralito, Oxchuc, el 7 de enero del 2008).

Marleni, otra muchacha que concurre en el Esfuerzo Cristiano desde hace varios años, plantea que la Iglesia tiene mucha de la culpa de la situación desventajosa en donde se encuentran, pues a diferencia de otros lugares que ella ha visitado, en Gólgota no les ha encontrado espacios, debido a que la costumbre las hace doblemente endebles; por ser mujeres y por ser jóvenes:

Aquí en esta iglesia, tal vez no toman en cuenta a las mujeres o a las hermanas muchachas por una costumbre que ellos ya tienen, a veces los jóvenes no nos toman en cuenta, y menos pues a las mujeres, a veces nosotros nos sentimos así de que no podemos participar o dar nuestro punto de vista por eso mismo, porque sólo nos contestan de que tienen ya experiencia ellos [los Ancianos], pues nosotros qué sabemos, porque somos jóvenes (Entrevista a Marleni en El Corralito, Oxchuc, el 10 de octubre del 2007).

Sin embargo, y cuesta arriba, reconoce que poco a poco las mujeres van teniendo más participación, y de igual modo la relación entre géneros está siendo mejor, a pesar de que en la localidad todavía se estigmatiza a dos jóvenes que estén conversando juntos, pues aún se piensa que buscan algo más que una amistad:

Ahorita pues, yo digo que gracias a Dios, las mujeres se están armando de valor para participar en tocar guitarra, en cantar, en cualquier cosa, pero que haya una buena relación entre los hombres y mujeres no hay tanto por lo que a veces las personas malinterpretan al verlos platicando juntos [...] eso ha sido una barrera para podernos relacionarnos como hermanos (Entrevista a Marleni en El Corralito, Oxchuc, el 10 de octubre del 2007).

Esta 'costumbre' como la denomina Marleni ha provocado que la relación entre géneros se mantenga a distancia, pues a pesar de que conviven y se relacionan en otros espacios, siempre el discurso social de la localidad impone una autoridad a la que muchos jóvenes se atienen. Por ejemplo, en la Iglesia es 'costumbre' que hombres y mujeres se sienten por separado, lo cual a Marleni le parece normal pero también expone el deseo y la posibilidad de que esto sea diferente. Considera también que la ayuda mutua, sin importar el género, enriquecería las relaciones, aunque es consciente de que es muy poco posible que la Iglesia Gólgota cambie estos patrones.

No obstante, se empieza a prefigurar una práctica que discrepa con la acostumbrada a raíz de la formación del Esfuerzo Cristiano, pues también los muchachos tienen la intención de

buscar que las muchachas tengan mayor participación. Nehemías como dirigente de la Unión se interesa por esta problemática, debido a que considera que todos pueden y deben participar:

Nosotros [los jóvenes] lo vemos algo igual, porque dios nos ha dado el mismo cargo, debemos trabajar, porque no dicen en la biblia que solo los hombres deben de hacer eso, como jóvenes pensamos el preparar hermanas [...] cuando vemos hermanas cantando o tocando guitarras para nosotros es algo bonito, vemos que la juventud si está creciendo” (Entrevista a Nehemías en El Corralito, Oxchuc, el 4 de diciembre del 2007).

Para él es correcto que las muchachas participen en la dirección de los cultos y las alabanzas congregacionales, incluso que ocupen puestos en la directiva o los distintos ministerios de trabajo, y piensa que deberían abrirse los espacios eclesiales que les son negados por la institución. Esto indica una manera de pensar que es diferente a la establecida, pues incluso para algunos muchachos el pastorado femenino es visto con buenos ojos. Bernabé, como presidente de Los Mensajeros de Cristo, cree positivo que las muchachas estén atravesando una coyuntura que posibilite nuevas experiencias eclesiales para ellas, diferentes a las establecidas a nivel institucional, y reconocen un desinterés de los líderes hacia esto. Por ello, es que en la Sociedad se busca la inclusión de más muchachas en el grupo, no sólo como asistentes o miembros, sino que se ha buscado propiciar al interior un ambiente en el que ellas tomen decisiones de importancia, para lo cual considera menester “romper esa mentalidad, hacer algo, porque ellos les enseñaron otras cosas, pero creo que nuestros tiempos ya tenemos que ir cambiando, renovando algunas cosas también, pero sin salirnos de lo que la palabra de dios nos enseña” (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Sin duda, las nuevas actitudes de los jóvenes han rebasado las prácticas en la localidad de El Corralito. Por lo menos, muchos jóvenes que pertenecen a la Sociedad de Esfuerzo Cristiano han tenido la oportunidad de experimentar nuevas relaciones de género en medio de la usanza que caracteriza al pueblo de Oxchuc, en donde la mujer era restringida al ámbito doméstico. Actualmente en el ámbito social, las generaciones jóvenes de mujeres continúan ciertas labores domésticas, pero también las posibilidades de convivir de un modo diferente se han ampliado a la par de la apertura de instituciones como la escuela o el mismo grupo juvenil religioso. En este último caso, la búsqueda por romper los esquemas establecidos se convierte en una práctica diferente de lo establecido por el consenso social, en el que la mujer no podía participar en aspectos como la dirección de los cultos, la predicación, la música y, algo que es de importancia, el liderazgo.

Es obvio que no sólo el Esfuerzo Cristiano ha contribuido a todos estos cambios, la visibilidad de los jóvenes en los espacios rurales también ha generado la perceptibilidad de las mujeres jóvenes. Pues ellas se desprenden de la imagen materna establecida, donde al casarse pasan a un rango que las convierte en *ants*: mujer cabal. Ellas también se involucran en los cambios graduales que rompen con los esquemas dicotómicos campo-ciudad, e identificándose con sus coetáneas constituyen una generación cuya coyuntura les permite tomar distancia con lo que antes estaba establecido. La apertura económica de las mujeres ha permitido una nueva experiencia, pues ahora son aportadoras, económicamente hablando, a la canasta doméstica. Las muchachas del Esfuerzo Cristiano se involucran en este escenario en el que el pasado queda como lo que es, figurando nuevos rumbos de participación, pues a la par del cambio social donde están insertas, también tienen que reaccionar dentro de las instituciones, incluida la eclesial, de un modo diferente.

5.2. Del *tseltal* al español

La etnicidad como una variante de las iglesias de Los Altos, en la región de Oxchuc, ha llevado a pensar en su cuasi-inmutabilidad. El Instituto Lingüístico de Verano y la Iglesia Reformada de América desde que avocaron su trabajo misionero en Chiapas privilegiaron el idioma materno como herramienta principal de su labor. De modo que, donde se estableció el presbiterianismo la recuperación de la lengua indígena para el desarrollo de la evangelización fue sumamente importante, pues a la par de las políticas públicas de castellanización, en algunas zonas, la Iglesia Presbiteriana dio preferencia al habla materno (Hernández Castillo, 2005). Sin embargo, esta mirada puede ser un arma de dos filos. Por un lado se puede pensar en las identidades étnicas como inmutables, donde lo realmente válido es lo que se dicta institucionalmente, en este caso el uso del habla materno como el medio por excelencia para expresar su religiosidad. Por otro, se pierde la mirada en los sujetos sociales quienes son los que construyen las formas de ser una comunidad de creyentes.

Las instituciones religiosas no son inmutables, porque los sujetos que las conforman no lo son tampoco. En El Corralito, los múltiples cambios han generado que el *tseltal* no sea el único idioma con el cual se interactúa, ya que los espacios en donde los jóvenes se vinculan actualmente, obliga a recurrir a otro idioma además del materno. Si bien, aún dentro del hogar

la lengua de socialización primaria es el tseltal,⁴⁴ en el crecimiento y debido a la incursión en instituciones educativas poco a poco se va aprehendiendo el español, ya que en las escuelas, tan solo el jardín de niños y la primaria son de carácter bilingüe, tratando de no ser bruscos en la ruptura con el idioma materno. Sin embargo, a partir de la educación secundaria, el español es la lengua primordial con la que se socializa. De igual modo los procesos migratorios en búsqueda de empleo han obligado a las nuevas generaciones a desprenderse de su idioma materno para poder desenvolverse apropiadamente.

En la Iglesia Gólgota, el habla tseltal es preferentemente usado, en la práctica cültica dominical. Sabemos que desde el trabajo de Mariana Slocum en la zona, las instituciones presbiterianas ayudaron a reproducir la lengua para las nuevas generaciones, la traducción de la Biblia al tseltal fue la principal preocupación de Slocum. Empero, hay una situación que atraviesan actualmente los jóvenes de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano, y es que en el contexto donde interactúan, el español se ha vuelto una necesidad cada vez más recurrente que ha traspasado el ámbito eclesial, por ello, es que representa otra práctica con la cual la 'Los Mensajeros de Cristo' está siendo divergente, ya que es muy usado en las actividades de la Sociedad a pesar de que todos los jóvenes son hablantes de tseltal.

Hay dos espacios importantes donde los jóvenes están empezando a privilegiar el español por encima del tseltal. El primero son los cultos, puesto que la mayoría de ellos se realizan en español cruzando ocasionalmente palabras en tseltal, salvo cuando hay un invitado que sea un representante eclesial, como un Anciano o pastor, se prefiere usar el tseltal. El segundo son los cantos, pues a diferencia de los himnos congregacionales clásicos en la tradición del protestantismo, los jóvenes prefieren estribillos cortos y fáciles de aprender. Desde luego los jóvenes son consientes del cambio de idioma en la institución, no pasa desapercibido que su uso representa una divergencia respecto a la costumbre institucional de expresarse en tseltal, pero no se trata de una práctica de resistencia con la finalidad de incomodar a los líderes, solamente se busca usar un idioma con el cual interactúan en la cotidianidad, en el trabajo, en la escuela o cuando van a la ciudad.

⁴⁴ Con precaución debo mencionar que en muchos lugares que recorrí en la zona de Oxchuc, hay casos donde a los niños más pequeños ya no se les enseña el tseltal, sino que el español es la única lengua que hablan. También debo mencionar que en otros lugares donde he estado, específicamente en la región Selva, pasa lo mismo, a los más pequeños ya no se les enseña el habla indígena.

A pesar de los ‘beneficios’ que muchos jóvenes consideran en el uso del español y que además es respaldado por muchos de sus padres, la práctica ha sido motivo de disputa entre el Esfuerzo Cristiano y los líderes eclesiales, quienes lo consideran un enfrentamiento contra las tradiciones, frente a la visión hegemónica de la institución. Desde luego, esta problemática a generado la estigmatización del grupo juvenil que ha sido visto como un propiciador de cambios negativos para la Iglesia, y de la cual los jóvenes participantes de la Sociedad son consientes. Mercedes acepta que el uso del español ocasiona un conflicto recurrente con los líderes, ya que en parte “no nos permiten cantar en español”. Diciéndoles que, “no deben cantar en español porque aquí somos tseltales [...] tampoco en oración”. Discursos como estos, que bajo la mirada adulta privilegian a la lengua materna en un espacio de transformaciones, ocasionan continuas rencillas.

Prueba de este problema fue que en una ocasión una muchacha dirigió un culto del Esfuerzo Cristiano local en español, motivo que incomodó a algunos líderes, por lo que se le llamó la atención al grupo en una junta de Consistorio, bajo el argumento de que en la Iglesia se debe de hablar tselta. Para los adultos líderes esto significa traer “ideas de fuera”, vinculándolos con los pentecostales, lo que no va conforme a los reglamentos de la Iglesia y doctrina Presbiteriana, razón por la cual critican abiertamente a la Sociedad de Esfuerzo Cristiano, limitando su uso en los cultos, e inclusive en los cantos, pues hay jóvenes que usan pistas o trasfondo musical, por lo que son los más afectados. Otro discurso que plantean los líderes es que al usar el español se les está faltando el respeto a los adultos, de modo que la existencia del Esfuerzo Cristiano es cuestionada, bajo la crítica de que los jóvenes no saben hacer las cosas correctamente debido a su inexperiencia:

Dicen ‘que la Sociedad no sabe nada, por qué quieren predicar, no saben de que se trata, no saben cómo es el cristianismo’, que ‘no sabemos nada del cristianismo’, no nos dejan predicar, que ‘por qué predicar si ni siquiera saben qué es eso’. [Dicen los Ancianos] ‘son jóvenes, no como nosotros’, como tienen ya experiencia. Además no les gusta que hablemos el español, dicen ‘que no respetamos’ (Entrevista a Zaizar en El Corralito, Oxchuc, el 7 de enero del 2008).

Sin embargo, los muchachos no consideran que estén rompiendo la costumbre de la Iglesia, sólo ven la necesidad de recurrir a nuevas prácticas más útiles. Para José, como líder de la Unión, no pasa desapercibida tal situación, pero argumenta que los jóvenes usan el español porque lo requieren y lo necesitan practicar, si no fuera así, tendrían problemas para relacionarse fuera de la localidad. Esta idea la comparte su consejero, quien también es

Anciano de iglesia, pues para él usar el español en las prácticas cúlitas juveniles tiene sus ventajas, reconociendo que ya no se vive como antes, dado que los jóvenes tienen otras expectativas, fuera y dentro de la localidad, ya que salen a trabajar o a estudiar en zonas urbanas, debiendo, por lo tanto, hablar el español.

Daniel reconoce el problema de la confrontación generacional por el uso del idioma, pues ve constantemente la tensión que provoca una práctica que es diferente a lo establecido, en este caso el idioma. Él ha escuchado a los líderes y, por ello expone que “quieren que [los jóvenes] seamos como los viejitos, no quieren que hablemos el español, que si hablamos español nosotros somos muy creídos, que hablamos en español, que oramos en español, hasta que predicamos en el español”. No obstante en su papel de consejero, propone una coalición para evitar los disgustos, donde puedan desarrollarse en las dos lenguas:

Hay que decir que no exageren, yo les digo siempre, si estamos aquí entre jóvenes hablemos el español, no hay problema, cantamos alabanzas en español, pero si vamos en el templo, respetemos, cantemos también en tseltal, tenemos himnario, practiquemos más. Además hay esa necesidad, y ellos mismos, los viejitos, se dan cuenta de que hay necesidad de que hablemos español, de que estudiemos español. El Esfuerzo sale mucho a otras congregaciones y, hay congregaciones donde puro español y, llega tseltal, entonces no se relacionan. (Entrevista a Daniel el 24 de septiembre del 2007, en El Corralito, Oxchuc).

Son las experiencias de movilidad territorial las que hacen que la nueva generación use un idioma diferente al materno, ya que a diferencia de muchos líderes eclesiales los jóvenes están interactuando en un contexto en donde las instituciones homogenizan el idioma, como la escuela y el trabajo, además establecen un contacto con medios de comunicación como la radio, la televisión y la tecnología de información. En el caso de la Iglesia, el español desafía y genera una ruptura en un espacio que privilegiaba al tseltal, no obstante, eso no significa que los jóvenes estén dejando por completo su idioma materno, solamente que ahora usan ambos como medio de expresar su espiritualidad, por ejemplo, en la oración, en el canto y en sus prácticas cúlitas. En ello se manifiesta una forma divergente de lo institucionalmente establecido, pero en primera instancia, obedece a cuestiones muy pragmáticas, pues los sujetos jóvenes están inmersos en espacios donde el uso del español es más necesario que la lengua materna, pues como lo dice Jacinto:

[Los líderes] como que se ofenden en el sentido de que están cambiando la forma de liturgia, muchas iglesias y congregaciones están acostumbradas al tseltal, sí, está bien, pero si nos damos cuenta la situación actual, no hay ninguna comunidad donde no haya español, por qué, porque ya están las escuelas primaria, secundaria. Por más que uno quiera ya todos hablamos español y

tseltal. La liturgia cambia, pero no significa que estamos cambiando a ser otra denominación (Entrevista a Jacinto el 21 de noviembre del 2007, en Buenos Aires, Ocosingo).

5.3. Del *sjunal c'ayojetic*⁴⁵ a la música en español

Dentro de la liturgia presbiteriana la música ocupa un lugar importante.⁴⁶ En la historia del presbiterianismo mexicano los himnos se han destacado como la expresión musical por excelencia dentro de la institución. Realmente desconozco si la temática de los himnos ha sido abordada ampliamente en el estudio de los protestantismos, por lo menos en México hay menciones de ellos en algunos escritos, pero en pocas páginas (Ruiz, 1992: 31-35; Arellano, s/a; Vázquez, 1985: 348-351) y, personalmente destacué su importancia en los albores del presbiterianismo en México (Corpus, 2006: 123-131).

En el trabajo de Mariana Slocum la música tomo un papel importante debido a su carácter didáctico, de modo que no sólo le dedicó tiempo a la traducción de los textos bíblicos, sino también a la de los himnos del inglés, puesto que en su mayoría eran de herencia norteamericana, al tseltal. De este modo emerge junto con el presbiterianismo en El Corralito el gusto y la afinidad por los himnos. Con el paso del tiempo, la misma Iglesia Presbiteriana apoyó la traducción de muchos himnos más para generar un himnario que, hasta el día de hoy, jóvenes y viejos, mujeres y hombres, llevan a culto cada domingo. Los creyentes, por su parte, se dedicaron a formar coros, grupos y conjuntos musicales entonando en diferentes ritmos los himnos clásicos. La práctica musical ha acompañado permanentemente la formación de la Iglesia.

El Esfuerzo Cristiano se integró a esta herencia, y poco a poco fueron ensayando himnos en tseltal, pero también estribillos en español. Isaías, quien fue el primer presidente del Esfuerzo Cristiano, menciona que al principio, la organización buscó que los muchachos aprendieran cantos diferentes a los usados en los cultos dominicales, de modo que parte del tiempo de las actividades religiosas se dedicaba a aprender y practicar estribillos en español, con la intención de que los jóvenes que sabían tocar guitarra enseñaran a otros. Isaías fue uno de los primeros en enseñar los cantos a los demás muchachos, puesto que en ese entonces

⁴⁵ Himnario de cantos.

⁴⁶ Carlos Garma señala los casi nulos estudios sobre la temática musical en las minorías religiosas, destacando que es un tema en el cual se puede profundizar, debido a que se ha generado todo un mercado que distribuye lo que se conoce como 'música cristiana' (Garma, 2002).

estudiaba en el Centro de Bachilleres en Educación Técnica Agropecuaria (CBTA) con sede en Ocosingo y un amigo de él le facilitaba las letras y las notas.

Sin embargo había un problema, pues no todos los jóvenes sabían tocar instrumentos musicales, por ello, a la par de conocer los nuevos cantos, se dieron a la tarea de aprender a interpretar alguno. Por ejemplo, Luis recuerda que su gusto por la música lo orilló a practicar, incluso sin maestro, él asegura que fue de “oído”, sin necesidad de asistir a escuela alguna. Bernabé platica que aprendió a raíz de que se involucró en la Sociedad. Él veía como otros tenían esa cualidad y él se interesó:

Yo no sabía tocar la guitarra, creo que había dos o tres guitarras nomás en la Sociedad y, me decían ‘tienes que aprender a tocar guitarra, porque necesitamos guitarristas’. Como yo tenía esas ganas de aprender, en poco tiempo empecé a aprender [a tocar] la guitarra (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Junto con su hermano, Nehemías comenzó a ensayar, de modo que “ahorita ya le rasgamos un poco a la guitarra”. Pancho, por su parte, aprendió porque su papá tiene un conjunto musical y cuenta con los instrumentos, además colabora en los eventos donde los invitan a tocar. José junto con sus hermanos, y Alfredo, presidente y secretario de la Unión respectivamente, también tienen un conjunto musical y participan en los festejos que son invitados, adaptando himnos en un estilo norteño. Sin embargo, el gusto musical no sólo se expresa en conjuntos o grupos. Para Jaime, por ejemplo, la atracción que tiene por la música la expresa al cantar con pistas, recordando que:

Antes no quería participar, desde cuando entre ahí, pues ahí se me fue el miedo, ya hablo, platico, participo y canto con pistas. Ahí empecé a cantar con pistas. Al hermano José le gustó, y [me pidió] que yo siguiera cantando. Venimos como 5 o 6 [muchachos] a practicar alabanzas con pistas. Pero no querían participar, así es que quedé solo otra vez (Entrevista a Jaime el 29 del octubre del 2007 en El Corralito).

Su interés al salir de la preparatoria es poder estudiar música y así tener un ministerio en ello y, si se puede, grabar un disco y así tener un ministerio musical. Pero Jaime no es el único joven al cual le gusta cantar con pistas, puesto que en las actividades de la Unión otras personas participan de la misma manera experimentando con diversos géneros musicales.

Por mucho tiempo, la balanza en la práctica musical se inclinó en contra de las mujeres, ya que es el sexo masculino es el único que usa los instrumentos, dejando para las mujeres solo el canto. Sin embargo, esta ‘costumbre’ está cambiando dentro del Esfuerzo Cristiano, debido

a que algunas muchachas comienzan a interpretar algún instrumento, principalmente la guitarra por la accesibilidad. Flori, una muchacha que terminó la preparatoria en Ocosingo, piensa que tocar un instrumento es una práctica que “todos podemos hacer, sea hombre o mujer”, aunque reconoce junto con su hermana que la mayoría de los que tocan guitarra son los hombres. Ella ya ha participado como guitarrista en las participaciones que la Sociedad tiene en la Iglesia Gólgota, y también dentro de la Unión al dirigir los cantos congregacionales. Marleni, una joven universitaria, practica los acordes con la guitarra, ya que sus hermanos varones cuentan con una en casa y la guían cuando tiene dudas al respecto.

Sin embargo, más allá de los instrumentos y del himnario, entre los jóvenes del Esfuerzo Cristiano hay una variedad de gustos con respecto a la música. Es claro que los clásicos himnos en tseltal son exclusivos para los cultos religiosos, pero fuera del templo, la música con mensaje evangélico en español es lo cotidiano, y cada joven tiene sus respectivos gustos. Algunos prefieren la música de rondalla mientras que otros optan por las melodías de cumbia, balada y grupera, pero en su mayoría con letras cristianas. Bernabé como presidente de la Sociedad tiene preocupación por la música que actualmente escuchan los jóvenes, indica que actualmente hay muchos estilos de ‘música cristiana’, pero no todos le parecen correctos. Al respecto del ‘rock cristiano’ opina que es música que sólo atrae a los jóvenes para satisfacerse carnalmente “gritando” de emoción pero sin ser una alabanza seria. Algunos padres aconsejan a sus hijos respecto a la música, como el caso de Olga, una muchacha que asiste con regularidad a la Sociedad, pues su papá le insinúa “que para escuchar música hay que aprender a escuchar la letra” ya que siempre le pregunta qué entendió de la letra, exhortándola a poner atención a lo que escucha.

Factor importante para el consumo musical, que difiere del himnario establecido institucionalmente, es la creación en el 2007, y el inicio transmisiones de la radiodifusora evangélica ‘Kadosh’ en el municipio de Oxchuc. Esta apertura es significativa pues con su cobertura ofrece una amplia gama de estilos musicales. Lo que ha permitido que los jóvenes escuchen música producida en otros lugares de México y algunos más del extranjero, ampliando la oferta musical en las nuevas generaciones y ofreciendo una alternativa diferente al himnario en tseltal.

Para Garma, la música es de suma importancia en el ritual pentecostal, pues “tiene gran importancia para entender la conversión entre sectores juveniles. El uso de elementos musicales acentúa como un poderoso aliciente para atraer a las personas jóvenes que buscan expresarse espiritualmente” (Garma, 2002: 206). Los cantos en español se han constituido como una práctica divergente, ya que dentro de la institución religiosa se privilegia el himnario en tseltal. En los cultos de jóvenes, éste está siendo substituido por estribillos en español, cortos y fáciles de aprender por su carácter repetitivo. A diferencia de los primeros convertidos, los jóvenes actuales participan de un mercado musical. El gusto de algunos miembros va más allá de los himnos que se cantan congregacionalmente. Esto también ha sido motivo de conflicto con los líderes eclesiales, el uso del idioma y la tradición del himnario. Sin embargo, a pesar de las innovaciones musicales los jóvenes continúan asistiendo a sus reuniones con su himnario en tseltal, y de igual modo a toda práctica eclesial.

5.4. El liderazgo juvenil

La concepción adultocéntrica de la Iglesia que subordina a los jóvenes consensa que los dirigentes tienen que ser sujetos capaces, maduros, comprometidos y responsables: imágenes de lo adulto. Sin embargo, lo que hemos denominado como liderazgo juvenil es una búsqueda por involucrar a los jóvenes en la dirección de la organización. Las representaciones que se crean ellos como sujetos ‘inmaduros’ o ‘irresponsables’ bajo el lente adultocéntrico (Duarte, 2000), hace que los muchachos no sean tomados en cuenta para el liderazgo a nivel eclesial. No obstante, con la apropiación del espacio que genera el Esfuerzo Cristiano hay una divergencia con lo establecido por la institución, pues ahora los jóvenes toman decisiones para la reproducción del grupo juvenil.

En el capítulo 3 hablamos de la organización del Esfuerzo Cristiano y se mencionó que el *corpus* dirigente se conforma por una mesa directiva; presidente, secretario y tesorero, y cuatro ministerios; evangelismo, recursos, educación y relaciones (Esquema 3). Cada uno de estos lugares es tutelado por un joven sin importar el sexo. Como ya se sabe a estas alturas, la oportunidad genérica de ocupar un puesto dentro del Esfuerzo Cristiano es equitativa y una novedad de esta generación de jóvenes. A pesar de que muchos de los participantes son asistentes a la Iglesia Gólgota desde pequeños, no habían tenido, antes de 2000, es decir, de la creación del grupo, la oportunidad de involucrarse más a fondo en las prácticas religiosas, y

mucho menos de estar al frente de una organización eclesial que socializara a la juventud presbiteriana en una región indígena.

Para algunos pastores los recientes papeles protagónicos que tienen los jóvenes son de importancia porque ahora tienen la posibilidad de participar abiertamente en el trabajo eclesial, ya que son ellos mismos quienes seleccionan temas y objetivos para una determinada actividad, se reúnen y se mantienen en comunicación para llevarla a cabo. La coyuntura que brinda el Esfuerzo Cristiano ayuda a la participación en aspectos negados en la estructura adulta:

Antes no se permitía a un muchacho dirigir, ahorita ya no, al formar la Sociedad de Esfuerzo Cristiano el muchacho o la muchacha predica, ya puede dirigir, ya puede predicar y dirige alabanzas. Antes no era así, solamente los Ancianos podían predicar y dirigir, no hay otra persona que pueda ministrar, que pueda predicar o dirigir alabanzas (Entrevista a Juan el 21 de noviembre del 2007, en Buenos Aires, Ocosingo).

Si bien los adultos son consientes del relevo generacional del cual están siendo parte, no todos están de acuerdo con las prácticas de los jóvenes, diferentes a las establecidas décadas atrás. Pues como ya lo mencionó el pastor Juan, desde que era estudiante en el Seminario se interesó en el trabajo con niños y jóvenes, anteriormente sólo los Ancianos de iglesia podían estar al frente de la congregación. De este modo el Esfuerzo Cristiano se ha constituido como una puerta que permite a los jóvenes entrar a experiencias eclesiales como las que tiene un dirigente de la Iglesia, pues puede visitar, orar por los enfermos, elaborar y dirigir los cultos, tomar decisiones y predicar.

Samuel, un pastor que se vinculó tiempo atrás con los jóvenes de El Corralito, expone que hay sinceridad en los líderes que dirigen el grupo juvenil, puesto que se hace manifiesta una responsabilidad, que se piensa sólo tiene el adulto:

Los líderes tienen preocupación por sus mismos jóvenes y de alguna manera toman un papel que aunque es difícil lo consideran y lo toman para ayudar a los jóvenes. Ahorita el liderazgo que están llevando, son jóvenes que tienen buenos propósitos con ellos, no veo que sean jóvenes que estén divagando, o fuera de lugar, o fuera de su papel como líderes, sino preocupados por los jóvenes para motivarlos (Entrevista a Samuel el 11 de septiembre del 2007, en San Cristóbal de Las Casas).

Por su parte, Jacinto, un joven estudiante del Instituto Bíblico, plantea que para llegar a ser líder hay que ser “santo”, mas no en un sentido de perfección, sino de esfuerzo constante en los ideales y el ‘deber ser’ de un cristiano, de tal modo que sea ejemplo para otros, pues la Sociedad de Esfuerzo Cristiano es vista como un espacio en donde los muchachos pueden

desarrollar sus aptitudes y ponerlas en práctica. Bernabé como presidente del Esfuerzo Cristiano establece con claridad que gracias a la apertura de la Sociedad, así como a la necesidad de establecer una dirección en ella, es que surgen los liderazgos:

Surge a través de la agrupación, si no hay jóvenes no puede haber un líder, porque sinceramente no se cómo sucedió, yo creo que el primer día que se fundó esto [el Esfuerzo Cristiano] pues se tuvo que buscar un líder que tenía que representar, que tenía que estar delante de los jóvenes. Sin que ellos tuvieran experiencia, pues tenían que quedar ahí porque no podía ir así simplemente y, a base de eso se fue formando más líderes: con los estudios, las enseñanzas, las participaciones, tanto en la Iglesia como dentro de los jóvenes, así se iba perdiendo el miedo, el temor a participar frente del grupo (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Para Bernabé el liderazgo es la clave para la existencia y reproducción de las Sociedades de Esfuerzo Cristiano, pues son esos grupos los que han mediado entre la juventud y el cuerpo consistorial, entre los que imponen su visión del ‘deber ser’ y los que expresan otras formas de ‘ser’. En su experiencia, al presidir Los Mensajeros de Cristo, un punto importante fue la buena relación que llevó con los muchachos, de tal modo que no lo vieron como un dirigente eclesial, sino con confianza y amistad, lejos de las formalidades institucionales. De tal modo que a la fecha su intención es seguir permitiendo la participación de los jóvenes sin importar el género, pues en Los Mensajeros de Cristo al igual que otras Sociedades más de la Unión, hay mujeres al frente o en puestos directivos, lo que considera como algo positivo:

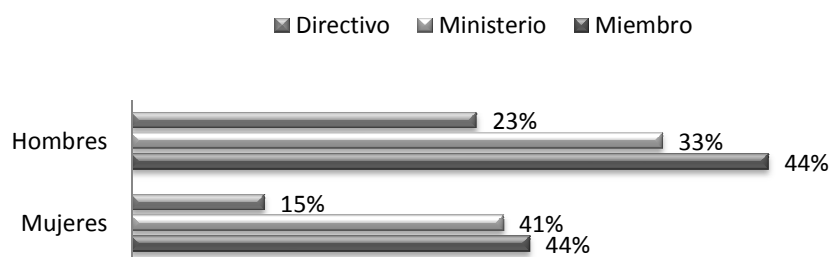
Ha sido de mucha bendición para las agrupaciones juveniles, porque veo que ellas tienen valor, la responsabilidad de liderar, y sobre todo pueden expresar lo que realmente sienten como mujeres. Antes quizá tenían esas ganas o ese interés de sentirse importantes dentro de la Sociedad, ahora son un gran apoyo para nosotros, porque ellas también aportan ideas, porque yo creo que todos merecemos ese respeto o esa libertad de expresar lo que sentimos, lo que tenemos en mente, en mi forma de pensar está bien (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Respecto a la ‘costumbre’ de restringir el liderazgo femenino, piensa que el Esfuerzo Cristiano es un buen lugar para superar esto, ya que no existe barrera alguna para la participación equitativa, pues en la Sociedad “estamos por romper por completo esa idea, de que la mujer tiene que estar acá y los hombres acá, ya hay esa confianza, esa amistad, ya no hay una barrera que los detiene en cierta relación de amistad entre hombre y mujer, todos somos iguales” (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

La siguiente gráfica busca ejemplificar la repartición del liderazgo por géneros dentro de la estructura del Esfuerzo Cristiano en la zona corte de la Unión Presbiterial. En la muestra

se puede notar un aparejado porcentaje en los miembros, es decir, quienes no tienen algún cargo dentro de la Sociedad, en ambos casos con un 44%; los porcentajes toman distancia en los directivos (presidente, vicepresidente, secretario y tesorero) y ministerios (educación, evangelización, recursos y relaciones), donde predomina el liderazgo masculino, pero las muchachas están participando más en algún cargo ministerial.

Gráfica 14
Liderazgo femenino



Fuente: Elaboración personal

El liderazgo juvenil emerge en una sociedad en donde lo adulto es el punto de referencia. La ‘costumbre’ se institucionaliza como la única forma de hacer las cosas y cualquier intento de modificarla es una divergencia. En este caso hay un doble juego de hegemonía impuesta por la racionalidad adulta, dado que encontramos lo social y lo eclesial vinculados. En ambos, el liderazgo adulto está significado como ‘madurez’ y ‘estabilidad’, todo aquello que los jóvenes no son. Empero, ahora los jóvenes son quienes toman la batuta en la agencia dentro de un grupo juvenil, que a pesar de estar ‘integrado’ a una institución y bajo la consejería de un líder eclesial varón y adulto, está dirigido por jóvenes mujeres y hombres.

5. 5. La pugna con el liderazgo eclesial

Los elementos que hemos presentado etnográficamente en páginas anteriores y abordado conceptualmente como prácticas divergentes de la institución reguladora del deber ser, tienen una consecuencia que también se ha logrado constatar en el trabajo de campo como algo recurrente: una tensión conflictiva con los líderes eclesiales. Esto ya lo hemos mencionado a lo largo del trabajo, pues desde la formación de la Sociedad de Esfuerzo Cristiano siempre ha habido algún motivo de crítica contra los jóvenes. A nivel Unión, el conflicto es con los líderes presbiteriales, pues no todos están conformes con las prácticas de los jóvenes, por las

divergencias antes mostradas (el uso del español, el papel de las mujeres y el reciente liderazgo juvenil). No obstante, la Sociedad de Esfuerzo Cristiano Los Mensajeros de Cristo representa un caso extraordinario, pues al ser Gólgota la primera Iglesia tselta o la matriz principal de la cuales derivó la consolidación del presbiterianismo en la zona tselta, el pasado y la tradición está muy arraigado entre los primeros convertidos y celosamente cuidado por algunos líderes que recurren a la costumbre para evitar los cambios.

Lo que ocurre en la Iglesia Gólgota, representa y ejemplifica de un buen modo la tensión entre dos grupos que son parte de la institución: el Esfuerzo Cristiano que con sus prácticas eclesiales está proponiendo formas diferentes que potencialmente transformarían el presbiterianismo indígena, lo que genera un malestar para algunos líderes eclesiales, quienes, en defensa de la ‘costumbre’, privilegian ciertas maneras en las que la Iglesia debe desarrollar sus prácticas cúllicas. Hay que dejar claro, con el fin de evitar confusión, que no existe un conflicto en un estricto sentido de la palabra, sólo una relación tensa entre la permisividad y la inconformidad, pues no todo el cuerpo consistorial está inconforme con las prácticas juveniles, por lo que se logran acuerdos positivos para los jóvenes, sin embargo en determinados momentos surgen los conflictos y las rotundas y negativas decisiones consistoriales contra los participantes de la Sociedad.

5.5.1. El desinterés y la indiferencia

Primero, es menester destacar que los jóvenes no sienten que exista un interés hacia ellos, y en consecuencia un apoyo para la organización del Esfuerzo Cristiano, pues a pesar de que gozan de la permisividad que les permite realizar las actividades que contemplan, nunca faltan las inconformidades por parte de líderes eclesiales, de modo que hay la carencia de un respaldo que avale y garantice la continuidad del proyecto juvenil. Los testimonios recogidos por los muchachos que pertenecen a la Sociedad de Los Mensajeros de Cristo hacen explícito esto, pues en ellos hay la certidumbre de la falta de un respaldo institucional originado por las divergencias que representan:

Algún problemita, nos desanimamos, porque no tenemos el apoyo de los hermanos [líderes], no sentimos encerrados, solos, porque siempre necesitamos la ayuda de los demás, más ahora con los jóvenes, no hay excepción de que sólo las mujeres, todos los jóvenes no nos toman en cuenta, y a veces nosotros no tenemos esa confianza de estar tan relacionados en la Iglesia. En la Iglesia están enfocados en una costumbre, y no se basan en lo que dice la Biblia, porque hay

varias cosas que nosotros hemos manifestado con los jóvenes y lo rechazan, de esa manera nos ponen un barrera de que podemos ir con ellos porque luego sabemos que van a rechazar todo (Entrevista a Marneli en El Corralito, Oxchuc, el 10 de octubre del 2007).

Ante esta predisposición, los careos entre jóvenes y líderes no faltan. En alguna ocasión Bernabé manifestó la falta de apoyo al estar en alguna reunión de Consistorio. Les cuestionó allí porqué si se han integrado a la institución bajo los parámetros correspondientes, son criticados, mientras que aquellos jóvenes que no participan en el Esfuerzo Cristiano, y además son hijos de Ancianos de iglesia, pasan desapercibidos para las impugnaciones eclesiales, pues en lugar de ser indiferentes con la Sociedad, mejor deberían preocuparse por los que aún no se integran ni a la Iglesia. La respuesta fue rotundamente clara y bajo la dictaminación adultocéntrica (Duarte, 2000), pues causó la molestia de muchos líderes cuyos hijos eran los mencionados implícitamente: “cómo un joven nos va a venir a decir, en la Iglesia ya tenemos 50 años de cristianismo, tenemos que acatarnos a lo que Mariana y Florencia nos inculcaron, y eso no cambia, aquí donde nacemos, ahí tenemos que morir” (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Samuel, un pastor ajeno a la Iglesia Gólgota que participó en algún momento con los jóvenes, también se percató del poco amparo que el proyecto juvenil tenía, ya que vio la carencia del respaldo institucional en los planes y prácticas que la Sociedad presentaba en el Consistorio, pues si a los líderes no les parecía, sencillamente la respuesta hacia alguna actividad era negativa, lo que aumentó la tensión entre ambos. Prueba del desinterés por parte de los líderes se refleja en el pastor, pues durante el séptimo aniversario de la Sociedad ‘Los Mensajeros de Cristo’ se comprometió a llevar a los muchachos en un proceso de acompañamiento, lo que además de asombro y sorpresa, causó un agrado benévolo a los asistentes que se decían entre ellos: “que bueno que va a estar con nosotros, vamos a sentir un apoyo, nos sentimos con un suspiro, porque la verdad nunca habíamos escuchado esa palabra en de él, de que les vamos a apoyar”. A raíz de la declaración, se esperaba el inicio de una nueva relación que les diera el apoyo, la estima y comprensión, de modo que sus ideas e intereses fueran tomadas en cuenta. Lamentablemente hasta la fecha no ha sido así, pues el pastor ha seguido mostrando la indiferencia característica con la Sociedad.

El pastor Juan, quién es cercano a la Unión, en varias ocasiones y en diferentes congregaciones ha registrado este problema, ya que la iglesia es una institución que se abre

poco a la innovación, pues muchos pastores no permiten la entrada a cambios significativos que vayan en contra lo establecido y del pasado con el cual se sustentan:

La Iglesia, dice ‘esto no se debe hacer’, esto no es para nosotros porque no nos enseñó Mariana y Florencia, todos los misioneros que han pasado aquí, eso no nos enseñaron’, por eso es muy difícil aceptar otro concepto. Los jóvenes queremos reformar, pero nos cuesta trabajo porque ese pensamiento está muy cimentado y muy grabado en su mente, de que no, la Iglesia así es, la tienen cerrada. No aceptan nuevas enseñanzas (Entrevista a Juan el 21 de noviembre del 2007, en Buenos Aires, Ocosingo).

En el caso de El Corralito, el desinterés sobre la juventud por parte de los líderes eclesiales se ha dejado ver en muchas ocasiones. Un ejemplo significativo, fue cuando Los Mensajeros de Cristo tuvieron la posibilidad de llevara cabo la Convención Presbiterial que llevaría a todas las Sociedades de la Unión a reunirse en la Iglesia Gólgota. En el momento de la votación, Gólgota resultó la sede, sin embargo salió a la luz la falta de interés que tienen los Ancianos y el pastor de la Iglesia con las actividades de la Unión, de modo que los jóvenes tuvieron que declinar su candidatura sabiendo que no había apoyo consistorial:

Los líderes de otras iglesias ya conocen cómo es esta (Gólgota), principalmente conocen cómo son los líderes acá, cómo se comportan y qué es lo que les gusta y que no, en especial al pastor, porque el consejero de la Unión habló y dijo ‘por qué vamos a ir a la Iglesia si no somos bien atendidos y el pastor no nos quiere recibir’, se enfocó más al pastor y algunos líderes. Ya que escuchamos eso nos sentimos un poco mal ‘cómo es posible si es un pastor, debería dar más ánimo a los jóvenes (Entrevista a Eduardo en El Corralito, Oxchuc, el 7 de enero del 2008).

Este caso es severo, pues se reconoce el problema que atraviesan los jóvenes de Gólgota debido a la falta de apoyo y el desinterés institucional, desinterés que comienza en el pastor, dado que no interviene positivamente para influenciar a los Ancianos, sino al contrario, pues él es quien construye las imágenes de los jóvenes como conflictivos e incorrectos en muchas de sus prácticas eclesiales:

Antes de que entremos a entregar planes, el pastor dice: ‘no se qué vamos a hacer con los jóvenes porque van a entregar sus planes, qué dicen ustedes porque sinceramente yo, no me agrada la actitud de los jóvenes’, es lo que comentan con los Ancianos antes de que nosotros entremos, ya como que nos hecha la leña o empieza a prender el fuego en ese momento, para que les meta en la mente a todos los que están presentes que hablen en contra de nosotros (Entrevista a Bernabé el 7 de diciembre del 2007 en El Corralito).

Ante estas situaciones los jóvenes negocian su espacio de expresión religiosa que representa el Esfuerzo Cristiano, pues es claro que la institución mediatizada por los líderes no prioriza a los jóvenes, sino que los deja al margen. No obstante ante la emergencia de una nueva generación, se abre un espacio que involucra y permite la visibilidad dentro de la institución a la juventud,

el liderazgo se enfrenta con sujetos a los que no sabe corresponder ni transmitir sus ideas (Hervieu-Léger, 2004: 66), de modo que los ausenta de sus proyectos, mostrándose al margen de lo que hacen, pero de algún modo acompañándolos rumbo a la adultez.

5.5.2. Las consecuencias drásticas

No sólo es a la falta de apoyo a lo que se enfrentan los jóvenes, pues la indiferencia y la inconformidad por el grupo no queda al nivel de un discurso, sino que hay casos en donde los líderes adultos han tomado medidas severas contra algunos muchachos, ya sea sancionándolos, enfrentándolos directamente o, cancelando una actividad en marcha. De este modo, la falta de apoyo se transforma en acciones concretas que afectan de modo particular y colectivo.

Las críticas hacia el trabajo juvenil recaen, principalmente, en quien esté al frente de la organización, de modo que los líderes del grupo han enfrentado situaciones personales con el Consistorio. Bernabé en una ocasión tuvo un problema, pues en una navidad durante el momento de los avisos pidió la palabra y por varios minutos expuso una información. Meses después en una reunión de Consistorio se retomó su caso, donde le dijeron: “que no debo hacer eso, que ‘si quieres hablar tienes que pedir la autorización’, porque eso no es permitido. Ahí me sentí muy inferior porque ya fue directamente”. En otras ocasiones que ha estado en la reunión del Consistorio, le han amonestado por algún detalle que les parece incorrecto, por más lejano que haya sido, llegando hasta situaciones muy personales.

Pero sin duda, el caso de Bernabé y los conflictos personales quedan cortos con respecto al ejemplo de un joven, quien fue cesado de la participación en la Iglesia y en la Sociedad de Esfuerzo Cristiano bajo un argumento aún no claro. A él le gusta participar en el culto dominical de la Iglesia por medio del canto como solista y con una pista de audio. Sin embargo, un sábado dentro del culto de la Sociedad se puso de pie y mencionó que se daría de baja de la Iglesia por motivos personales y desde ese momento sería parte de la Iglesia Pentecostal. No obstante hay muchos factores involucrados, y más de dos versiones se corrieron acerca del problema. Algunos, comentaron que la molestia se debió no sólo a que el muchacho canta con pistas, sino que en una ocasión interpretó ‘El borracho y el cantinero’⁴⁷,

⁴⁷ Llegó el borracho buscando a su amigo el cantinero, le dijo abre la taberna que quiero gastar mi dinero, estoy de nuevo en mi pueblo y quiero que celebremos. Le contestó el tabernero, aquí ya no vendo vino, desde que estoy en el evangelio, Cristo cambió mi destino, te invitó que dejes el vicio, vente a la Iglesia conmigo. // Y borracho y cantinero, a Cristo se convirtieron, uno cerró la taberna y el otro se

que es una canción identificada con los pentecostales. El involucrado afirma esto, pues él dice que participó dentro del culto dominical entonándola, por ello el Consistorio lo mandó llamar para objetarlo sobre sus preferencias musicales, bajo el argumento de que podía haber interpretado algo más y no eso, de modo que lo cuestionaron diciéndole ‘¿acaso eres pentecostés?’, y por iniciativa de un Anciano lo dieron de baja.

De modo que en la reunión con los líderes, en lugar de aplicar una sanción al respecto lo dieron de baja de la Iglesia en su calidad de miembro. Joaquín ha comentado que dentro del Consistorio es muy común que el pastor tenga mucha relevancia, pues él tiene la última palabra en situaciones como éstas. José ha explicado que no cree que haya sido todo el cuerpo eclesial quien tomó la resolución, sino un pequeño grupo de ancianos que son más recios a colaborar con el trabajo de los jóvenes. De igual forma Joaquín apunta que el inconveniente se debió en gran parte a la letra, pues la canción en específico que cantó, está muy relacionada con los pentecostales, lo que a los ojos de los líderes eclesiales de Gólgota les parece fuera de la ortodoxia presbiteriana. Él difiere puesto que la letra no le incomoda ya que tiene ‘un mensaje evangelístico’, pero los Ancianos no lo interpretan de ese modo.

Este problema no pasó desapercibido para los muchachos de la Sociedad, quienes hicieron notar su inconformidad por la decisión arbitraria. Nehemías y Bernabé aseguran que no es la primera vez que el Consistorio toma este tipo de acciones con los jóvenes sólo por el hecho de que no les parecen correctas las formas de expresar su religiosidad, asentando con ello que en Gólgota no hay el apoyo del que gozan otras Iglesias, porque en situaciones como éstas se muestra el poco interés de los Ancianos y el pastor por el grupo juvenil, por lo que siempre buscan motivos para impugnar su existencia.

Lo acontecido causó la molestia grave del Esfuerzo Cristiano, pues ven en esa situación el desinterés de los líderes eclesiales por la juventud. José como principal de la Unión ‘ánimo’ a los muchachos, pues cuando el joven en cuestión manifestó determinación de salir, lo apoyaron insistiendo en que a ellos no les importaban las resoluciones del Consistorio, e inclusive se generó una gran molestia contra el cuerpo eclesial, dado que no ven un respaldo al proyecto juvenil. El problema ejemplificado permite comprender cómo la institución trata de regular una práctica, en este caso privilegiando algunas formas de participación por encima

de otras. Sin embargo, cuando alguna parece demasiado divergente, impone su hegemonía eclesial para coartar algún intento de disidencia. Los jóvenes que comulgan con la Sociedad no aumentaron el problema pero sí mostraron su desacuerdo, respaldando la decisión del grupo más allá de la resolución que tomó el Consistorio.

Notas finales

Los constantes cambios que viven los jóvenes, inmersos en una realidad en donde las transformaciones son persistentes, han propiciado actitudes que difieren de lo establecido. El discurso hegemónico que subordina a los jóvenes, enfatizando los patrones que deben seguir, es cuestionado mediante las prácticas de este grupo juvenil. Es útil recordar que la Sociedad es una organización integrada a la Iglesia Gólgota y todos los jóvenes que la conforman son parte de ella, como tercera generación de presbiterianos. Sin embargo, como menciona Reguillo, no hay que hacer una relación mecánica entre lo convergente-integrado, de modo que a pesar de que los jóvenes del Esfuerzo Cristiano estén incorporados a la institución eclesial, hay prácticas que se reconceptualizan, cuestionando así el discurso que centra su mirada en el adulto.

Las muchachas dentro del Esfuerzo Cristiano están participando más allá de lo que podrían eclesialmente, de modo que el grupo representa un espacio significativo para ellas en una estructura en donde la mujer queda relegada; del mismo modo, los jóvenes varones ponderan su intervención en el desarrollo de la Sociedad. El uso del español nos obliga a cuestionar a fondo la visión idealizada del protestantismo indígena como retenedor de una tradición lingüística, que subraya con eso “el respeto de las identidades étnicas de los fieles y el libre uso de sus idiomas”, como lo ha dicho Bastian (2003: 116-117). De igual modo, el consumo y la práctica musical ha resaltado al español, poniéndolo en relevancia y privilegiándolo en sus prácticas religiosas, como un cambio más con lo establecido. Por su lado, el liderazgo juvenil genera una disputa generacional en un choque con la racionalidad adulta, ahora los jóvenes ocupan cargos ministeriales dentro del grupo, permitiendo que sean ellos quienes tomen la batuta en la dirección del colectivo creándose lazos y redes que sobrepasan los lugares físicos. Por último planteamos que estos tres elementos han generado una tensión conflictiva con el cuerpo consistorial, que viene dándose desde la formación del proyecto juvenil, ello se expresa en un desinterés por los muchachos y acarrea, en momentos

cruciales, medidas en contra de algún joven o de la Sociedad, pues ésta queda finalmente bajo las determinaciones consistoriales.

Debemos enfatizar que el Esfuerzo Cristiano no es el principal motor del cambio que produce las divergencias a lo establecido. Los sujetos sociales que lo conforman, los jóvenes, están inmersos en relaciones que sobrepasan los muros simbólicos de la institución que regula sus prácticas. El espacio generado a partir del año 2000 no es lo único que ha permitido la divergencia, son los jóvenes quienes se sitúan con experiencias diferentes a las de generaciones pasadas. Por último, no se puede obviar que a pesar de que los muchachos generen prácticas diversas de las de la institución, ellos son completamente contestatarios. Están integrados bajo la jurisdicción que les otorga la permisividad que en ocasiones se rompe, como la imposibilidad de transmitir parte de la herencia religiosa (Hervieu-Léger, 2004: 66).



CONSIDERACIONES FINALES

Los jóvenes presbiterianos están generando prácticas que son divergentes de lo establecido, como el trabajo ha dado cuenta. El Esfuerzo Cristiano ha sido un medio, dentro del campo social donde interactúan los jóvenes, que están gestando nuevas acciones dentro de una institución religiosa que por cincuenta años no les había prestado atención puesto que no los visibilizaba. Los estudios antropológicos sobre el presbiterianismo hasta hace poco no habían centrado su mirada en los actores jóvenes que conforman parte de la feligresía. En parte, porque eran invisibilizados en las prácticas adultas de la institución, ya que al no surgir un espacio de socialización religiosa juvenil, no existían jóvenes presbiterianos.

La Iglesia Nacional Presbiteriana Gólgota es una institución que mediatiza el discurso consensado socialmente reconociendo a la juventud como una etapa de preparación para el mundo adulto. En este sentido, es en teoría una de las encargadas de integrar a los jóvenes para su propia reproducción en creyentes adultos, regulado el discurso y estableciendo las prácticas religiosas a seguir. En este contexto, los jóvenes, a la par de múltiples cambios, han generado divergencias de lo establecido adulta y eclesialmente, aunque no por ello están siendo parte de una disidencia. El Esfuerzo Cristiano como un grupo novedoso dentro de la institución ha cuestionado estos discursos, pues ahora los jóvenes se organizan, proponen y generan quiebres en las prácticas religiosas a las cuales estaban acostumbrados desde pequeños.

Al emerger la juventud en parámetros cada vez más occidentales, la propia estructura y manera de organización de la Iglesia Presbiteriana generó una tensión entre dos maneras de integrarse a un mismo referente eclesial, puesto que desde la formación de las Sociedades y el inicio de sus prácticas, fueron estigmatizados por los líderes adultos con discursos como: ‘si no saben hacer las cosas bien como los adultos, para qué existen’. El Esfuerzo Cristiano simbolizó una nueva experiencia dentro de una estructura tradicional, pues cada ocho días los jóvenes asistían a la Iglesia pero no contaban con espacio de socialización e identificación juvenil, a raíz de esto, se percibió un quiebre con los esquemas habituales de la institución. Por esto, la racionalidad adulta busca por diversos medios imponer ‘su verdad’, enfatizando la visión adultocéntrica que concibe a los jóvenes como sujetos ‘en formación’ e ‘inmaduros’ (Duarte, 2000).

De igual modo, lucha por integrarlos a la institución que es la encargada de mediatizar estos discursos; sin embargo, “en los sectores juveniles, hasta en los más convergentes hay un sentimiento de divergencia hacia el mundo adulto” (Brito, 2002: 45). Por ello y, en contra de los adultos, los jóvenes están discrepando de las formas institucionales de las iglesias protestantes. En el caso del presbiterianismo en la zona tseltal de Chiapas lo busca dentro de los límites y la permisividad que el Consistorio, como grupo hegemónico y adulto, otorga.

En Gólgota, ellos se enrolan en prácticas religiosas con enfoque juvenil, que buscan una manera de no vivir la religiosidad tan metódica e institucionalmente. En lo eclesial, las experiencias que brindaron los nuevos espacios de socialización generaron una oportunidad real de acción para la juventud presbiteriana y una identificación común. Por ello, los sujetos jóvenes son vistos con el lente adultocéntrico, a pesar de que se mantienen integrados a la institución; sin embargo, con ‘una nueva mentalidad’ han puesto en relativa crisis lo establecido eclesial y socialmente. Las divergencias son estigmatizadas negativamente bajo la mirada del liderazgo eclesial, sin embargo, son motivo de cambio, de un devenir que debe ser examinado en un proceso histórico a largo plazo. De igual modo, en lo social, se fractura ‘la costumbre’ que establece la norma de conducirse en la localidad. Ahora, con los múltiples cambios que han ‘desterritorializado’ y ‘descampezinado’, los sujetos han entrado en un proceso que sobrepasa lo local. Los jóvenes se diferencian de sus progenitores, pues poseen experiencias y representaciones diversas y significativas que ellos no tuvieron.

Dentro de la Iglesia, en la medida que se gestaron las permisiones para el Esfuerzo Cristiano se han creado los espacios más sutiles para las divergencias. Por ello, los cuestionamientos a lo establecido por la institución desde el punto de vista adultocéntrico, se ha reflejado en prácticas como una revaloración del papel de la mujer en la participación religiosa, el desuso práctico de su etnicidad, el liderazgo juvenil en una sociedad que se construye desde lo adulto y, consecuente en una relación cada día más tensa entre los jóvenes y el Consistorio. Rossana Reguillo señaló que no se debe hacer una relación mecánica entre lo convergente-integrado, de modo que a pesar de que los jóvenes del Esfuerzo Cristiano estén incorporados a la institución eclesial, hay prácticas que cuestionan el discurso establecido que centra su mirada en lo adulto como el fin a seguir.

Por otra parte, más allá de las prácticas divergentes, el Esfuerzo Cristiano parece constituirse como un grupo que reproduce la visión de la juventud como un tránsito, pues su

adscripción está conformada por jóvenes que a su vez están insertos en instituciones que recrean el discurso o 'la verdad' sobre ellos. Principalmente, las educativas y parentales; por ello, al momento de 'independizarse' de éstas, se encaminan rumbo a una práctica adulta, saliendo de la Sociedad. Hay que tomar esto con cautela, porque no necesariamente ha sido el caso de todos, pero sí aparece como una constante.

Con algo de atrevimiento se pueden pronosticar algunos escenarios de discusión futura. Primeramente podemos preguntar, ¿hacia dónde van los jóvenes en un contexto que cada día presenta más transformaciones? Sin duda, desde décadas atrás los cambios sociales han generado una serie de alteraciones a las que los científicos sociales debemos prestar más atención. Ya hay un gran avance en la antropología social que ha superado la visión dicotómica entre el campo y la ciudad, dejando de ver al primero como lo comunitario, pues en Los Altos, específicamente de la zona de Oxchuc, hay un cúmulo de mutaciones que han superado los trabajos clásicos de la herencia antropológica (Silverts, 1969; Harman, 1990; June, 1993).

Continuar esta labor, no implica sólo seguir realizando estudios sociales, sino y, principalmente, experimentar un *aggiornamento* metodológico para aprehender a los sujetos de estudio y sobre todo entenderlos en sus interacciones: local-global. Resulta significativo que en los últimos meses el municipio ha tenido acceso a la tecnología de información, primeramente con el internet y más recientemente con la telefonía móvil. Ello, permite visibilizar prácticas juveniles que se desligan de 'lo tradicional', generando un abanico más amplio de posibilidades para analizar: la moda, la música, el ocio, el noviazgo, etcétera. Los jóvenes están virando su mirada hacia el exterior. La 'comunidad' se ha desfasado por completo de las imágenes que se han creado de ella.

En segundo lugar, habrá que preguntarnos más sobre la emergencia de una cultura juvenil religiosa y presbiteriana, pues como mencionamos, las prácticas divergentes dan sentido de pertenencia, pues se percibe un 'nosotros' que toma distancia frente a los demás, en este caso frente a los adultos. En este sentido, es importante mencionar que a raíz del Esfuerzo Cristiano es que una generación nueva de creyentes establece una relación con el credo donde se integra, y a su vez busca generar nuevos paradigmas en su religiosidad. De igual modo, a nivel nacional busca homogenizar una imagen del joven cristiano al establecer una agenda de temas que buscan unificar a quienes estén integrados a la Iglesia Nacional Presbiteriana de México. Sin embargo, se prefigura una situación que con esmero hay que problematizar, pues

la ‘juventud presbiteriana’ se sitúa en contextos disímiles, por ello, creo que los aspectos sociales, económicos y culturales en los jóvenes presbiterianos será un punto principal para una agenda futura. Por ello, los estudios comparativos serán útiles no sólo para abordar el presbiterianismo, sino también las diversas tradiciones protestantes así como las distintas confesiones religiosas.

En tercer lugar, es necesario inquirir sobre la futura vinculación entre los jóvenes y el presbiterianismo, pues existe un proceso de ‘desinstitucionalización’ que ha sido una constante en los trabajos explorados, el nuestro también pudo corroborar la manera en la que los jóvenes buscan espacios más laxos dentro de los límites que la institución otorga, lo que ha llevado no sólo a la búsqueda de actividades más dúctiles, sino a prácticas que cuestionan lo establecido. Por ello, podríamos prestar atención a lo que Hervieu-Léger ha llamado como una “crisis de trasmisión” (Hervieu-Léger, 2004: 63-67), pues, donde a pesar de que una generación lucha constantemente por ‘pasar la estafeta’ a otra, no siempre hay la misma afinidad en las prácticas que engloban la religión.

No obstante, dudo que exista una desafiliación completa de la religión por parte de los jóvenes, y prefiguro varias opciones al menos para el presbiterianismo en la región tselta de Oxchuc. Una de ellas es una lucha constante para que los cambios generados a raíz de su práctica juvenil, en un sentido weberiano, se institucionalicen y con ello las expresiones indígenas del presbiterianismo mexicano creen nuevos paradigmas. Otro, posiblemente el más frustrante para la utopía juvenil, es que el Esfuerzo Cristiano representé sólo y concretamente un espacio donde se generen prácticas juveniles y por donde los sujetos que se adscriben a este discurso transiten hasta llegar a un estado adulto, reproduciendo el mecanismo de un reloj de arena, donde al terminar de vaciarse por completo los granos, se da la vuelta y el ciclo comienza una vez más.

Finalmente, es imprescindible el cuestionamiento sobre el *creer* en los jóvenes. Si bien, algunos de ellos han optado por no seguir ‘fielmente’ a la tradición religiosa de sus padres, o han salido de la institución donde no encuentran cabida, otros más, han seguido los patrones establecidos posibilitando la continuidad de la congregación de creyentes, dado que lo esencial “no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión *religiosa* de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan” (Hervieu-Léger, 2005: 137).

Por ello, resulta indispensable dejar de ver a los jóvenes tseltales presbiterianos de El Corralito y sus prácticas divergentes, como un hecho local, pues sus conexiones, intereses y redes han sobrepasado el ámbito de la comunidad y es necesario verlos articulados en un proceso global que de cuenta de lo que se ha llamado la modernidad religiosa, pues los jóvenes resultan una buena parábola, donde sus prácticas son sólo objetos concretos de un *creer* que se transforma constantemente; ello, porque los sujetos siempre sobrepasan los muros simbólicos que erige la institución. La siguiente cita puede generar coordenadas que inciten a explorar más el fenómeno en cuestión:

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas) (*Ibid.*: 126).

ANEXOS

No. 1 Ubicación de El Corralito, Oxchuc



No. 2 Ubicación de Oxchuc



No. 3

Presbiterios y Sínodos pertenecientes a la Iglesia Nacional Presbiteriana de México

63 Presbiterios:

Alfa y Omega del edo. de Chiapas, Camino de santidad, Campechano, Centro norte de Chiapas, Centro tzeltal del edo. de Chiapas, Cristo la roca de Chiapas, Ch'ol de Chiapas, Costa de Chiapas, de la Ciudad de México, de la costa de Yucatán, de las huastecas, del bajío, del Caribe, del edo. de Campeche, del Edo. de México, del edo. de Morelos, del Golfo de México, del mayab, del norte de Quintana Roo, del pacífico, del sur de Veracruz, del sur, Dios es amor, Eben-Ezer de Campeche, Eben-Ezer de Chiapas, Eben-Ezer de Guerrero, Emaus, Fronterizo noroccidental, Grijalva-Usumacinta, Jesús el buen pastor, Juan Calvino, Juan Knox, Manantial de vida, Maranatha, Metropolitano del centro, Mizami del edo. de Oaxaca, Nacional centro norte, Nacional de Nuevo León, Nacional de Tamaulipas, Nacional del noreste, Nacional fronterizo, Oaxaqueño, José Coffin, Nacional tabasqueño, Nacional veracruzano, Netzer, Olmeca de Tabasco, Peniel del Mariscal de Chiapas, Príncipe de paz, Golfo norte, Sac-be, San Pablo, Sinaí de Campeche, **Tzeltal de Chiapas**, Tzotzil de Chiapas, Zona lacandona, Peninsular, Berea, Siglo XXI, Chihuahua, Emmanuel y Filadelfia.

13 Sínodos:

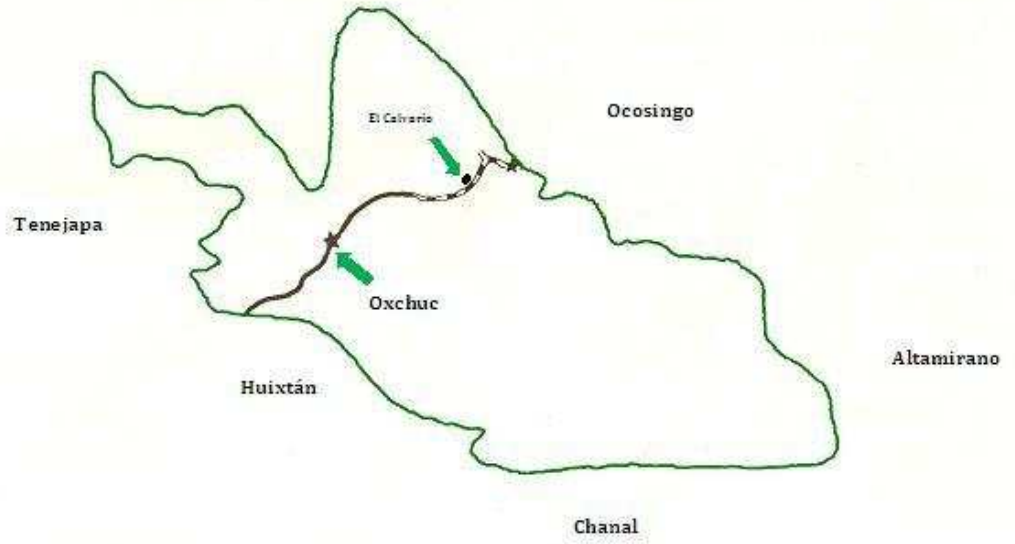
Nacional de Noreste, Nacional del centro, Israel, del Distrito Federal, Lluvias de gracia, Nacional del suroeste del pacífico, **de Chiapas**, Maya, Chol, de Tabasco, de la península, del Golfo y Primer Sínodo.

No. 4

Ubicación de Paxonticjá, Oxchuc



No. 5
Ubicación de El Calvario, Oxchuc



REFERENCIAS

Bibliografía

ABABOU, MOHAMMED

- 2005 "The impact of age, generation and sex. Variables on religious and practices in Morocco", en *Social Compass*, vol. 52, no. 1, Belgium, pp. 31-44.

ARRELLANO, DANIEL

- s/a "Himnos de aquellos tiempos", en *Libro conmemorativo de las bodas de diamante de la Iglesia Nacional Presbiteriana en México, 1872-1947*, Editorial Reforma, México, pp. 43-45.

ANDRADE, SUSANA

- 2004 *Protestantismo indígena: procesos de conversión de Chimborazo, Ecuador*. FLACSO-Ecuador, Quito.

BASTIAN, JEAN PIERRE

- 1983 *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México.
1993 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México; 1883-1911*, El Colegio de México-FCE, México
2003 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio en la modernidad periférica*, FCE, México.

BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN

- 1995 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

BIZEUL, YVES

- 2004 "Culturas jóvenes y religión: reflexiones teóricas", en Jean Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, pp. 209-222.

BRITO LEMUS, ROBERTO

- 1998 "Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud" en *Última Década*, no. 9. Viña del Mar, Chile. En línea, consultada: 11 de junio 2007. Disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=19500909>
2002 "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud" en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 43-59.

CANTÓN DELGADO, MANUELA

- 1998 *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*, Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua; Guatemala.

COBOS LÓPEZ, MARÍA CRISTINA

- 2004 *Ser joven en Tepoztlán. Expectativas de vida de un grupo de jóvenes tepoztecos*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México.

CORPUS, ARIEL

- 2006 *Soldados de plomo. Las ideas protestantes de El Faro durante el porfiriato; 1885-1900*, tesis de licenciatura en Ciencias Históricas-EESCIHA, México.

CRUZ SALAZAR, TANIA

2003 *Voces de colores. Graffers, crews y writers: identidades juveniles en el diseño metropolitano*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México

2006 *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas*, tesis de doctorado en Antropología Social-CIESAS, México

DE GARAY SÁNCHEZ; MIGUEL A. CASILLAS ALVARADO

2002 "Los estudiantes como jóvenes. Una reflexión sociológica", en Alfredo Nateras Domínguez, (coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM I-Porrúa, México, pp. 245-262.

DE LA TORRE, RENÉE

2000 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, UdeG-ITESO-CIESAS, México.

DUARTE QUAPPER, KLAUDIO

2000 "¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente", en *Última Década*, no. 13, septiembre, Chile, pp. 59-77. En línea, consultada: 11 de junio 2007. Disponible en:

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=19501303>

ESPONDA, HUGO

1986 *El presbiterianismo en Chiapas*, El Faro, México.

ESPONDA JIMENO, VICTOR MANUEL

1994 *La organización social de los tseltales*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

ESTEINOU, ROSARIO

2005 "La juventud y los jóvenes como construcción social", en Martha Mier y Terán y Cecilia Rabell (coords.), *Jóvenes y niños un enfoque sociodemográfico*, H. Cámara de Diputados-LIX Legislatura-FLACSO-UNAM IIS, Miguel Ángel Porrúa. México, pp. 25-37.

EVANS-PRITCHARD, EDGARD, E.

1977 *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

FEIXA PAMPOLS, CARLES

1998 *El Reloj de Arena, Culturas Juveniles en México*, Colección Jóvenes, no. 4, Causa Joven, México.

1999 *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.

FEIXA PAMPOLS, CARLES; YANKO GONZÁLEZ

2006 "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina", en *Papers*, no. 79, Barcelona, pp. 171-193. En línea, consultada: 30 de mayo 2008. Disponible en: <http://antropologiayjuventudes.files.wordpress.com/2008/06/territorios-baldios.pdf>

GARCÍA DE ALBA, CARLOS

2004 "Una visión histórica de los estudios de juventud en México", en José Antonio Perez Islas y Maritza Ortega (coords.) *Historia de los jóvenes en México, su presencia en el siglo XX*, IMJ-AGN, México, pp. 393-403

GARMA NAVARRO, CARLOS

1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1988 "Los estudios antropológicos del protestantismo en México", en *Iztapalapa*, no. 15, año, no. 8, enero-junio, México, pp. 53-66.

2000 "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa", en Roberto Blancarte (ed.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, FLACSO, México, pp. 129-178.

- 2002 "El himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música", en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 205-222.
- 2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Plaza y Valdes- UAM I, México.
- 2005 "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo del 2000", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM-UAM, México. pp. 25-43.
- 2007 "Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafilación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, CIESAS-El Colegio de Michoacán, México, pp. 277-296.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO

- 1998 *Sectas religiosas en el sureste: Aspectos sociográficos y estadísticos*, CIESAS-SEP-CONAFE, México.

GODÍNEZ VÁZQUEZ, AURORA CECILIA

- 2005 *¿Qué dicen los jóvenes acerca de la política en México? (percepciones en juego)*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México.

GONZÁLEZ CANGAS, YANKO

- 2004 "Óxido de lugar. Ruralidades, juventudes e identidades", *Revista Nómadas*, no. 20, Universidad Central, Bogotá, pp. 194-209 [pp. 1-25]. En línea, consultada: 30 de mayo 2008. Disponible en: <http://antropologiayjuventudes.files.wordpress.com/2008/06/oxido-de-lugar.pdf>

HARMAN, ROBERT CHARLES

- 1990 *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tzeltal*, CONACULTA-INI, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 1993 "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre el protestantismo en Chiapas", en *Anuario 1992*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, pp. 165-186.
- 2005 "Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM-UAM, México, pp. 99-128

HERNÁNDEZ ROMERO, MANUEL ADRIAN

- 2005 *Inicio de trayectorias laborales en los espacios de la migración. Incorporación al mercado de trabajo para jóvenes migrantes en la agricultura de California*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México.

HERVIEU-LÉGER, DÁNIELLE

- 2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México.
- 2005 *La religión, hilo de memoria*, Herder, México.

JUÁREZ CERDI, ELIZABETH

- 1995 *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2006 *Modelando a las evas. Mujeres, virtud y rebeldía*. Zamora, El Colegio de Michoacán, Michoacán.

JUNE, NASH

- 1993 *Bajo la mirada de los antepasados*, CONACULTA-Dirección General de Publicaciones-INI, México.

LUENGO, GÓNZALEZ, ENRIQUE

- 1993 *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, Universidad Iberoamericana, México.
- MARTÍNEZ GARCÍA, CARLOS
2004 *Poligénesis del cristianismo evangélico en Chiapas*, El Faro, México.
- MARTÍNEZ LOZANO, CONSUELO PATRICIA
2007 *Sexualidad y género. Significaciones, mediación y contravenciones en la percepción del cuerpo y el desarrollo de las relaciones sexuales en jóvenes universitarios de Guadalajara*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales-CIESAS, México.
- MEAD, MARGARET
1985 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Planeta, Barcelona.
2002 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Gedisa, Barcelona.
- MONDRAGÓN, CARLOS
1994 "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional", en Roberto Blancarte, (ed.), *Cultura e identidad nacional*, FCE-CONACULTA, México, pp. 305-342.
2005 *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Káiros, Buenos Aires.
- MORIN VILLATORO, JOSÉ M. ANTONIO
2001 *Jóvenes de sectores medios en la ciudad de Querétaro. 1960-1998. Prácticas recreativas, usos del espacio urbano e identidades*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México.
- NILAN, PAM
2006 "The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia", en Pam Nila y Carles Feixa (eds.) *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*, Routledge, London & New York, pp. 91-110.
- REGUILLO, ROSSANA
1995 *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, ITESO, México.
2000 "Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión", en Gabriel Medina Carrasco (coord.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México, pp. 19-43.
2003 "Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo", en José Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, FCE, México, pp. 354-377.
- RIVERA FARFÁN, CAROLINA
2001 "Expresiones del cristianismo en Chiapas", en *Pueblos y fronteras*, no. 1-mayo, PROIMNSE-UNAM, Chiapas, pp. 67-91.
- RIVERA FARFÁN, CAROLINA; MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR, MIGUÉL LISBONA GUILLEN, IRENE SANCHEZ FRANCO, SALVADOR MEZA DÍAZ
2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses utopías y realidades*, UNAM-CIESAS-COCyTECH-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- RUIZ GUERRA, RUBÉN
1992 *Hombres nuevos. Metodismo y modernidad en México (1873-1930)*, Centro de comunicación social CUPSA A. C., México.
1994 "Panamericanismo y protestantismo: una relación ambigua" en Roberto Blancarte (ed.), *Cultura e identidad nacional*, FCE-CONACULTA, México, pp. 261-304.
- RUZ, MARIO HUMBERTO; CARLOS GARMA NAVARRO (eds.)
2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM-UAM-I. México.

SÁNCHEZ FRANCO, IRENE

1995 *Los presbiterianos tseltales de Yajalón*, tesis de licenciatura en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales-UNACH, México.

SANDOVAL FLORES, ETELVINA

2000 "Estudiantes y cultura escolar en la secundaria", en Medina Carrasco, Gabriel, (coord.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México, pp. 263-292.

SILVERTS, HENNING

1969 *Oxchuc: una tribu maya de México*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

SOSA PEINADO, EURÍDICE

2002 "¿Quiénes son hoy las y los jóvenes para los docentes de bachillerato?: un estudio de caso", en Alfredo Nateras Domínguez, (coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM I-Porrúa, México, pp. 223-243.

SLOCUM, MARIANA; GRACE WATKINS

1988 *The good seed*, Promise Publishing Company, Orange, California.

TREJO, EVELIA

1988 "La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos", en, Álvaro Matute, *Estudios de historia moderna y contemporánea en México*, UNAM, no. 11. México, pp. 149-181.

VALENZUELA ARCE, MANUEL

1988 *¡A la brava ése! Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*, El Colegio de la Frontera Norte, México.

VARIOS

1989 *Religión y sociedad en el sureste de México (7 vol.)*, CIESAS-SEP-CONAFE, México.

VÁZQUEZ, APOLONIO C.

1985 *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*, El Faro, México.

VÁZQUEZ MENDOZA, LUCIA

2005 *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa 'impacto juvenil'*, tesis de maestría en Antropología Social-CIESAS, México.

2007 "Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, CIESAS-El Colegio de Michoacán, México, pp. 297-317.

VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE

2000 "El caso de amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Elio Masferrer Kan (ed.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER-Plaza y Valdes, México, pp. 317-329.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1990 *Etnografía tseltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

WHYTE, WILLIAM FOOTE

1972 *La sociedad de las equinas*, Diana, México.

Entrevistas

Jóvenes

GÓMEZ, ALFREDO

2007 Entrevistado por el autor, 15 de septiembre, El Corralito, Oxchuc.

SÁNTIZ, MARNELI

2007 Entrevistado por el autor, 10 de octubre, El Corralito, Oxchuc.

SÁNTIZ, JAIME

2007 Entrevistado por el autor, 29 de octubre, El Corralito, Oxchuc

JACINTO

2007 Entrevistado por el autor, 21 de noviembre, Buenos Aires, Ocosingo.

LÓPEZ, FLORIBERTA

2007 Entrevistado por el autor, 22 de noviembre, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, MERCEDES

2007 Entrevistado por el autor, 22 de noviembre, El Corralito, Oxchuc.

JOSÉ ALFREDO

2007 Entrevistado por el autor, 22 de noviembre, Ocosingo

.SÁNCHEZ, JOAQUÍN

2007 Entrevistado por el autor, 7 de diciembre, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, BERNABÉ

2007 Entrevistado por el autor, 7 de diciembre, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, ZAIJAR

2008 Entrevistado por el autor, 8 de enero, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, EDUARDO

2008 Entrevistado por el autor, 8 de enero, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, NEHEMÍAS

2007 Entrevistado por el autor, 4 de diciembre, El Corralito, Oxchuc.

LÓPEZ, FRANCISCO

2007 Entrevistado por el autor, 13 de diciembre, El Corralito, Oxchuc.

Adultos y líderes eclesiales

NANDALÚ, JAVIER

2007 Entrevistado por el autor, 26 de septiembre, El Corralito, Oxchuc.

ELIAS, don

2007 Entrevistado por el autor, 24 de septiembre, San Cristóbal de Las Casas.

FELICIANO, don

2007 Entrevistado por el autor, 22 de octubre, Mesbiljá, Oxchuc.

LÓPEZ, JEREMÍAS

2007 Entrevistado por el autor, 6 de diciembre, El Corralito, Oxchuc.

ALVARO, don

2007 Entrevistado por el autor, 30 de abril, El Corralito, Oxchuc.
Entrevistado por el autor, 16 de octubre, El Corralito, Oxchuc.

SÁNTIZ, DANIEL

2007 Entrevistado por el autor, 24 de septiembre, El Corralito, Oxchuc.

JUAN

2007 Entrevistado por el autor, 21 de noviembre, en Buenos Aires, Ocosingo.

LÓPEZ, DAVID

2008 Entrevistado por el autor, 7 de enero, El Corralito, Oxchuc.

Internet

Archivo Histórico por Localidades. Instituto Nacional de Geografía e Informática.
<http://mapserver.inegi.gob.mx/AHL/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=070640005> Consultada: 3 de
Marzo 2007

Iglesia Nacional Presbiteriana de México, A.R.
<http://www.presbiterianosasambleageneral.org>
Consultada: 10 de Enero 2008

Unión Nacional de Sociedades de Esfuerzo Cristiano.
<http://esfuerzocristiano.org.mx/>
Consultada: 11 de Enero 2008.

Dirección General de Asociaciones Religiosas.
http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/listado_ARs_2008-04_6869.pdf
Consultada: 10 de Enero 2008

Hemerografía

El Faro: 15 de julio 1895, t. 10, no. 14, p. 110.

El Faro: 1 de abril 1955, año 71, no. 4, p. 20-21.

El Faro: 1 de agosto 1955, año 71, no. 8, p. 22.

CD-ROM

S/A

2003 *Constitución general de la Iglesia Nacional presbiteriana de México, A.R.*, CDROM, El Faro, México.