



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

**CONFIGURACIONES RELIGIOSAS EMERGENTES Y ANCLADAS EN
LOS CREYENTES DE LA FRONTERA ENTRE CHIAPAS Y
GUATEMALA**

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

P R E S E N T A

ADRIELA PÉREZ PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS

DRA. ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, abril de 2024



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



**DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
CIESAS SURESTE
PROMOCIÓN 2019-2023**

Título: Configuraciones religiosas emergentes y ancladas en los creyentes de la frontera entre Chiapas y Guatemala

Estudiante: Adriela Pérez Pérez

DIRECTOR (A): Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez

LECTORES/AS:

Dra. María Victoria García Vettorazzi

Dr. Santiago Bastos Amigo

Dr. José Luis Escalona Victoria



*A mi familia, a los que están
y los que descansan en paz.*

A los creyentes de la frontera sur.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue construida en medio de distintas eventualidades acaecidas a nivel global: la presencia del virus del covid-19 y regional: la presencia del crimen organizado en la frontera sur, provocando así una ola de violencia desmedida a tal grado que hoy muchas familias han sido desplazadas de sus hogares. A ello se suman sucesos familiares: decesos de varios familiares y enfermedades que me hacen recordar lo fugaz que es la vida. Pese a esos golpes de la vida, la tesis pudo ser concluida por el apoyo de diversas personas y espacios institucionales, permitiéndome cerrar con una etapa más de mi formación académica.

Entre esas personas se asoman los rostros de Ricardo, Amelia, Minerva, Mayra, Abidalí y Pedro, quienes me compartieron su valioso tiempo y sobre todo me ayudaron a conocer una dimensión de su vida referida a su experiencia religiosa. Siempre estaré agradecida por su apoyo en mi proceso de investigación.

A estos rostros se suman los de mis familiares: gracias por siempre estar en los momentos alegres y más tristes de mi vida. Agradezco a Alex por acompañarme en las charlas académicas e inspirarme a ir más allá de lo evidente.

De forma personal, también agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez por confiar siempre en mí. Su apertura y contribución a mis reflexiones permitieron trascender los límites y, por lo tanto avanzar, buscar otros horizontes reflexivos para abordar parte de las expresiones religiosas que se manifiestan en la frontera sur. Gracias por su amistad y apoyo incondicional.

También reconozco el apoyo del comité de tesis entre ellos al Dr. José Luis Escalona Victoria, quien a través de sus clases me inspiró asumir la complejidad social y a construir argumentos sólidos para dar sustento a los datos etnográficos, también reconozco su valiosa lectura y aporte a mi trabajo de investigación; a la doctora María Victoria García Vettorazzi sus conocimientos sobre la diversidad religiosa y su relación con la política e historia, fueron un gran aporte para la consolidación de la tesis. También agradezco al Dr. Santiago Bastos Amigo por su contribución a la investigación, pues sus conocimientos sobre el contexto guatemalteco fueron de gran valía en la tesis.

En el plano institucional, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste).

Por último, quiero agradecer al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por la beca otorgada, financiamiento que hizo posible llevar a cabo y concluir con mis estudios doctorales.

RESUMEN

Configuraciones religiosas emergentes y ancladas en los creyentes de la frontera entre Chiapas y Guatemala

La presente investigación está centrada en mostrar la forma en qué se ha ido configurando la experiencia religiosa de los creyentes del municipio de Frontera Comalapa, Chiapas. El análisis giró en torno a los guías espirituales: una designación que ha sido posible gracias a la relación que han entablado con los guías espirituales de Guatemala. En la medida que fui recabando la información y conociendo sus relatos de vida, pude darme cuenta que la configuración religiosa de los creyentes está marcada por aspectos políticos, culturales y étnicos.

Frente a tal complejidad de los datos de campo en la tesis nuestro, con el apoyo de los presupuestos teóricos y metodológicos de las configuraciones religiosas (Elias 2011 y 2016; Grimson, 2015; Rodríguez, 2022, Brachet-Márquez y Uribe 2016, entre otros más) y con el relato de vida (Bertaux, 2005), a qué se debe tal complejidad religiosa. Desde tal marco analítico, pude hablar de las experiencias religiosas como *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*, las cuales muestran las distintas relaciones de interdependencia y articulaciones de diferente índole institucional como lo es el plano de la familia y las amistades, entre otras más. Tales modelos relacionales fueron centrales para mostrar cómo los creyentes han realizado trans-acciones culturales, que los han llevado a ampliar sus saberes religiosos, a tal grado de valorar a diversos seres sagrados, objetos y tener conocimientos sobre las plantas.

Los distintos marcos de conocimientos obtenidos a través de relaciones de interdependencia, en la actualidad, les permite a los creyentes desarrollar sus propias configuraciones religiosas emergentes y ancladas en la frontera sur. Éstas sólo pueden ser apreciadas y comprendidas en los momentos específicos en que emergen y, más que pensarlas, plenamente delineadas, son más bien configuraciones situacionales y de diverso orden, justamente, porque operan bajo el objetivo momentáneo de cada actividad, donde la configuración se concatena con diversas personas, lugares, objetos, seres sagrados, y así emiten significados inestables y momentáneos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
CONFIGURACIONES SITUADAS: FRONTERA COMALAPA, CHIAPAS	16
TRABAJO ETNOGRÁFICO EN LA FRONTERA SUR EN TIEMPOS DE COVID-19	28
DE LOS CAPÍTULOS DE LA TESIS	34
I. SORTEAR LOS ELOGIOS (IN)CLASIFICATORIOS: PENSAR EN CLAVE CONFIGURACIONISTA.....	42
1.1 DE LO ECLESIOCÉNTRICO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y A LA RELIGIOSIDAD VIVIDA: DICOTOMÍAS Y SUSTANCIALIDADES HEREDADAS	51
1.2 LA DIFICULTAD DE EMPLEAR LA NOCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y DE COSMOVISIÓN PARA LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN FRONTERA COMALAPA.....	57
1.3 LA IMPOSIBILIDAD ANALÍTICA DE LA RELIGIOSIDAD A LA CARTA Y TRANSINSTITUCIONAL	62
1.4 PENSAR EN CLAVE CONFIGURACIONISTA	68
1.4.1 <i>El relato de vida como ruta para comprender las configuraciones religiosas</i>	75
II. ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS Y RELIGIOSOS EN CHIAPAS Y GUATEMALA	81
2.1 DINÁMICAS POLÍTICAS Y ECONÓMICAS EN CHIAPAS.....	84
2.1.1 <i>El discurrir de la historia política en Chiapas y el aporte pastoral diocesano</i>	98
2.2 COYUNTURA POLÍTICA: PROCESOS DE REIVINDICACIÓN DE LO MAYA EN GUATEMALA	102
2.3 DISTINTAS EXPRESIONES SOBRE LA MAYANIZACIÓN RELIGIOSA EN GUATEMALA.....	107
2.3.1 <i>Mayanización religiosa en Guatemala desde los especialistas religiosos</i>	110
III. CONFIGURACIÓN RELIGIOSA A TRAVÉS DE LOS RELATOS DE VIDA	122
3.1 RICARDO Y SU CONSTITUCIÓN RELIGIOSA: ENTRE Y DESDE DISTINTOS ACONTECIMIENTOS.....	124
3.2 EL MARCO RELACIONAL DE MINERVA: ENTRE LA IGLESIA Y LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES	136
3.3 PROCESOS Y ARTICULACIONES EN LA VIDA DE MAYRA	145
3.4 AMELIA Y SU PROCESO DE DESCUBRIMIENTO: ¿QUIÉN SOY YO?, PERO ¿QUIÉN SOY YO?	151
3.5 PERSONAS QUE SE HAN ARTICULADO A LAS RELACIONES DE INTERDEPENDENCIA DE RICARDO	157
3.5.1 <i>Pedro y su componente étnico: la lengua mam</i>	158
3.5.2 <i>Abidalí y su inserción en la valoración de la cultura mam</i>	164
IV. CONFIGURACIONES EMERGENTES EN DISTINTAS SITUACIONALIDADES EN EL CONTEXTO DE FRONTERA COMALAPA.....	169
4.1 INICIACIÓN DE LOS CREYENTES COMO AJQ'IJAB' EN FRONTERA COMALAPA.....	173
4.2 <i>Trans-acción religiosa: guías espirituales en Chamic y Frontera Comalapa.</i>	182
4.2.1 <i>Mayra: reinterpretación y significación psico-religiosa</i>	183
4.2.2 <i>Ricardo y su trans-acción en su domicilio</i>	187
4.3 CEREMONIA DEL EQUINOCCIO: UNA CONFIGURACIÓN EMERGENTE EN FRONTERA COMALAPA.....	190
4.4 EL PROCESO DE CONFIGURACIÓN DE LA FIESTA DEL MAÍZ.....	199
4.5 EL ALTAR MAYA ENTRE LOS CREYENTES DE FRONTERA COMALAPA.....	212

4.5.1 <i>Prácticas y discursos articulados en torno al altar maya</i>	212
4.6 PEREGRINACIÓN A SAN ROMERO DE AMÉRICA	217
4.7 OTRO ESCENARIO: EVENTO DE CAMBIO DE PÁRROCO.....	220
V. OTRO MARCO CONFIGURACIONISTA Y SITUACIONAL EN LA REGIÓN SIERRA	225
5.1 ARTICULANDO PROYECTOS: INTERESES Y ANCLAJES DIVERSOS	233
5.1.1 <i>La Red maya-mam</i>	233
5.2 REIVINDICACIÓN CULTURAL Y ÉTNICA EN EL PORVENIR.....	237
5.3 RICARDO Y SUS EXPRESIONES ANCLADAS.....	245
REFLEXIONES FINALES	257
BIBLIOGRAFÍA	273

INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene como base el siguiente planteamiento: ¿cómo los creyentes han configurado su religiosidad en el contexto de la frontera Chiapas-Guatemala, a partir de su vinculación y participación en diferentes relaciones de interdependencia?¹ En este sentido, el objetivo general de la tesis consistió en analizar la formación de un tipo de creyentes en Frontera Comalapa denominados guías espirituales o *ajq'ijab'*, reflexionando cómo detrás de esta singular figura religiosa, intervienen las condiciones políticas y sociales de los últimos treinta años en la región. Sumado a esto, están los cambios en el tratamiento de la otredad cultural tanto en el Estado como en las instituciones religiosas, así como las posibilidades de movilidad de sujetos y objetos religiosos y culturales debido a una frontera porosa.

Como punto de partida histórico, tomé en consideración dos acontecimientos, los cuales refieren a sucesos que han introducido “ruptura[s] en el mundo social. Estas rupturas abren posibilidades, primero de los terrenos de donde emergen, y después cuando el acontecimiento empieza a fluir en el tiempo y espacio se trasladan a otras escalas” (De Lachica, 2021:67). Es así que abordo el proyecto de la Iglesia autóctona y la pastoral de teología india. Dos referentes importantes en mi análisis, ya que, los creyentes de mi interés participan en la Parroquia del Santo Niño de Atocha, y, por otra parte, la espiritualidad maya procedente de Guatemala (este referente es necesario debido a que los agentes adquirieron la designación como “guías espirituales” a través de su relación con un guía del departamento

¹ Algunas veces me referiré a los creyentes como agentes sociales, es decir a su capacidad de intervención, apropiación y significación religiosa en el contexto social fronterizo (cfr. Grimson, 2003).

de San Marcos, Guatemala), han incidido en la configuración de los creyentes aquí abordados.

Mi interés por dichos creyentes surgió durante la investigación de maestría que realicé entre 2017 y 2018 sobre la praxis de mujeres católicas de la parroquia Santo Niño de Atocha. Mi objetivo en aquella investigación se centró en dar cuenta de la forma en que la teología de la liberación (TL) había incidido en la vida de las mujeres católicas. Los resultados mostraron que la TL había diversificado no, solamente, los espacios de participación parroquiales, sino también abrió la reflexión teológica sobre los sucesos sociales del municipio: el problema de la violencia, la drogadicción y la migración. Dotando a los integrantes de la parroquia instrumentos útiles para desarrollar reflexiones en torno a su vida cotidiana (por ejemplo, las mujeres casadas aprendieron a identificar y detener la violencia que sus parejas ejercían sobre ellas) y ante las problemáticas de violencia que se presentan en el contexto de Frontera Comalapa.

Justamente, en las actividades de las mujeres fue que pude acompañar y conocer a los guías espirituales. La presencia de estos creyentes en reuniones católicas, me llamó la atención porque manifestaban una trayectoria diferente de formación, pues ésta salía del marco, estrictamente, católico-parroquial. Por ello, la participación de estos guías en la pastoral de teología india era intrigante para mí: se encargaban de realizar ceremonias de fuego (se realizan agradecimientos y peticiones), rituales (trabajo de liberación de enfermedades sobrenaturales), y sus discursos referían a conocimientos que se relacionaban con la espiritualidad maya. De estos eventos, en aquella investigación, sólo registré aspectos necesarios para comprender la experiencia y práctica de las mujeres creyentes participantes

en el área de teología india sin detenerme en los guías espirituales y sin dimensionar las relaciones que entablan con personas y recursos venidos de distintos marcos culturales.

La primera impresión de los guías espirituales como creyentes disímiles (si se les mira desde puntos de vista institucionales de lo religioso) se fue incrementando una vez iniciado el proceso de recolección de información para esta tesis, pues advertí que poseían una diversidad de conocimientos e intereses religiosos expresados, algunas veces, en el plano cultural y, otras, en el étnico y político, esto se debe a su diversidad de adhesiones sociales donde han adquirido diversos conocimientos: manejos del panteón católico; conocimientos de herbolaria y medicina tradicional; participación en el área de teología india (donde han obtenido formación en psicología y bioenergética); incursión en la espiritualidad maya; y en algunos creyentes, por el tipo de relaciones de interdependencia de las que participan, tienen el interés por el proceso de reivindicación étnica mam. Todos estos dominios les permite desplegar prácticas sumamente variadas y complejas, las cuales rechazan cualquier simplificación para relacionar recurso ritual o cultural con identidad religiosa. Esta diversidad me llevó a optar por construir un marco teórico metodológico que me permitiera mostrar la complejidad en la que se sustenta la experiencia religiosa de los agentes de Frontera Comalapa, optando por las discusiones sobre las configuraciones religiosas.

Entre otros aspectos, la noción de configuraciones religiosas permite mostrar cómo se constituyen las experiencias religiosas, a partir de la reconstrucción contextual de los usos de los acervos religiosos, pues antes que presentar expresiones colocadas en ciertas etiquetas, dicotomías o esencialismos, la idea de configuración religiosa no encuadra a los creyentes de mi interés, únicamente, como guías espirituales, como católicos o como médicos tradicionales, sino que muestra desde qué relaciones de interdependencia los creyentes

obtuvieron sus dominios y la forma en que hoy los ponen en práctica, posibilitando así la constitución de distintas formas religiosas.

Por lo tanto, considero que mi investigación contribuye a mostrar cómo en Frontera Comalapa los agentes manifiestan distintos tipos de configuraciones religiosas a las que he nombrado *como configuraciones religiosas emergentes y ancladas*. Lo común de tales manifestaciones es que son resultado de relaciones de interdependencia, es decir, constituidas tanto en espacios institucionales (parroquias e instancias gubernamentales) como de relaciones menos formales (familia, amigos o conocidos). Es por ello que, mantienen peculiaridades por su reciente aparición y la forma particular en que se expresan a partir del contexto social donde los creyentes viven.

Las configuraciones religiosas emergentes y ancladas contienen apuntes de diversos autores (Grimson, 2015; Elias 2016; Rodríguez 2022, por señalar algunos ejemplos), los cuales se abordan en el capítulo uno. Desde dicho marco teórico metodológico, traduzco mi posicionamiento sobre qué estoy entiendo por *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*. Son fijaciones momentáneas, por eso solo pueden ser apreciadas y comprendidas en los momentos específicos en que emergen y, más que pensarlas plenamente delineadas, son configuraciones situacionales y de diverso orden, justamente, porque operan bajo el objetivo circunstancial de cada actividad.

Las configuraciones religiosas emergen al momento en que se anclan al espacio y al tiempo, y desde la articulación de diversas personas, lugares, objetos, seres sagrados, emitiendo así significados inestables y momentáneos. En ese sentido, también manifiestan expresiones culturales, éstas entendidas como “marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (Grimson, 2015:28). (La

propuesta de configuraciones religiosas emergentes y ancladas, se desarrolla con mayor énfasis en el capítulo uno).

De igual manera, los creyentes a través de sus prácticas y discursos manifiestan una diferenciación identitaria frente a los demás creyentes. Tal diferenciación desde el marco configuracional no son “fijas no aisladas sino posicionales y relacionales; no están definitivamente osificadas, sino que están constituidas por procesos cambiantes de sedimentación e inestables saturaciones; no son totalidades cerradas y unidimensionales, sino fragmentadas y múltiples” (Restrepo, 2004:62-63). Para mi caso de estudio tales identidades son de carácter étnico y al mismo tiempo están marcados por “distintos referentes a la que los integrantes de cada grupo pueden recurrir para legitimar su afiliación identitaria” (Bartolomé, 2014:4).

La identidad étnica en el marco de las configuraciones está respondiendo a procesos de articulación donde no hay “garantías esencialistas”. Cada identidad étnica se despliega de acuerdo con la densidad histórica del contexto particular [...]. Las identidades étnicas emergen y se transforman en contraposición, y yuxtaposición y correlación con otras identidades étnicas, así como distintas modalidades de identidad cultural” (Restrepo, 2004:63 y 64). Sobre este punto, el lector podrá observar cómo tales identidades sólo pueden ser comprendidas desde la misma experiencia de los creyentes y su adhesión a una diversidad de relaciones de interdependencia, tales bases permiten comprender porque en la actualidad ellos expresan tal diferencia y qué relaciones sociales lo permiten, tal aspecto se podrá observar en el capítulo cuatro.

Las configuraciones religiosas emergentes y ancladas a nivel de datos empíricos podrán ser comprendidas con lo desarrollado en los capítulos tres, cuatro y cinco. En el

capítulo tres, comparto cada relato de vida y el tipo de relaciones de interdependencia, éstas son bases sociales centrales para comprender cómo emergieron los intereses y conocimientos de los agentes de esta investigación. En algunas narrativas, aparecen sucesos que sólo podrán ser comprendidos en el plano de su historicidad, por tal razón, en el capítulo dos consideré necesario profundizar en ellos, por ejemplo, la forma en que surgió el proyecto de la Iglesia autóctona y la pastoral de teología india: lo que significó el proceso de mayanización en el plano de lo religioso en Guatemala, acontecimientos que permiten comprender algunas dimensiones vivenciales de los creyentes y que son fundamentales para entender sus expresiones religiosas desplegadas en el marco de lo cultural, lo étnico y otras veces en lo político.

En el capítulo cuatro, el lector podrá ver cómo se combinan los distintos marcos de referencias como teología india, espiritualidad maya, catolicismo, psicología, medicina tradicional, bioenergética, emitiendo así configuraciones religiosas emergentes y ancladas. En ellas los marcos se encuentran concatenados a diversos objetos expresados en la ceremonia de fuego y en el altar maya, usados como un medio para articular a distintos seres sagrados: la naturaleza (cuevas, animales), seres celestes (el sol, la luna, las estrellas) o la Madre Tierra; los abuelos, Jesús, La Virgen María, Dios Papá/Dios Mamá, energías del calendario maya y difuntos, manifestando expresiones religiosas con particularidades específicas, debido a que se desarrollan en momentos y lugares concretos. La forma de vincular estos elementos tiene un marcado sentido innovador frente a identidades religiosas o culturales ya establecidas, porque las expresiones religiosas se despliegan entre lo cultural, lo étnico y lo político, algunas veces es más evidente una dimensión o dos al mismo tiempo.

Otras de las configuraciones emergentes y ancladas se comparten en el capítulo cinco, se trata de expresiones, cuya peculiaridad reside en los marcos de referencia y las relaciones de interdependencia, la cual ha llevado a los creyentes a desplegar intereses políticos por la búsqueda de una autoidentificación étnica maya mam y como el lector podrá leer los marcos para dicha búsqueda identitaria, algunas veces, provienen del plano religioso (teología india, catolicismo, espiritualidad maya), otras veces de marcos estatales y discursos de antropólogos. Tal configuración emergente y anclada responde a relaciones de interdependencia y se encuentran ancladas a una diversidad de objetos y lugares.

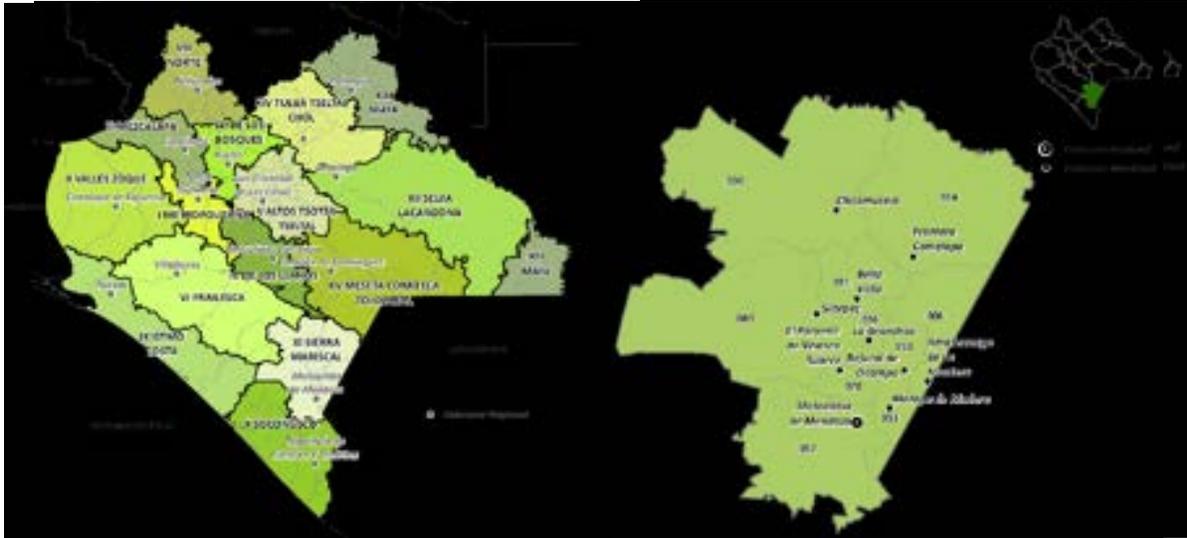
A partir de las configuraciones, muestro cómo las prácticas religiosas, aunque las mismas en sus expresiones, se modifican y varían en sus usos y significados, evidenciando su contingencia e historicidad. Lo importante de tales movimientos es comprender y mostrar qué subyace en tal concreción, es decir, cuáles son los intereses, los contextos, los acontecimientos y relaciones de interdependencia que lo propician posibilitando así la emergencia de distintas configuraciones religiosas emergentes y ancladas. A una primera exploración etnográfica de estos contextos se dedican los siguientes apartados de la introducción.

Configuraciones situadas: Frontera Comalapa, Chiapas

Antes de presentar puntualmente el contenido de los capítulos, me parece conveniente ofrecer los elementos generales del contexto espacio-temporal de la investigación, no solo como requerimiento metodológico obvio en la delimitación del objeto, sino también por la orientación teórica esbozada arriba, la cual tiene a la situacionalidad de las prácticas religiosas como principio heurístico básico.

En lo que respecta a la ubicación geográfica, Frontera Comalapa forma parte de la región XI Sierra Mariscal del Estado de Chiapas. Esta región está compuesta por los municipios de Amatenango de la Frontera, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Chicomuselo, El Porvenir, Frontera Comalapa, La Grandeza, Mazapa de Madero, Motozintla y Siltepec. A nivel de las regiones fronterizas, Chiapas cuenta con cinco regiones, “el mayor número de la frontera sur: Soconusco, Sierra Mariscal, Selva Lacandona, Maya y Meseta Comiteca” (Villafuerte: 2017:41). La región Sierra Mariscal se compone de los siguientes municipios que hacen frontera con el país vecino: “Las Margaritas, Independencia, La Trinitaria, Frontera Comalapa, Amatenango de la Frontera, Comitán de Domínguez [...]” (Jurado, 2007:72). Aquí los “departamentos guatemaltecos que colindan con Chiapas son Huehuetenango, San Marcos, El Quiché, El Petén y un extremo de Alta Verapaz que toca con el vértice de Chijoy en la frontera México-Guatemala” (Fábregas citado en Jurado, 2007:72).

Mapa 1. Regiones de Chiapas y la Región XI Sierra Mariscal



Fuente: Gobierno del Estado de Chiapas, Carta Geográfica de Chiapas, 2012; y Centro de población de vivienda 2010

La ubicación de Frontera Comalapa es de gran importancia, ya que se encuentra a escasos 20 kilómetros de uno de los pasos fronterizos, y de ahí que ahora sea llamado corredor fronterizo por los migrantes. El municipio de Comalapa, por su cercanía con la frontera está conectado “con varios pueblos guatemaltecos, en particular con La Mesilla, una localidad fronteriza con intensa actividad comercial, esa es la entrada al Altiplano guatemalteco y la vía principal para acceder a los departamentos de Huehuetenango y Quetzaltenango [también San Marcos]” (Villafuerte; 2017:29-30).

Mapa 2. Pasos fronterizos en Chiapas



Fuente:

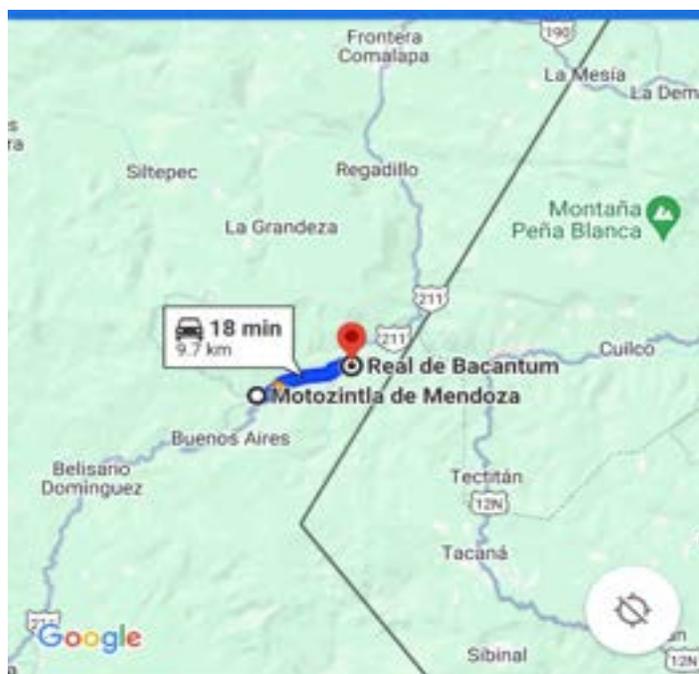
<https://www.google.com/search?q=mapas++de+chiapas+sobre+pasos+fronterizos+del+Centro+de+Estudios+migratorios&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjBIMGWoKrnAhUJ7qwKHd2hAF0QsAR6BAgBEAE&biw=1366&bih=576#imgrc=CJUxw3LS5TivvM>:

Dada su ubicación regional, municipios como Frontera Comalapa han participado de intercambios comerciales, religiosos y políticos con algunos departamentos de Guatemala. A través de algunos datos presentados en el capítulo dos y tres, se ejemplifica cómo, por la cercanía con Guatemala, los pobladores han construido relaciones a tal grado de realizar trans-acciones, Brachet-Márquez y Uribe (2016). Por ejemplo, dichas relaciones se encuentran en la espiritualidad maya en los acercamientos entre médicos tradicionales; la posterior articulación entre creyentes de la parroquia del Santo Niño de Atocha y un guía espiritual, en cuyas reuniones se realizan intercambios culturales.

La movilidad de los agentes abordados en esta tesis es continua hacia los departamentos de San Marcos y Totonicapán y no siempre transitan por la Mesilla, eso se debe a que existen otros pasos para acceder a dichos departamentos, los cuales son vivibles viajando de Frontera Comalapa a Motozintla, tramo carretero donde hay otras entradas hacia

Guatemala, por ejemplo, en la localidad de Nuevo Amatenango; otro más se encuentra en el municipio de Amatenango de La Frontera que limita con el departamento de Huehuetenango (justo al pasar por ese tramo es común observar la llegada de personas de Guatemala ya sea para tomar el transporte que va hacia Frontera Comalapa o para surtirse de abarrotes en Amatenango de la Frontera). También se observa el paso que se encuentra en Mazapa de Madero, ubicado en el puente Bacantun, donde se accede hacia el Tacaná, municipio del departamento de San Marcos. Esa entrada es donde Ricardo y otros guías espirituales transitan, sobre todo cuando son invitados por los guías de Guatemala, en una de estas llegaron para celebrar el cumpleaños de un guía a San Miguel Sigüilá (es un municipio que pertenece a Quetzaltenango; no obstante, Ricardo reiteradas veces me indicó que pertenece a San Marcos).

Mapa 3. puente Bacantun entrada hacia Guatemala



Fuente:<https://www.google.es/maps/place/Real+de+Bacantun/@15.3938478,-92.3479004,11z/data=!4m23!1m16!4m15!1m6!1m2!1s0x858dece518497c6b:>

Las relaciones transfronterizas también han sido generadas por cuestiones políticas, como la llegada de refugiados guatemaltecos en 1981 por la violencia desmedida del ejército guatemalteco a la población civil (dicho proceso se aborda de manera sucinta en el capítulo dos), un acontecimiento que permitió la articulación entre pobladores como lo atestigua significativamente el testimonio de Ricardopresentado en el capítulo tres.

Otro aspecto que han experimentado los pobladores fue la llegada de migrantes provenientes de Centroamérica debido al desplazamiento forzado derivado de diversos factores “interno[s] e internacionales asociados a la crisis climática, la inseguridad y la escasez de medios de subsistencia” (Morales-Gamboa, 2020:43). Con esta población en tránsito llegaron mujeres, niños y familias. En lo que respecta a las mujeres, muchas de ellas se dedicaron a trabajar en bares, viviendo así situaciones de violencia (Marin, 2014).

La presencia de los migrantes en Frontera Comalapa ha derivado en la construcción de diversas percepciones para los pobladores locales. Por ejemplo, no es extraño que las mujeres migrantes sean vistas por algunos como “quita maridos”. No obstante, también hay quienes identifican la situación de explotación que atraviesan y buscan ofrecer alternativas y acompañamiento como los demuestra el testimonio de Mayra presentado en el capítulo tres.

Frontera Comalapa, por su cercanía con la línea fronteriza con Guatemala, antes que verla como una orilla que respondería a “un imaginario social producido desde un centro hegemónico y que señala la <<orilla>>” (Lerma, 2020:29), esa orilla, señala la autora “es vista por sus habitantes como centro y desde ahí conciben el mundo y la realidad”. Así, Frontera Comalapa, colocado como centro de conexiones, les ha permitido a los pobladores mantener movilidad y construir relaciones no sólo con las personas de los municipios

aledaños: Comitán, Trinitaria, Motozintla, El Porvenir y hacia la región Costa, en municipios como Mapastepec, Pijijiapan, sino también con la población guatemalteca.

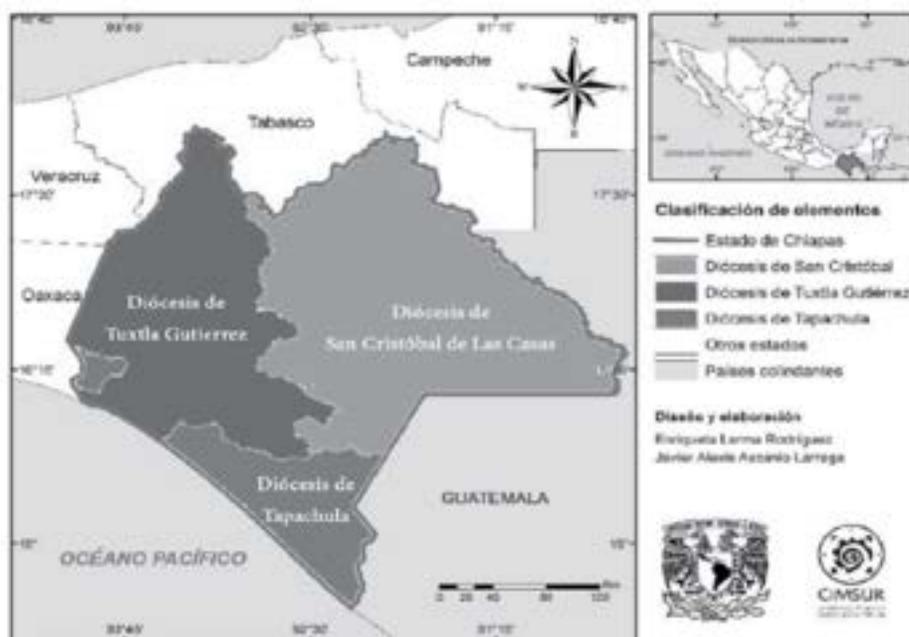
Debido a esa apertura de vínculos y la ubicación del municipio en términos económicos, los pobladores, en su mayoría, se dedican al comercio y servicios: venta de ropa, ferreterías, venta de plásticos, abarrotes, además de emplearse en bancos, farmacias o tiendas como Coppel y Parisina. También hay una importante dedicación al comercio informal: venta de comida, frutas y aguas frutales.

En lo que respecta a las denominaciones religiosas, en Frontera Comalapa, según los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda del 2020, el municipio cuenta con una población total de 21 227 habitantes. De esta cantidad se registró a personas con una preferencia católica de 7706 habitantes; en otro rubro, los datos señalan que la población con grupo religioso protestante/cristiano evangélico “(denominaciones religiosas del grupo protestante evangélico: protestante, pentecostés, Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad cristiana, evangélica, Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días, entre otras) con un total de 9039”; en lo que respecta a otras religiones “(personas con otras creencias o preferencias espirituales diferentes a las anteriores: 14”. El último rubro se refiere a la población “sin religión o sin adscripción religiosa (personas que declararon no tener religión o no estar adscritas a ninguna: 4890” (INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2020). Tomando en cuenta este referente, en el municipio de Frontera Comalapa coexiste una población mayoritariamente cristiana, pero no católica.

Los relatos de vida de los creyentes que aquí comparto, son personas que en su mayoría asisten o han asistido a la Iglesia católica y otros más a la Iglesia protestante. Los creyentes católicos, algunos por invitación de otros familiares, han asistido a eventos

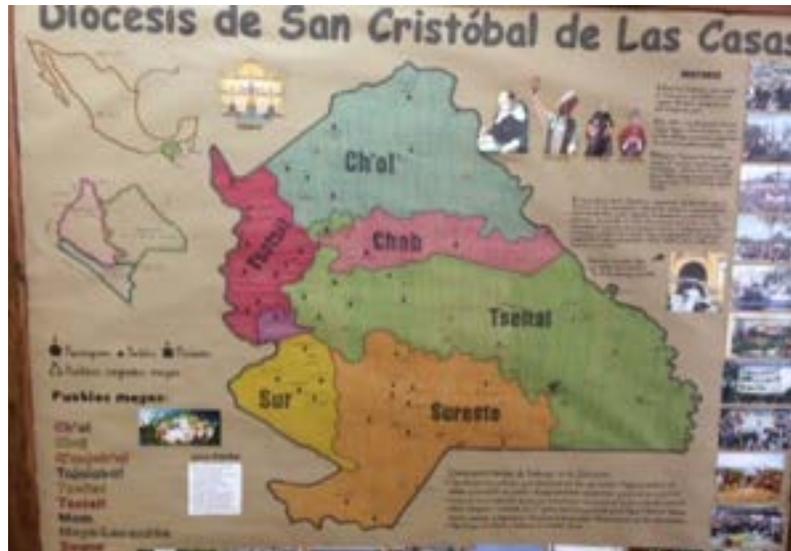
promovidos por otras denominaciones cristianas evangélicas como los pentecostales o Testigos de Jehová. En lo que respecta a los creyentes católicos, me acerqué a los que participan y han participado en la parroquia del Santo Niño de Atocha, la cual conforma el territorio de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, territorio integrado por siete zonas pastorales: centro, sur, tseltal, tsotsil, tojolabal, sureste y chab. En mi caso de estudio, me enfoqué en la zona pastoral sureste, constituida por “11 parroquias y 2 misiones [...] y abarca 8 municipios: La Trinitaria, La Independencia, Frontera Comalapa, Chicomuselo, Las Margaritas, Tzimol, Comitán, y Maravilla Tenejapa” (Coordinación Diocesana de Mujeres, 1999), sobre todo en la parroquia de Frontera Comalapa ha demarcado su territorio en cinco zonas: Cabecera (con 18 comunidades), Comalapa (con 18 comunidades), Lajerillo (con 11 comunidades), Paso Hondo (con 20 comunidades) y Norte (con 17 comunidades).

Mapa 4. Territorios de las tres Diócesis de Chiapas



Fuente: Enriqueta Lerma Rodríguez y Javier Alexis Ascenio Lárrega. 2019

Mapa 5. zonas pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas Chiapas



Fuente: archivo personal

La parroquia del Santo Niño de Atocha abordada en esta investigación, se encuentra ubicada en Frontera Comalapa, la localidad “heredó su nombre del pueblo antiguo San Juan Comalapa que existió como a tres kilómetros al noroeste de esta cabecera municipal, y que yace en ruinas desde hace más de cien años [...] y lleva la palabra Frontera “porque nuestro municipio colinda con la Hermana República de Guatemala por todo el lado oriente” (Gutiérrez, 2021:134). La parroquia del Santo Niño de Atocha se encuentra ubicada a un costado del parque central del municipio.

El trabajo pastoral de dicha parroquia, ha estado marcado por una diversidad de etapas: el periodo pastoral de Chicomalapa desarrollado durante los años 1979 al 2001 y fue durante el 1979 cuando se les asignaron “por primera vez agentes eclesiales (sacerdotes y monjas)” (Lerma, 2019:72 y 75), quienes denominaron al trabajo conjunto que se realizaba entre la parroquia de Chicomuselo y Comalapa como “Chicomalapa”. La separación en 2001

de las dos parroquias posibilitó que se conformará la parroquia de Frontera Comalapa y la consolidación parroquial mediante la presencia prolongada de párrocos. Con todo, el periodo que aparece en el testimonio de los agentes abordados corresponde a los años 2009-2021, momento en que estuvieron al frente una monja de la congregación de las pasionistas y el sacerdote diocesano Gabriel Zepeda (Pérez, 2019:66).

Por su parte, Mayra participó en la Iglesia presbiteriana de Chamic. La Iglesia presbiteriana forma parte de las iglesias protestantes que surgieron durante la Reforma religiosa en Europa en el siglo XVI, éstas llegaron a México desde mediados del siglo XIX a través de misiones estadounidenses y continuaron durante el siglo XX hasta convertirse en asociaciones nacionales. Primero vinieron al país las iglesias presbiterianas (1857), luego las bautistas (1862), las metodistas (1872) y las nazarenas (1903). Estas iglesias se han enfocado al impulso de la educación, la salud y la traducción de la *Biblia* a lenguas indígenas” (Gutiérrez citado en Muñoz, 2017:183, subrayado en original).

En lo que respecta a la Iglesia presbiteriana: “fue fundada por el sacerdote escocés Jhon Knox, quien conoció y adoptó el protestantismo gracias a los discursos del reformador, también escocés, George Wishart. Sin embargo, fue durante una estancia en Suiza cuando conoció las enseñanzas de Juan Calvino, las cuales promovió a su regreso a Escocia” (Muñoz, 2017:184). El nombre de Iglesia presbiteriana refiere “a su forma de gobierno, donde la autoridad recae en el consistorio, formado por ministros y los ancianos gobernantes que son los representantes de la comunidad” (Muñoz, 2017:184). En cuanto a su doctrina “se basa primeramente en la *Biblia*, y de manera secundaria se apoya en la confesión de fe de Westminster y los catecismos Mayor y Menor” (Sánchez citado en Muñoz, 2017:184, subrayado en original). Por otro lado, es importante señalar que, sobre la historia del

protestantismo en Chiapas, algunos estudiosos del fenómeno señalan que se sabe poco, “apenas datos aislados”, pero señalan dos eventos para comprender su llegada al contexto chiapaneco:

García (1993) asocia la llegada de la Iglesia Presbiteriana en 1870 a dos hechos; el primero tiene que ver con los finqueros alemanes que llegaron al Soconusco y Mariscal en busca de tierras para la cafecultura. El segundo, se relaciona con la Reforma Liberal de Guatemala, momento en que arribaron misioneros presbiterianos quienes distribuían literatura religiosa en los municipios fronterizos del Soconusco y la Sierra (Rivera, 1998:82).

Como se ha podido ver, el municipio de Frontera Comalapa, por su ubicación geográfica manifiesta particularidades diversas, que han tenido incidencia en la vida cotidiana de los pobladores. A ello se suman los distintos procesos de fronterización por parte del Estado. Las divisiones/líneas fronterizas han emergido a través de políticas estatales con el fin de regular el tránsito de migrantes centroamericanos y, al mismo tiempo, crear “fronteras controladas” (Lerma, 2019:33).

En el marco de las fronteras controladas, operó El Plan Frontera Sur, implementado en el año 2014 con el fin de “atender y controlar el flujo migratorio de Centroamérica hacia Estados Unidos. Este programa despliega una política migratoria hacia Centroamérica y hacia quienes cruzan por México” (Castañeda, 2016:1). Como expresiones concretas del Plan Frontera Sur se tiene la construcción de cinco Centros de Atención Integral del Tránsito Fronterizo (CAITF), los que se ubican en los siguientes puntos:

–en Trinitaria, Huixtla, Catazajá, Palenque y Frontera (municipio de Centla, Tabasco)–, mismos que en conjunto delimitan territorialmente una franja fronteriza que se eficientiza el control, a través del incremento de cuerpos policiales, de supervisión migratoria y con la circulación de elementos del Ejército (Lerma, 2019:34).

En ese tenor, es importante indicar que parte de los agentes que han incidido en las políticas estatales son los agentes estatales de campo: los militares, la policía federal y agentes de

migración, cuerpos de vigilancia que se hacen presentes en el tramo carretero Comitán-Motozintla. Sobre el registro de los procesos de fronterización y transfronterización entre el límite México-Guatemala y la presencia de diversos agentes, se encuentra el libro coordinado por Fenner, Lerma, Piedrasanta y Torras (2020). Desde diversos contextos, los autores presentan “casos específicos en distintos tramos de la frontera, en diferentes periodos que van de los siglos XIX al XXI” (Lerma y Conangla, 2020:15), mostrando así una diversidad de agentes partícipes en las dinámicas fronterizas y, al mismo tiempo, siendo “agentes constructores de frontera” (Lerma y Conangla, 2020:15).

Son distintos procesos que han incidido en la vida cotidiana de los pobladores, registrados en distintos escritos como el de Galemba (2021), quien habla sobre la relación legal/ilegal en las mercancías que se movilizan en los pasos fronterizos en dicho municipio. Los trabajos de Ramírez y Roblero (2019) y Lerma (2019) también permiten conocer los efectos de las empresas mineras y las acciones de los pobladores, sobre todo aquellos adheridos al Pueblo Creyente; Hernández Castillo (2001) y (2012), por su parte, permite conocer la historia regional, sobre todo la de los municipios de Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir, Siltepec, La Grandeza y Tapachula. La autora se centra en el periodo de 1933 a 1950, y muestra cómo en la región se ejecutó y vivió la política de aculturación: un “periodo recordado por los campesinos como el tiempo de ‘la quema de trajes’” (Hernández, 2001:28)- Finalmente, Villafuerte y García (2004) abordan la región Sierra como un espacio de reproducción de mano de obra barata. Estos estudios son solo algunos ejemplos que demuestran las distintas dinámicas relacionales que se dan en los contextos cercanos a la línea fronteriza.

Con todo, estos referentes generales me ayudaron a tener mayor claridad sobre lo observado en el trabajo de campo, sobre los cambios que se han dado y los distintos eventos que se ha ido sumando a la dinámica de la población, especialmente me refiero al contexto de la emergencia por Covid-19 y el incremento de la violencia a manos del crimen organizado.

Trabajo etnográfico en la frontera sur en tiempos de covid-19

El trabajo de campo que realicé fue influenciado por la contingencia sanitaria de la covid-19. La presencia del virus tuvo una afectación global evidente, incluido los espacios académicos. Por ejemplo, después de que la Organización Mundial de Salud (OMS) declaró al virus como emergencia de salud pública (30 de enero de 2020), en el CIESAS (mi lugar de estudio del posgrado) inmediatamente enviaron comunicados indicando la suspensión de clases presenciales y del trabajo de campo. Frente a tales circunstancias decidí recurrir a otros acervos, entre ellos destacan la consulta de páginas de internet, diarios digitales y facebook, en las cuales circulaban noticias sobre el contexto de mi interés. De igual manera, utilicé WhatsApp para iniciar el contacto con mis informantes. El teléfono, por lo tanto, se convirtió en uno de los instrumentos tecnológicos para avanzar en la obtención de información.

Privilegiar el uso de los medios de comunicación en la primera etapa de construcción etnográfica, respondió a la situación de la pandemia, pues tal afectación global nos llevó a muchos investigadores y estudiantes a optar por el uso de dichos dispositivos. Por ejemplo, Lerma (2021) desarrolla una autoetnografía acompañada de en una etnografía multisituación, lo que significó “revisar páginas web... seguir las noticias, mirar la propaganda y el anuncio del virus” Lerma (2021:33). Por otro lado, Fontana (2020) hizo del WhatsApp una

herramienta para aplicar encuestas sobre las experiencias de confinamiento, y, finalmente, Fradejas-García et. al (2020) publicaron un artículo en un número especial de etnografías de la pandemia, señalando que el escrito se pudo lograr a partir de recabar datos por videoconferencia y encuestas en web. Éstos son sólo algunos ejemplos de etnografías desarrolladas durante el confinamiento que me permiten mostrar la viabilidad del uso de herramientas digitales para afrontar una etnografía en medio de una pandemia global.

Acentuar la forma en que inicié la obtención de los datos es central por dos cosas: en primer lugar, compartir a los lectores la forma en que, en medio de una pandemia global, fue posible avanzar en mi investigación y, en segundo lugar, se debe a que considero necesario compartir cómo en los procesos de investigación y sobre todo en el trabajo de campo es central afianzar relaciones con las personas que contribuyen compartiendo información relacionado con el tema de investigación.

Durante mi trabajo de maestría conocí a Ricardo, ahí pude platicar con él. Con la presencia del virus de la covid-19 y la imposibilidad de viajar a Frontera Comalapa, fue a través de WhatsApp que pude contactarme nuevamente con él y compartirle mi interés por conocer su experiencia religiosa. Fue así como Ricardo, se convirtió en mi portero principal, debido a que a través de él, conocí a otros guías espirituales, quienes me dedicaron su tiempo y compartieron su experiencia, de tal forma que fui conociendo la complejidad de su vida religiosa.

Ricardo aparece reiteradamente en los capítulos etnográficos, debido a que con él tuve contacto a distancia y de manera presencial. Fue a través de las condiciones de contingencia por el virus que opté por acercarme a la metodología del relato de vida o enfoque biográfico de Bertaux (2005). Si bien tal instrumento no se acerca a los postulados de las

configuraciones religiosas, se convirtió en un puente para el análisis de los testimonios, debido a que consiste en dar cuenta del proceso en que se va desarrollando la configuración biográfica de los agentes, sobre todo a partir de centrarme en una dimensión concreta de las experiencias de las personas (Bertaux, 2005:38), en mi caso registrar la experiencia religiosa en un contexto fronterizo. Los relatos de vida son una estrategia metodológica que permite comprender “la forma de *relatos de prácticas en situación* en los que prevalece la idea de que a través de los usos se pueden comenzar a comprender los *contextos sociales* en cuyo seno han nacido y a los que contribuyen a reproducir o transformar” (Bertaux, 2005:11 subrayado en original).

Una vez que fue posible ir a campo pude obtener datos de manera presencial, realizando así las estancias largas y cortas que realicé en el municipio de Frontera Comalapa. Parte de los recursos utilizados tanto a distancia como de manera presencial fueron las entrevistas desarrolladas tomando en cuenta los elementos del relato de vida, es decir, atender y conocer las experiencias religiosas de los creyentes.

Fue durante las estancias de campo y de participar en algunas actividades acompañando a Ricardo que pude contactar a los demás creyentes que aparecen en este trabajo: Amelia, Mayra, Minerva, Pedro y Abidalí. A diferencia de la información que obtuve con Ricardo y acompañarlo a algunos eventos, a los demás creyentes no tuve la oportunidad de acompañarlos a muchas actividades, únicamente pude entrevistarlos. Esto se debió a otro proceso de contingencia que experimenté en campo, la presencia del crimen organizado: Cártel de Jalisco Nueva Generación (CJNG) y el cártel de Sinaloa, que hoy se disputan la zona para la venta de drogas y armas.

Sobre este hecho, los medios locales y regionales empezaron a hablar del crimen organizado y con mayor contundencia desde el enfrentamiento suscitado en la capital chiapaneca. El 07 de julio de 2021 empezó a circular en redes sociales la noticia sobre el choque de dos grupos armados hacia el poniente de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Algunos de los encabezados fueron “Sicarios emboscan a un grupo rival en Tuxtla Gutiérrez; hay cinco muertos” (Mandujano, 2021) y “Paso a paso: así fue la brutal emboscada en Tuxtla Gutiérrez al ‘Junior’, operador del ‘Mayo Zambada’” (Segundo a segundo.com, 2021). En esta segunda nota se relata con más detalle que la “emboscada” sucedió entre un “grupo de hombres fuertemente armados y presuntos miembros del Cártel de Jalisco Nueva Generación (CJNG)” (Segundo a segundo.com, 2021) y el grupo que formaban los otros “hombres fuertemente armados” al parecer eran integrantes del “Cártel de Sinaloa” (Segundo a segundo.com, 2021). Es decir, dos de los cárteles más extendidos en el territorio nacional y con un importante sello violento.

Después de este enfrentamiento, los sucesos de violencia no tardaron en hacerse visibles, pero ahora en uno de los municipios pertenecientes a la región XI Sierra Mariscal, concretamente en Frontera Comalapa; desde ese momento, la ola de violencia se ha recrudecido en el carretero Comitán-Frontera Comalapa, afectando así los pobladores que viven en el tramo Chamic, El Jocote, Ciudad Cuauhtémoc, Paso Hondo y Frontera Comalapa.

Tal situación, me llevó a optar por seguir la comunicación a distancia con Amelia, Mayra y Ricardo, Pedro y Abidalí. Durante las instancias de campo ya era evidente la presencia del crimen organizado, habían afectaciones presentes al viajar por dicho tramo carretero; desapariciones de diversas personas y asaltos en la carretera a ciertos horarios. Como testimonio de esos hechos se tiene las siguientes palabras de una mujer que me brindó

espacio para dejar mis maletas en su casa, al verla y preguntarle cómo estaba, las primeras palabras que expresó fueron “tenía razón la hermana”, “¿qué hermana?”, pregunté, “la hermana que vino antes que tú” “¿Enriqueta?”, dije.

Sí como cuando venía a hacer su investigación. Se quedaba en el hotel, allí se daba cuenta de muchas cosas y ella nos dijo que se iba a poner feo, pero no pensábamos que pasara tan rápido, todo ha sido muy rápido. Ya da miedo salir, se están desapareciendo muchos jóvenes, ¿qué vamos hacer?, no podemos vender nuestras casas, toda la vida hemos vivido aquí, ¿a dónde vamos a ir? Ya empezaron a cobrar renta en muchos negocios, no tienen piedad ni porque les digas que tienes familiares enfermos, no esperan. Mucha gente está pensando en vender sus casas e irse a vivir a otro lugar. ¿Qué vamos hacer?

Estas palabras empezaron a advertirme que no podría seguir realizando trabajo de campo de manera presencial. Por tal razón, tomé la decisión de seguir la construcción etnográfica vía WhatsApp.

Por otro lado, los capítulos en los cuales presento tal situación de violencia no aparecen con profundidad en la narrativa de los agentes, eso no significa que dicha afectación no esté presente. Después de cancelar mi trabajo de campo, estuve enterada por medio de noticias y a través de la experiencia de algunos conocidos que la situación de violencia y control desmedida por parte del crimen organizado siguió y sigue imperando en tales localidades, a tal grado de que muchos pobladores han tenido que abandonar sus domicilios por las amenazas constantes y por el reclutamiento forzado que viven los jóvenes y padres de familia a las filas del crimen organizado.

Como ejemplo, de dicho abandono de domicilios se encuentra el caso de Mayra, a quien contacté por WhatsApp para poder conocer parte de su experiencia como guía espiritual, ella me sugirió vernos en Comitán para no ponerme en riesgo. La decisión de Mayra la comprendí el día que nos reunimos, ahí me comentó que ella, su esposo y sus hijas decidieron abandonar su domicilio en Chamic, ya que ella y su familia habían quedado

atrapados en un enfrentamiento entre narcos, y sus hijas se asustaron mucho. Ese suceso los llevó a abandonar todo lo que habían ido construyendo en Chamic. Al igual que Mayra existen otras familias que han abandonado la localidad, teniendo la esperanza de que un día puedan retornar a su tierra.

Fue a través de tales eventualidades que los datos que comparto se obtuvieron en “interacciones de doble vía” (Hine, 2000:34), es decir, tanto de redes (facebook y WhatsApp) como de manera presencial, evidenciando la complementariedad de ambos acercamientos y, por supuesto, la innegable centralidad del campo etnográfico en tanto situaciones de relaciones humanas directas.

Compartir al lector la forma en que adquirí la información resulta necesario debido a que reconozco que las contingencias provocadas por otros actores (virus y el crimen organizado) incidieron en el proceso investigación, llevando así a adecuar mi metodología. En ese marco de cambios influenciados por otros agentes, es que también veremos cómo los creyentes han ido configurando su particular experiencia religiosa, marcada por distintos acontecimientos y relaciones de interdependencia. En suma, el relato de vida fue central para obtener los datos y marcar una ruta para avanzar en la construcción etnográfica, no obstante; al tener un panorama sobre la complejidad constitutiva de los creyentes fue necesario incluir otros apuntes metodológicos y conceptuales, como el relato de vida.

Pese a las diversas eventualidades, espero exponer en las siguientes páginas la forma en que se han ido configurando los guías espirituales y cómo a través de sus prácticas despliegan otros conocimientos como médicos tradicionales, como creyentes católicos, como conocedores de los cursos de la Gestalt y psicología, a las que he denominado *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*.

De los capítulos de la tesis

La tesis está integrada por cinco capítulos. En el primer capítulo, que corresponde al marco teórico metodológico, expongo los autores que me posibilitaron problematizar y trascender dicotomías y esencialismos que aún siguen presentes en el abordaje de la transformación religiosa, con ello me refiero a nociones sobre la religiosidad popular o religión popular donde se tiende a hablar de expresiones populares frente a una oficial. Aquí también incluyo aquellas prácticas religiosas vistas desde el marco de lo vivido (expresiones religiosas de la Nueva Era), lo desinstitucionalizado o la “religiosidad a la carta” (De La Torre, 2012, 2020, 2021), separando así la creencia individual en oposición a la institución.

Tales consideraciones las realicé durante mis primeros acercamientos, cuando me encontraba en la búsqueda de la construcción de un marco analítico para abordar los distintos dominios que expresan los creyentes. No obstante, mi desentendimiento de los estudios anteriores no es total, sobre todo porque parte de las creencias y prácticas analizadas en la tesis mantienen similitud con los grupos abordados desde el marco de religión o religiosidad popular o de “la religiosidad a la carta” (Gestalt, médicos tradicionales, psicología).

Otro marco con el cual tengo acercamiento y distancia son los estudios sobre las poblaciones indígenas, sean vistos desde la noción de cosmovisión (López -Austin, 1999; Broda, 2001) o bien abordados como especialistas rituales por autores como Dehouve (2015) o Cuadriello y Megchún (2013). Según mis reflexiones, si optaba por usar esas perspectivas, únicamente me posibilitaban estudiar una o dos dimensiones de las diversas expresiones que caracterizan a los agentes abordados, es decir, por aspectos culturales, étnico y políticos. Fue así que me acerqué a otros elementos analíticos que me ayudaron a identificar las problemáticas que se presentan al transitar por las dicotomías Elias (2011) y (2016); Bourdieu

(2006); Brachet-Márquez y Uribe (2016) y Grimson (2015) para no encasillar a los creyentes y sus prácticas como inherentemente “populares” frente a otra de tipo “oficial” o como una diferenciación absoluta entre “profanos” y “sagrados” o como fundamentalmente “desinstitucionalizadas” versus “institucionalizadas” Rodríguez (2022); Frigerio (2020); Semán y Viotti (2015).

Fue a través de indagar en las reflexiones de los autores antes mencionados que opté por hablar de las configuraciones religiosas que propone Rodríguez (2022), y así, “antes de comenzar el análisis con entidades colectivas e individuales naturalizadas sobre los religioso” (Rodríguez, 2022:31), consideré central dar cuenta de los *“procesos históricamente situados en los que se articulan diversos sujetos, instituciones, prácticas, significados, objetos, espacios y temporalidades que se expresan, más que en esencias o fijaciones autónomas, en concreciones temporalmente estables de carácter contingente, relacional y procesual”* (Rodríguez, 2022:31, subrayado en el original).

Asimismo, los elementos subyacentes antes mencionados de la configuración religiosa los complementé con otras reflexiones: Elias (2011), Bourdieu (2006), Bourdieu y Wacquant (2005), Brachet-Márquez y Uribe (2016), Bertaux (2005), construyendo así una base para abordar la complejidad religiosa de los agentes de Frontera Comalapa.

En su conjunto, estos autores me permitieron mostrar cómo en cada relato de vida los creyentes hacen evidente su participación en una diversidad de relaciones de interdependencia (familia, mujeres migrantes, teología india, guías espirituales, trabajo en la Secretaría de Educación Pública [SEP]). Lo anterior evidencia que los creyentes no son sujetos aislados o individualizados ya que participan en distintos modelos relacionales donde han realizado trans-acciones tanto de conocimientos, objetos y al mismo tiempo

construyendo alianzas (Brachet-Marquez y Uribe, 2016). A ello se suma, la incidencia de acontecimientos como el refugio guatemalteco en la zona fronteriza en 1981 y el proyecto de Iglesia autóctona y de la pastoral de teología, acontecidos en contextos y temporalidades distintas a la historia de cada agente, pero al ser trasladadas a otros contextos han influido en la vida de algunos creyentes a tal grado de modificar su acción (De Lachica, 2021).

Las configuraciones religiosas también me posibilitaron no encuadrar los dominios de los creyentes en un solo marco de conocimientos, sino mostrar la diversidad de habilidades que poseen, cuyos significados sólo pueden comprenderse al ser puestos en prácticas en relaciones de interdependencia concretas. Un momento donde se puede apreciar la contingencia de los marcos de referencia y de los objetos debido a las concatenaciones que se realizan proyectando así significados e interpretaciones particulares acorde al momento en que sucede el proceso relacional y a los objetivos del encuentro. Por ello, la noción de configuración religiosa me ayudó a no encajonar las expresiones religiosas en tal o cual etiqueta: “profanas”, “populares”, “religiosidad a la carta”, “desinstitucionalizadas” y “New Age”.

Contrario a ello, muestro cómo a partir de los procesos en que se desarrollan, despliegan una diversidad de *configuraciones religiosas emergentes y ancladas* que refieren a recientes actividades que se están celebrando en Frontera Comalapa, por ejemplo, la fiesta del maíz o la celebración de la entrada del equinoccio, las cuales están ancladas a una diversidad de objetos, lugares y seres sagrados.

En el segundo capítulo, acorde a los apuntes de las configuraciones religiosas sobre la importancia de identificar los procesos históricos en su dimensión política, cultural y religiosa que, aunque no pertenecen al tiempo biográfico de los creyentes, cobran relevancia

en sus relatos de vida y, por lo tanto, en sus expresiones religiosas. Para el caso de Chiapas, en el primer apartado muestro cómo sucedió el acontecimiento referido al proyecto de Iglesia autóctona y teología india, desarrollado en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas durante el obispado de Samuel Ruiz (1960-2000), donde se evidencian los objetivos imperantes en dicho proyecto desde su consolidación, pero es en el capítulo tres donde muestro cómo se han ido ejecutando dichas líneas pastorales en la parroquia del Santo Niño de Atocha, sobre todo en el área de teología india y la forma en que han influido en la constitución de los agentes.

En el segundo apartado de este mismo capítulo (2), destaco aspectos de carácter político como la guerrilla interna y la masacre perpetrada por el Estado guatemalteco hacia la población civil con el objetivo de comprender el proceso de reivindicación identitaria maya, sobre todo en su dimensión religiosa. De igual manera, abordo algunos escritos que muestran las distintas apropiaciones de lo maya en su aspecto religioso. Resaltar algunas investigaciones me permitió mostrar en el capítulo tres con qué grupos de guías espirituales han tenido contacto los creyentes de Frontera Comalapa. En suma, en el capítulo dos, prioricé acentuar aspectos de los dos acontecimientos (Iglesia autóctona, teología india y el proceso de reivindicación de lo maya en Guatemala); sobre todo que han sido apropiados por los creyentes y, que, además, lo reconocen como eventos importantes al momento de contar su relato de vida.

En el capítulo tres, el objetivo fue mostrar quiénes son los creyentes de Frontera Comalapa y desde qué relaciones de interdependencia adquirieron sus dominios y saberes. El capítulo está compuesto por dos apartados donde desarrolló el relato de vida de cada agente, es decir, presento seis relatos, de los cuales en la primera sección abordo cuatro

referidos a Ricardo, Mayra, Minerva y Amelia, quienes viven en Frontera Comalapa y mantienen cosas en común: conocedores y practicantes de la espiritualidad maya; conocimiento sobre las plantas medicinales; participación en encuentros de teología india y tres de ellos han sido ordenados como guías espirituales (Ricardo, Mayra y Minerva). Las destrezas y conocimientos que poseen han sido adquiridos en distintas relaciones de interdependencia: la parroquia del Santo Niño de Atocha; en los encuentros de teología india; en ONGS; en los cursos de Gestalt, de psicología y de diagnóstico de bioenergética; con guías espirituales de Guatemala; en su relación con los refugiados guatemaltecos; en su encuentro con curanderos y su formación en instancias gubernamentales como fue la Secretaría de Pueblos Indígenas (SEPI) hoy nombrada como Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas (SEDESPI).

En la segunda y última sección presento los relatos de Pedro, quien vive en Motozintla y de Abidalí, en El Porvenir. A ellos los conocí porque forman parte de la Red maya-mam (un proceso que inició desde el año 2018 y se conformó el 19 de agosto de 2019), un grupo en el cual también asiste Ricardo. Los tres agentes comparten proyectos comunes como son el proceso de reivindicación de la cultura mam. Pedro y Abidalí adquirieron la valoración por la cultura mam por haber participado y haberse formado en diversas instancias, tanto eclesiales como gubernamentales.

Por ejemplo, Pedro formó parte de la Secretaría de Educación Federalizada (SEF) y Secretaría de Educación Pública (SEP) como docente bilingüe, también fue auxiliar pedagógico en la región Sierra y en las oficinas del Instituto Nacional Indigenista (INI), espacios donde se interesó por el proceso de recuperación de la lengua mam.

En lo que respecta a Abidalí, adquirió el grado de licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Chiapas (UCACH), posteriormente estudió teología en la diócesis de Tapachula, también llevó un diplomado de gobernanza en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), instancias donde se interesó por el proceso de reivindicación cultural mam. Tanto Pedro, Abidalí y Ricardo han coincidido en proyectos a tal grado de ir desarrollando configuraciones cuya característica está en el proceso de una autoidentificación étnica mam, tal tema lo abordaré en el capítulo cinco.

En el cuarto capítulo presento cómo los agentes han ido desarrollando diversas expresiones en Frontera Comalapa. A éstas las he denominado como *configuraciones religiosas emergentes y ancladas* debido a su reciente aparición. En dicho apartado, el lector podrá conocer cómo los agentes ponen en práctica sus conocimientos y habilidades adquiridos en las diversas relaciones de interdependencia. Sobre todo, me centro en los modelos relacionales gestionados por los creyentes como lo son la formación de guías espirituales; la ceremonia del equinoccio; la fiesta del maíz; y la celebración del altar maya en domicilios particulares. También retomó su participación en actividades que han sido programadas por otros creyentes (cambio de párroco y peregrinación a San Romero de América), resaltando el rol que ocupan en dichos modelos de interdependencia. Desde ese marco de configuraciones emergentes muestro cómo en los procesos de trans-acción ocurren ciertas articulaciones de objetos y seres sagrados, incluida una singular apropiación de espacios (calles, cuevas, domos, domicilios), a tal grado de sacralizarlos.

Tal diversidad permite apreciar que las prácticas suceden en el contexto de las (in)clasificaciones identitarias locales y regionales básicas: católicos, buscadores espirituales, médicos tradicionales. Es decir, en algunos momentos los creyentes se

posicionan desde una representación, ya sea como guía espiritual, como creyente católico, como conocedores de la teología india o desde la multiplicidad de sus saberes y dominios. En cada concatenación el lector podrá apreciar las distintas combinaciones que desarrollan los creyentes, mostrando así que las configuraciones son contingentes, procesuales y relacionales.

En el quinto y último capítulo, a partir de los apuntes de configuración religiosa de Rodríguez (2022) sobre la idea de “no establecer límites, funciones o cualidades permanentes a las partes que componen una configuración religiosa, también es necesario buscar los procesos de anclaje o la sedimentación histórica que tales elementos alcanzan en la realidad, a partir de situaciones concretas de interacción en un trayecto dado” (Rodríguez, 2022:32).

Desde tal marco sobre dar cuenta de los anclajes que alcanzan ciertas configuraciones, reflexiono sobre una de las aristas producidas por el interés de Ricardo, Abidalí y Pedro que refiere a la búsqueda por constituir configuraciones, referidas principalmente a la autoidentificación étnica mam, que se están gestando en Frontera Comalapa, Motozintla y en El Porvenir. Sobre todo, me interesó hacer visibles tal y como lo realizó López (2017), más que encuadrar mi reflexión en señalar si los agentes abordados son indígenas o no, mi objetivo es mostrar las distintas dinámicas de interrelación y trans-acción que han posibilitado el proceso de autoidentificación étnica, cuyo significado (López, 2017:21) se comprenderá a partir de los intereses particulares que mantienen Ricardo, Abidalí y Pedro, posibilitando así mostrar distintas configuraciones situacionales.

Por ello, el objetivo en este capítulo fue centrarme en las relaciones que han servido de base para realizar tal búsqueda y distinción identitaria porque, como bien señala López, antes que priorizar o “pretender explicar la ‘identidad’, la cultura o el origen de un grupo

social”, lo primordial es enfocarnos en las “relaciones sociales históricamente constituidas, que permiten que un grupo determinado se identifique o sea reconocida como singular ‘diferente’, en circunstancias precisas y frente actores específicos” (López, 2017:45). Desde ese marco de ideas y apoyada de otros autores como Middleton (2016) y Bartolomé (2014), muestro la particular configuración emergente de Pedro, posteriormente, abordo el proyecto de Abidalí para, finalmente, dedicarme a los intereses de Ricardo. Es así como evidenció la particularidad de cada configuración y los intereses comunes en los que han coincidido los tres agentes a tal grado de realizar trans-acciones para desarrollar sus proyectos sobre el proceso de reivindicación cultural étnica mam: algunas veces expresadas en la recuperación y enseñanza de la lengua mam, recuperación de lugares sagrados; el cuidado de la Madre Tierra; la valoración de los médicos tradicionales y las parteras; elaboración de artesanías y la recuperación de platillos tradicionales y vestimenta. Cada una de estas preocupaciones está respondiendo a los marcos culturales que cada uno ha ido adquiriendo en su proceso biográfico.

Finalmente, invito al lector a adentrarse a los capítulos para conocer con mayor detalle y amplitud los distintos sucesos políticos, religiosos, estatales y antropológicos que han ido configurando a los agentes de Frontera Comalapa. Desde el relato biográfico de cada creyente podrán ver cómo los distintos modelos de relación marcados algunas veces por lo político, religioso, estatal y antropológico, más que abordarlos por separado se concatenan en la vida de los creyentes a tal grado de mostrar distintas *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*.

I. SORTEAR LOS ELOGIOS (IN)CLASIFICATORIOS: PENSAR EN CLAVE CONFIGURACIONISTA

El 14 de mayo de 2021, se celebró la fiesta del maíz en la parroquia Santo Niño de Atocha de Frontera Comalapa. El encargado de la actividad era Ricardo, un creyente del área de teología india. El guía espiritual, al momento de la *invocación* se dirigió a una diversidad de entes sagrados: “Papá y Mamá Dios, solicitó permiso a los abuelos y a las abuelas, a la Madre Tierra, a las sagradas piedras y a los sagrados árboles”. Agradeció también al “Dios Padre y Madre, al Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra por el día”. Para finalizar dijo “Virgen María y Tonantzin, tú eres una de las energías que vienen en el calendario maya, te pedimos que nos acompañes diciendo: Dios te salve María llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres...”. Concluyó diciendo: “Gloria al Padre, gloria al Hijo y gloria al Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén”.²

Las fórmulas rituales enunciadas arriba sucedieron como parte de una expresión religiosa católica que alude a una diversidad de seres sagrados: “Dios Papá”, “Dios Mamá”, “Abuelos y Abuelas”, “Madre Tierra”, “Piedras y árboles sagrados”, “Espíritus”, “Tonantzin”, de cuyos entes se comprende el significado a partir de la situación, del lugar, los congregados y el objetivo del evento. De igual manera, las expresiones responden a un momento situacional y relacional, que permite al emisor compartir un discurso particular, cuya eficacia se debe a que los receptores comparten marcos comunes de conocimiento y, otras veces, el emisor busca estrategias para que el discurso circule y cobre sentido en los participantes (Bourdieu,

² Lo descrito en el párrafo es parte de las notas de campo y solamente es una dimensión de lo que sucedió en el evento de la fiesta del maíz. Sobre dicho modelo relacional y configuracional se ahondará en el capítulo tres.

1985:11 y 12), tal señalamiento se podrá observar en el capítulo cuatro, donde se habla de las configuraciones emergentes y ancladas.

Este escenario es solo un ejemplo de la forma en que los creyentes como Ricardo y otros de los guías espirituales de Frontera Comalapa manifiestan sus creencias, articulando distintos marcos culturales y rituales, los que se configuran con elementos del catolicismo (pastoral de teología india, y otras áreas) y de la espiritualidad maya, así como por acontecimientos políticos y religiosos³. Para el análisis de las diversas expresiones, este capítulo tuvo como objetivo construir un andamiaje analítico que dé soporte a los datos empíricos, desde una perspectiva crítica a las aproximaciones señaladas.

Recurro a enfoques que apuntan a lo dinámico y a lo relacional, a partir de los conceptos de *configuración* de Elias (2011 y 2016) y *campo social* de Bourdieu (2006), sociólogos que entendieron a la sociedad “como un conjunto de redes de relaciones” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:9). Dicha propuesta fue marginal en sus inicios, en la década de 1950, especialmente cuando “la sociología norteamericana dejó atrás el estudio de los procesos y las relaciones en favor de entidades fijas” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:9), por el contrario, en la actualidad hay autores que retoman puntos de partida reflexivos sobre lo relacional y lo procesual para indagar fenómenos sociales en general (Brachet-Márquez y Uribe, 2016), así como para estudiar la religión en particular por medio de “clasificaciones imperfectas” (Algranti y Setton, 2021) o configuraciones religiosas (Rodríguez, 2022).

³ Las áreas son espacios que le “dan operatividad, estructura y cohesión a las opciones pastorales de la Diócesis. Están formadas por personas que tienen un interés común sobre determinados aspectos eclesiales, de evangelización o de pastoral integral y que realizan tareas que responden a necesidades pastorales específicas, por ejemplo: Salud, Derechos Humanos” (DSCLC, 2008:188)

Las reflexiones de los autores antes señalados poseen instrumentos que me permiten mostrar las dinámicas sociales y las constituciones religiosas, que más que verlas fijas ayudan a mostrar las transformaciones en las expresiones religiosas. Asimismo, consiguen trascender dicotomías y esencialismos. Para el caso de los estudios sobre el cambio religioso en México, sostengo que en la tradición académica existen la reproducción de binarismos que es importante cuestionar. Por ejemplo, es común que analíticamente se caracteriza la existencia de una división entre la creencia individual y el dogma de la institución o entre la religiosidad vivida y la institución (De La Torre, 2012; Juárez, De la Torre y Gutiérrez 2022). Otro par conceptual antagónico se establece entre la religiosidad popular frente a una religión culta u oficial. Tal como veremos más adelante, estas separaciones tienden a reproducir visiones catolicéntricas (que separan lo sagrado y lo profano) y modernocéntricas (Frigerio, 2020) que encasillan a los sujetos y a los credos.

El interés por identificar tales bifurcaciones y superarlas es una cuestión que ha estado presente en estudiosos de las ciencias sociales desde la década de 1960. Entre estos autores se encuentran Elias (2011) y Grimson (2015). Por ejemplo, Elias como parte de su proyecto y aportación al campo de las ciencias sociales, concretamente, a la sociología, se propuso romper con la división entre individuo y sociedad y sociología e historia (Pinilla-Díaz, 2017). Por ejemplo, Elias tomó distanciamiento con la “perspectiva historicista alemana (Leopold Von Ranke)” (Pinilla-Díaz, 2017:70) y formuló un modo de hacer sociología histórica. En *La Sociedad Cortesana* (2016), sobre todo en la introducción, Elias mantiene una crítica hacia el historiador Von Ranke (considerado uno de los fundadores de la historiografía científica), señalando que

[el] planteamiento histórico, como ha sido puesto de relieve con bastante frecuencia, se encamina sobre todo a una serie única de acontecimientos. Al ocuparse de la corte francesa

de los siglos XVII y XVIII, los hechos y caracteres de ciertos individuos, en especial los reyes mismos, constituyen el núcleo de los problemas [...] Esta renuncia del historiador a analizar sistemáticamente las posiciones sociales –la del Rey, por ejemplo– y, en consecuencia, también las estrategias y posibilidades de decisión al Rey como individuo, en virtud de su posición, conduce a una abreviación y limitación peculiares de la perspectiva histórica (Elias, 2016:24).

La crítica de Elias hacia dicha perspectiva estuvo centrada en la forma en que se veía al individuo; es decir, como un ente independiente y autónomo de relaciones, y también por la falta de desarrollo de teoría y modelos de relación (Elias, 2016:28). Frente a esto, el autor señala la importancia de desarrollar *modelos relacionales* donde se atienda no sólo al sujeto, sino también al tipo de relaciones sociales en la que se encuentra inmerso: el campo de acción y su forma organizativa. Es por ello que estableció un instrumento conceptual para “identificar Formações societárias como un campo de forças ou um espaço de disputa e equilíbrio de poder. A essas formações societárias Elias deu a denominação de *configurações* ou *figurações históricas* –isto é, um ambiente de relações, espaço ou campo de ininterdependência de indivíduos e grupos sociais entre si” (Jacintho, 2018:9 y 10).

En esa sintonía, la de superar ciertos esencialismos, sobre todo, cómo pensar las constituciones culturales contemporáneas, a partir de analizar la relación entre cultura, identidad y política, se encuentra la propuesta de Grimson (2015). En términos teóricos, el autor apunta a desarrollar una perspectiva, desde su concepto de *configuración cultural*, y así superar nociones sobre el objetivismo, subjetivismo y constructivismo.⁴ De tal forma, que su

⁴ Sobre el objetivismo rompe con sus expresiones más extremas como “las metáforas biologicistas de lo social como la idea de ‘organismo’” (Grimson, 2015:19) y sus efectos sobre concepciones funcionalistas y la forma en que dicha “perspectiva ha tenido su expresión en el análisis cultural. Según ella, nuestro planeta alberga diferentes culturas distribuidas en el espacio, cada una con su respectiva homogeneidad, sus fronteras más o menos claras y una identidad propia” (Grimson, 2015:20). Frente a dichas nociones evolucionistas, funcionalistas, “desde el estructuralismo clásico hasta el folclorismo culturalista o muchas otras perspectivas cerradas” (Grimson, 2015:20-21), el autor reconoce que las discusiones desde los años setenta y la década de 1980 sobre los apuntes de “historicidad, el poder, la subjetividad, la construcción y deconstrucción abrieron nuevos horizontes” (Grimson, 2015:21); no obstante, señala que dichas perspectivas “dominantes en la crítica

interés está en mostrar la complejidad de los fenómenos contemporáneos. Por lo tanto, su perspectiva permite pensar en la diversidad en la que se constituyen los distintos planos de realidad. Grimson señala “que objetivamente existen configuraciones culturales en diverso grado y desde distinto tipo [...] entendemos una configuración cultural como un espacio en el cual hay tramas simbólicas compartidas, hay horizontes de posibilidad, hay desigualdades de poder, hay historicidad” (Grimson, 2015:28).

Acentuar en los presupuestos configuracioncitas de Elias (2016) y Grimson (2015) se debió a que mantienen similitudes en la forma en que proponen analizar la constitución social en el plano de las configuraciones institucionales o “campos” en el sentido que lo propone Bourdieu y Wacquant (2005) y dar cuenta de los procesos históricos o la historicidad de las distintas configuraciones enmarcadas siempre en relaciones de interdependencia.⁵ Al mismo tiempo, plantean abordar cada modelo relacional o configuración cultural en el marco de lo dinámico y de la mutua incidencia donde se despliegan no solamente un modelo relacional, sino diversas al mismo tiempo, invitando así a comprender a qué responden tales constituciones y el rol que cumplen los gestores y participantes de cada figuración. Y más

al objetivismo nos han llevado a un callejón sin salida” (Grimson, 2015:21), esto debido a que indica que “reemplazamos el sujeto sujetado a una estructura por el individuo libre de restricciones [...] las concepciones orgánicas y funcionales de lo social por otras puramente fragmentarias y fractales; el estudio de la dominación y la reproducción por el de la creatividad del consumidor individual [...]” (Grimson, 2015:21). Justamente, los señalamientos de Grimson a estas perspectivas es lo que se busca superar en el marco reflexivo que propongo en el último apartado de este capítulo, es decir, no busco encasillar a los creyentes y sus prácticas en marcos plenamente delimitables o homogéneamente consolidados. De igual manera, evito esencializarlos como sujetos separados de toda dinámica relacional y sujetados a ciertos roles o poderes que imperan en las figuraciones de las que participan, sino más bien mostrar su capacidad de apropiarse de los espacios y de moverse aún dentro de las normas y las dinámicas de poder que se gestan en los espacios de los que participan.

⁵En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agente o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva en otras posiciones (dominación, subordinación) (Bourdieu y Wacquant, 2005:149 y 150).

que pensar en sujetos aislados (Elias, 2016) y consumidores individuales (Grimson, 2015), proponen analizarlos en su constante dinámica relacional y configuracional y el rol que ocupan dentro de ellas.

Resaltar estas perspectivas fue fundamental porque permite afirmar dos cosas: que las dicotomías o esencialismos han estado y siguen presentes en el pensamiento académico, pero también contamos con propuestas, conceptos y metodologías para trascenderlos. Con el interés de superar tales encuadres, especialmente en la indagación del fenómeno religioso, existen antecedentes que han propuesto elementos teórico-metodológicos para no reproducir visiones dualistas que cancelan la complejidad en la que se instauran las experiencias religiosas. Por ejemplo, se encuentran los trabajos de Algranti y Setton (2021), y Rodríguez (2022), quienes han marcado una ruta para evitar reproducir visiones esencialistas y dicotómicas presentes en el análisis de lo religioso.

Mi objetivo al acercarme a la propuesta configuracionista de Elias (2016) y Grimson (2015) y los demás autores que abordaré en el último apartado de este capítulo, me permiten delinear e ir compartiendo la forma en qué traduzco la idea de configuración para reflexionar los datos del fenómeno de análisis de mi interés, el cual conlleva a no clasificar (como lo ha hecho la religiosidad popular) o inclasificar (como si se tratara de una desregulación institucional) a los grupos, como parte del tal o cual religiosidad, sino más bien mostrar cómo las expresiones religiosas se mueven dentro y más allá del plano institucional y que las diversas configuraciones responden a los distintos tipos de relaciones de interdependencia de los que participan los creyentes.

Por ello, me interesa mostrar cómo las configuraciones son fijaciones momentáneas siempre en constante relación social. De igual manera, mostrar cómo las prácticas y creencias

de los creyentes de Frontera Comalapa responden a una diversidad de relaciones de interdependencias, algunas veces articuladas a instancias eclesiales, otras concatenadas a ciertos grupos u organizaciones civiles, y unas más vinculadas a dinámicas menos formalizadas como experiencias individuales marcadas por coyunturas específicas desde las cuales se pueden comprender las distintas configuraciones religiosas. Con ese interés, este escrito se compone de dos apartados.

Por lo tanto, mi interés al acercarme en un primer momento a los postulados de Elias (2016) y Grimson (2015), es seguir su lógica sobre cómo analizar la realidad (en este caso concreto a las expresiones religiosas). Sobre todo, los puntos que retomo son aquellos que me permiten pensar la constitución de los creyentes en el marco de las relaciones de interdependencia como son los espacios institucionales: eclesiales y estatales, vistas siempre en el plano de la relacionalidad, lo que significa en no pensar en espacios plenamente delineados, sino más bien flexibles y como señala Grimson en espacios posibles donde emergen distintas organizaciones e intereses. Otro punto que permite pensar dicha constitución son las diversas tramas sociales.

Mi intención es siempre abordar a los creyentes y sus expresiones religiosas tomando en cuenta los distintos espacios organizacionales de los que han participado y donde han adquirido diversos conocimientos y valoración por ciertos objetos, seres y lugares sagrados, los cuales se observan en las configuraciones religiosas que ellos gestionan en momentos concretos. También advierto al lector, que no todos los puntos propuestos por Grimson (2015) y Elias (2016) son desarrollados, por ejemplo, la idea de que en las configuraciones operan disputas de poder y donde hay dimensiones simbólicas. Tomando en cuenta lo anterior, es en el último apartado de este capítulo que retomo a otros autores para

complementar mi posicionamiento sobre las configuraciones religiosas, a las que he denominado como configuraciones religiosas emergentes y ancladas.

Con ese interés, este capítulo se compone de cuatro apartados. En los tres primeros, el objetivo es mostrar la forma en que los estudios tienden a reproducir o clasificar a los creyentes y a sus prácticas. Abordo algunos textos que hablan sobre la religión popular, la religiosidad popular y la religión vivida (orientada a la Nueva Era), sobre todo me centró en escritos que reproducen clasificaciones y bifurcaciones sobre lo religioso.

Me interesó realizar esta revisión porque teorizan sobre los cambios que presentan grupos con creencias que mantienen similitud con el caso de los creyentes de Frontera Comalapa. Por ejemplo, algunas acciones y creencias como la celebración de la entrada del equinoccio, los conocimientos sobre la espiritualidad maya, las experiencias de algunos curanderos, los cursos de (psicología) “Gestalt en clave maya” y la relación con sanadoras de Bulgaria podrían señalarse como parte de la denominada “religiosidad popular” o como parte de lo que se ha nombrado como “religiosidad vivida” o “religiosidad a la carta” (De la Torre, 2020), una clasificación que no realizaré aquí, debido a que tales clasificaciones colocan las expresiones como si tuvieran fronteras claras. Contrario a ello, la noción de las configuraciones religiosas busca entender y mostrar la forma en que las personas se despliegan una diversidad de modelos relacionales sin bordes determinantes, sino momentáneos y situacionales.

Por ello, a diferencia de las aproximaciones arriba anotadas, mi ruta es otra, ya que durante la revisión me di cuenta que dichas aproximaciones conllevan ciertas problemáticas, algunas identificadas por ciertos estudiosos de la religión, entre otras la permanencia de las lógicas catocéntricas (Frigerio, 2020) en los estudios académicos, y, por otra parte, las

interpretaciones esencialistas; sobre todo, cuando se trata de prácticas religiosas indígenas (Rodríguez, 2022). En oposición a estas miradas, considero necesario proponer una lectura renovada de estos procesos, generalmente clasificados como parte de la religiosidad popular o como producto de la modernidad. Es por ello, que lo registrado en dichos estudios, me ayudó a construir un marco analítico que permite trascender los enclaves clasificatorios (representaciones dicotómicas o esencialistas). Por tal razón, opté seguir los apuntes de Elias (2011 y 2016), Bourdieu (2005) Rodríguez (2022), Alegrante y Setton (2021) entre otros, ya que ofrecer una mirada crítica, que aquí se fundamenta en el último apartado.

Es en el cuarto apartado donde hago visible la forma en que los estudiosos del enfoque relacional —contenidos en conceptos como *configuraciones* o *figuraciones* (Elias) y *configuraciones religiosas* (Rodríguez)— brindan instrumentos analíticos desde los cuales puedo apoyarme para explicar a qué se debe la constitución diversa de la vida religiosa de los creyentes de Frontera Comalapa. Se trata de expresiones etnográficamente inidentificables. En ellas se hace visible la configuración de los creyentes en la medida que se han ido apropiando de conocimientos diferenciados provenientes de la teología india, la espiritualidad maya, la medicina tradicional y otro tipo de conocimientos. Estos saberes y creencias han sido adquiridos en distintas relaciones de interdependencia, que hacen posible hablar de configuraciones religiosas emergentes y ancladas, las cuales pueden comprenderse si atendemos al relato particular de cada creyente en un momento específico de su trayectoria (que se vuelve además el momento de la etnografía) (Bertaux, 2005).

1.1 De lo eclesiocéntrico a la religiosidad popular y a la religiosidad vivida: dicotomías y sustancialidades heredadas

En este apartado tengo el interés de mostrar el tipo de análisis que se produce cuando abordamos el fenómeno religioso al reproducir parámetros catolicéntricos (Frigerio, 2020), sustentados en nociones como la separación entre lo sagrado y lo profano o con base en la distinción entre lo culto y lo popular. Estos binomios se recuperan en discursos analíticos sin atender sus problemáticas. Tocar este punto es central para mis preocupaciones, pues me esfuerzo en no repetir visiones esencialistas al momento de abordar la práctica de los creyentes de Frontera Comalapa, especialmente, aquellas que manifiestan acciones moralizantes sobre ciertas prácticas (Bourdieu, 2006:40), las cuales deben verse como resultado de una “subjetividad socializada” (Bourdieu, 2005:186) y no como una esencia. Es importante comprenderlos como parte de un proceso de intereses concretos, tal como Bourdieu lo evidenció en sus estudios de la génesis del campo religioso, mostrando así el proceso de búsqueda de la autonomía del campo a partir de ejemplificar prácticas y procesos concretos tanto de los especialistas como de los laicos (Bourdieu, 2006).

Bourdieu muestra la forma en que se da el proceso diferenciado entre especialistas y laicos al interior del campo religioso. El primer grupo se encarga del proceso de la “*sistematización y de moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas*” (Bourdieu, 2006:40), tal ejecución deja excluidos al segundo grupo, es decir, a los laicos (*o profanos en el doble sentido del término*), *desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal* (Bourdieu, 2006:43). Tal concepción lo analiza desde la noción del campo religioso y no desde los datos empíricos, mostrando así la forma en que se alimenta la separación entre laicos y especialistas donde los integrantes del primer grupo son

colocados “como profanos en el doble sentido de ignorante de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de gestores de lo sagrado, [esto] está en el origen de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano* y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado” (Bourdieu, 2006:47).

El lector se preguntará cuál es la importancia de tal alusión. Acentuar dicha lógica evitará caer en visiones catolicocéntricas instauradas en la academia donde se tiende a dividir o clasificar ciertas prácticas, como ha sido la idea de separar lo profano y lo sagrado, la cual se puede identificar empíricamente, ya sea en las nociones de los sacerdotes, monjas o mujeres. No obstante, eso no significa que tal división debamos recuperarla como argumento analítico, reproduciendo así una visión católicentrica (Frigerio, 2020). Tal y como sucede con el concepto de religiosidad popular que, en Latinoamérica, ha sido utilizada para abordar las expresiones religiosas con cierto “reconocimiento [de] producción ‘informal’” (Frigerio, 2020:22).

La noción de lo popular entendido como la idea de que es todo aquello que sale de los parámetros de las instituciones eclesiales o de los simbólicos producidos por los “especialistas del campo religioso” y la “religiosidad popular” podría ser viable para reflexionar la práctica de los agentes de Frontera Comalapa debido a que una parte de sus configuraciones, en cuanto a creencias, incorporan otros elementos simbólicos y recursos de otros espacios y se constituyen en relaciones sociales diversas, que no son propias de la parroquia en las que participan sus adeptos. No obstante, los argumentos subyacentes a esta mirada popularizante tienden a encuadrar ciertas prácticas como parte sustancial de un grupo esencializado: el pueblo. Es decir, el problema reside en su origen “popular”, cuya “invención conceptual empleada para describir, caracterizar y nombrar prácticas [...] sería una

construcción conceptual acuñada por letrados, clérigos, [...] académicos, en fechas recientes” (Enríquez, 2019:28) y al mismo tiempo “delimitar y describir producciones y conductas [que, en una acepción clásica del concepto, se entendieron como] situadas fuera de la cultura letrada” (Chartier citado en Enríquez, 2019:28). En este sentido, en las definiciones estigmatizadas de lo popular imperan tres aspectos:

Primero, que lo popular podía definirse a partir del contraste con lo que no era, es decir, con la cultura letrada y dominante [...] se trataría, por tanto, de una elaboración conceptual que podía definirse por la exclusión que diferenciaba y oponía a lo popular de lo culto. Segundo, que es posible caracterizar como popular ‘al público de ciertas producciones culturales’. Ese público no sería otro sino ‘el pueblo’, el autor popular. Tercero, en aras de dar con lo que sería obra distintiva del pueblo –lo popular– se ha creído que las expresiones culturales ‘se pueden considerar socialmente puras, y en el caso de alguna, intrínsecamente populares’ (Enríquez, 2019:29).

Sumado a lo anterior, también se puede señalar que la idea de religiosidad popular “es considerada parte del ‘campo religioso’, pero en continua tensión con las creencias socialmente legítimas y en peligro constantes de derrapar hacia el curanderismo o la magia” (Frigerio, 2021:303). De este modo, asumir que las expresiones religiosas de Frontera Comalapa son prácticas “populares” lleva a reproducir visiones catocéntricas como la oposición culto/popular, porque, como bien señala Delgado (1993:4, subrayado en el original) “cualquiera que sea su desarrollo, toda teoría sobre la *religión popular* se alimenta de una dicotomía que opone a ésta aquella otra que suele ser denominada *religión oficial* [...]. [Es] Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular o mejor en este caso, de *religiosidad, cristianismo o catolicismo popular*”.

Tal limitante sobre el concepto de religiosidad popular ha sido evidenciada por otros estudiosos de la religión, quienes lo identifican en el caso de América Latina por “su carácter polisémico. Por un lado, inscrito en un campo lingüístico, el catolicentrismo lo cargó de significados de descalificación y degradación, pero también ha sido soporte de significados

políticos y utópicos derivados de la teología de la liberación” (De la Torre, 2021:259). Coincido con De la Torre cuando identifica la adscripción peyorativa del concepto de lo popular, por lo que se propone superar dicha mirada, argumentando que la vía para disminuir la interpretación denostada, requiere “deconstruir su peso político en el campo religioso y lingüístico en el que se inscribe la religiosidad popular para enfatizar la tensión entre creyente y la institución y destacar la existencia de una instancia comunitaria ubicada entre el individuo y la organización oficial” (Morello, citado en De la Torre, 2021:263). Al esforzarse por desmarcarse de la lógica clasista del concepto de lo popular, De la Torre también opta por hablar de religiosidad y no de religión “para evitar una visión catolicéntrica y eclesiocéntrica” (Frigerio citado en De la Torre, 2021:265).

La apuesta de la autora por salir de los esencialismos y las dicotomías del binomio culto/popular la llevan a construir otras representaciones problemáticas. Si bien considera que existe un “catolicismo monopólico”, también señala que es necesario no anteponerlo al análisis para no invisibilizar las cosmologías y creencias variadas “que quedaron muchas veces invertidas bajo el manto del catolicismo popular” (Frigerio citado en De la Torre, 2021:265), como las creencias indígenas. En lo que respecta a dichas prácticas, De la Torre las considera como una especie de resistencia constante y “como culturas ancestrales”, reproduciendo así una dicotomía entre práctica religiosa y canon religioso como si lo popular se estuviera resistiendo a una institución monopólica.

De la Torre cuestiona la interpretación peyorativa de la religiosidad popular, pero, en ese intento, la coloca en “una visión nostálgica” tal y como lo nombra Rodríguez (2022), quien advierte que en los estudios de religiosidad indígena de tipo popular —principalmente de la antropología mesoamericanista— aparecen divisiones sustancializadas que conducen a

una separación radical como si se tratara de una “dicotomía religiosa y cultural de la religiosidad indígena con la ortodoxia católica: catolicismo costumbrista versus catolicismo institucional/oficial”. Con todo, también señala que esta “separación no sólo vale para expresiones religiosas indígenas de inicios del siglo pasado o de épocas más recientes, sino que es consecuencia de una *distinción originaria* gestada en los tiempos coloniales” (Rodríguez, 2022:19). Rodríguez también hace evidente la sustancialización de dichas experiencias religiosas, las cuales han sido colocadas en una especie de mirada nostálgica, que dicotomiza los procesos:

en la añoranza por reconstruir, sino en su totalidad, al menos algún elemento de las sociedades prehispánicas, recurriendo a cuatro estrategias analíticas-discursivas: a) alteridades culturales dicotómicas y esencializadas [...]; b) aislamiento geográfico e histórico [...] c) dominio total del poder colonial y poscolonial, que logra separar claramente a los subalternos de los dominadores [...] d) simulaciones como resistencia (Rodríguez, 2022:17).

Justamente, De la Torre se encuentra en esta dicotomía cuando piensa que las prácticas de las poblaciones indígenas se encuentran en constante resistencia debido a que indica que “aunque es una reserva de resistencias de sistemas culturales también es un lugar dinámico que se adapta a los cambios” (De la Torre, 2021:271). Dichas expresiones, recordemos, están contrapuestas al “monopolio católico”.

Por otra parte, el enfoque de De la Torre le conduce a transitar hacia una mirada desinstitucionalizada y llamada “religiosidad vivida”, y así nutrir los estudios sobre el cambio religioso contemporáneo, “el concepto y la metodología de *lived religion* (religiosidad vivida) que busca detectar la experiencia religiosa desde la perspectiva de los individuos” (De la Torre, 2021:260). De la Torre recurre a la religión vivida para crear puentes con la religiosidad popular, lo que le ayuda a centrarse en la “vida cotidiana inscrita en las circunstancias reales de las personas que la practican de forma individual y no de las doctrinas

y postulados teológicos [...] Aporta un marco de neutralidad lingüística que permite sortear las cargas peyorativas vinculantes al uso de la religión popular” (De la Torre, 2021:268).

Es así como la autora se acerca a los postulados de la *religiosidad vivida*, que le permiten analizar los procesos de “producción y apropiación de espiritualidad sin iglesia e individualizada que son de algún modo producidas por las industrias culturales en la era de la globalización” (De la Torre, 2021:270). Desde ese marco metodológico considera que la religiosidad popular y la religiosidad vivida mantienen algo en común, ir a contracorriente del “catolicismo monopólico”, y al mismo tiempo, los dos le ayudan a interpretar el cambio religioso. Con esta mirada es posible a De La Torre “atender la religiosidad popular, pero cambiando la perspectiva tradicional de conservar el pasado o como fórmula folklorista por una perspectiva que repare su estudio en el entremedio (*in-between*) [...] y las formas sincréticas de la religiosidad popular y las reconocidas como nuevas formas de la religiosidad” (De la Torre, 2021: 270).

Por otra parte, De la Torre considera que al tiempo que lo popular es resistencia frente al “catolicismo monopólico”, también lo popular puede transformarse por la transversalidad que suma de expresiones externas, concretamente en los grupos de las nuevas espiritualidades (New Era, esoterismo). Tal cambio es posible, según la autora porque los practicantes de la religiosidad popular son quienes han salvaguardado “formas no ortodoxas” que, en la actualidad, están permitiendo a practicantes de “espiritualidades a la carta” “New Era” tradicionalizarse, hasta el punto de crear identidades neoindias o neotoltecas (De la Torre, 2021). Así que, según esta lectura, los ejecutantes de la religiosidad popular tienen la posibilidad de ser globales y renovarse (De la Torre, 2021).

En suma, en este apartado resalté de manera sucinta aspectos que imperan en la noción de religiosidad popular, sobre todo, los que conllevan a separar la práctica de ciertos grupos, pensados esencialistamente. Por ejemplo, Fernández (2017) señala que reconoce que existe una diversidad de estudios sobre la religiosidad popular y, entre ellos, prioriza “el que señala la autonomía, más o menos relativa de la jerarquía eclesiástica, un amplio sector devocional de raigambre pobre o grupos sociales menos desfavorecidos” (Fernández, 2017:11). Para mis intereses opté por no clasificar la práctica de los creyentes, sobre todo, porque observé que en campo es más complejo de lo que se puede aprehender a través de los presupuestos de la religiosidad popular.

1.2 La dificultad de emplear la noción de la religiosidad popular y de cosmovisión para las prácticas religiosas en Frontera Comalapa

A la par de la religiosidad popular, concepto del que hemos mostrado su uso inviable para nuestro estudio de caso, es necesario exponer por qué para el tipo de prácticas y expresiones religiosas con que se inició el capítulo, tampoco es pertinente el uso de “religiosidad tradicional indígena” reflexionada desde el concepto de cosmovisión propuesto por López-Austin (1995 y 1999). Una noción usada para comprender la religión indígena mesoamericana, cuyas “creencias e instituciones nacieron inscritos en la matriz religiosa indígena aldeana, alimentados con elementos tanto mesoamericanos como cristianos (López-Austin, 1999:109). De igual manera, López-Austin señaló que es posible identificar los elementos de las religiones indígenas “más reacios al cambio. Integran un conjunto estructurado al que podemos dar el nombre de <<núcleo duro>>” (López-Austin,1999:18). Según este autor, tal persistencia se debe a que las “personas sagradas o sobrenaturales del cristianismo han sido resimbolizadas, y con frecuencia, Cristo adquiere características solares

[y] la Virgen, los atributos de la Madre Tierra” encubriendo así creencias de la ritualidad mesoamericana (López-Austin, 1999:109). Como se puede ver, la reflexión de López-Austin no es contraponer ciertas prácticas religiosas frente a los marcos doctrinales de la Iglesia católica, sino verlas en el proceso de adopción de la liturgia católica y las “organizaciones católicas, aunque resimbolizadas y refuncionalizadas” (López-Austin, 1999:109).

El concepto de cosmovisión ha sido usado para “el estudio de la religión prehispánica [...] y permite referirse con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas” (Broda, 2001:16), en cuyos presupuestos se considera que refiere a “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001:16). Este enmarque analítico podría haber sido opción para analizar mis datos porque como el lector pudo ver en la entrada etnográfica con el que iniciamos el capítulo, en las palabras de Ricardo se hace alusión al nombre de Tonantzin o a la Madre Tierra, tales expresiones podrían llevarme a interpretarlas como prácticas de la cosmovisión indígena prehispánica, no obstante, no lo encontré viable debido a que identifiqué que dichas aproximaciones tratan sobre prácticas o creencias de las poblaciones indígenas, sobre todo de los grupos que cumplen con los marcadores étnicos convencionales: lengua vernácula, vestimenta tradicional, participación en sistema de cargos comunitarios. Comprender tal situación, me llevó a confirmar que el concepto de cosmovisión es poco pertinente para reflexionar mis datos. En concreto, me di cuenta que a nivel empírico algunos creyentes no cumplen con tales marcadores étnicos para ser pensados como “población indígena” y, por lo tanto, abordar sus expresiones religiosas como indígenas para buscar creencias “ocultas bajo el manto católico”, es forzar el proceso biográfico y contextual donde

viven los creyentes. Es por ello que mostraré que relaciones sociales han posibilitado que las expresiones religiosas en los creyentes también se desplieguen en el plano de lo étnico.

Usar el concepto de cosmovisión indígena es difícil de realizar debido al proceso de aculturación que se desarrolló en dicha región (Hernández, 2001; Fábregas, 2021), donde se prohibieron expresiones culturales y étnicas. Política que respondió tanto al interés por definir las fronteras nacionales como al proyecto de construir una identidad mestiza. Para el caso mexicano, la construcción del Estado-nación, pensando en la frontera sur, significó no solamente la delimitación territorial, sino también su posterior control sobre la población, a partir de gestionar aspectos como la identidad y lo cultural. La expresión más clara de tal intención fue la implementación del proyecto de aculturación, cuyos efectos fueron evidentes en los municipios cercanos a la línea fronteriza entre Chiapas y Guatemala: Frontera Comalapa, Mazapa de Madero, El Porvenir y La grandeza, por señalar algunos.

El proyecto de aculturación nacionalista pensado para todo el país se desarrolló “entrado el siglo XX y bajo la influencia de la Revolución [Mexicana] de 1910, [además] el indigenismo surgió como una política de Estado con meta a integrar y asimilar a los pueblos originarios y lograr la configuración de sociedades nacionales (Fábregas, 2021:57). Tal política, aunque operaba a nivel nacional, tomó en Chiapas características específicas en la región fronteriza” (Hernández, 2001:43). En el momento histórico coyuntural sobre el proceso de aculturación, fue evidente la participación de los agentes estatales quienes ejecutaron el proyecto indigenista; entre ellos se encuentran el magisterio, exactamente en el momento en que el gobierno impulsó que se “retirara el idioma, que no servía ya. Los maestros castigaban al que hablara el tokiol, el mame, le pegaban con una vara y lo sacaban a pararse al sol” (Hernández, 2001:38).

A los maestros y otras figuras estatales como los promotores culturales, se suman los funcionarios de gobierno, quienes abordaron el “problema indígena” en la lógica de integrar a los “campesinos indígenas a la identidad nacional mexicana” (Hernández, 2001:45). El proceso de aculturación, tal como lo registró Hernández (2001), creó en los pobladores nuevas y variadas formas de identificación, a tal grado que algunos configuraban su identidad como mexicanos y mames (Hernández, 2001). Dicha coyuntura política, es decir, la desindianización en la frontera es un proceso clave para comprender por qué parte de la población de esta región no cuenta con los marcadores étnicos convencionales en la actualidad.

Justamente, estos procesos históricos permiten no colocar a los agentes como si tuvieran identidades estáticas y tampoco dentro de los parámetros del concepto de cosmovisión. Antes de buscar convencionalismos étnicos, me interesa mostrar los procesos vivenciales de los creyentes, que permitan comprender la diversidad de elementos que componen sus expresiones religiosas. Sobre todo, mostrar el por qué mantienen valoración a la Madre Tierra. Aunque los creyentes no cuentan con tales marcadores o no cumplen, cabalmente, con particularidades, que se contienen en la noción de cosmovisión, me esfuerzo en analizar y visibilizar cómo existe un proceso de reivindicación étnica en los proyectos particulares de los agentes de Frontera Comalapa, expresado, entre otras cosas, en la reapropiación de ciertos lugares considerados como sagrados: las cuevas.

Por lo tanto, lo central es mostrar cómo las prácticas y deseos canalizados en la construcción étnica forman parte de la configuración religiosa regional, sustentada en “distintos referentes a la que los integrantes de cada grupo pueden recurrir para legitimar su afiliación identitaria” (Bartolomé, 2014:4). No obstante, esos proyectos más que encasillarlos

en remanencias prehispánicas, están respondiendo a ciertos momentos, intereses, dinámicas y relaciones de interdependencia concretas.

Finalmente, podría compartir que la noción de cosmovisión y otros estudios sobre la relación entre territorio y religiosidad indígena, según los conceptos de etnoterritorialidad de Barabas (2006), son retomados en la medida en que la experiencia y práctica de los agentes lo requiera más que como parte de la perspectiva conceptual de este estudio. Es decir, algunos aspectos de sus reflexiones me permiten realizar algunas precisiones en lo que acontece en Frontera Comalapa, sobre todo, para el capítulo tres y cinco.⁶

Por ejemplo, la relación que hoy entablan los creyentes con la naturaleza o las ceremonias realizadas por los guías espirituales, quienes pueden considerarse como parte de los especialistas rituales a los que refiere Dehouve (2015) o Cuadriello y Megchún (2013), serán abordados en los capítulos ya señalados. Lo central, tal y como le he expresado en los apartados hasta ahora escritos, es mostrar qué relaciones de interdependencia han posibilitado su formación como guías espirituales o conocedores de las plantas medicinales y cómo los creyentes configuran y reconfiguran permanentemente su autoidentificación a partir de cada una de sus experiencias. Los apuntes teóricos seleccionados en este capítulo me permitirán mostrar la multiplicidad de habilidades que poseen los agentes y, al mismo tiempo, mostrar las distintas figuraciones que se han ido desarrollando en un contexto fronterizo.

⁶ La etnoterritorialidad está respondiendo a una “construcción nativa de la etnoterritorialidad en la que reúne un tiempo, espacio y sociedad, *historia de un pueblo en el lugar*, que resulta el soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron” (Barabas, 2006:52).

1.3 La imposibilidad analítica de la religiosidad a la carta y transinstitucional

Ahora bien, en mi interés por construir un marco teórico metodológico para reflexionar la multiplicidad de elementos en los que se constituye la práctica de los creyentes de Frontera Comalapa, opté por acercarme a los estudios de De la Torre (2012) donde aborda a los nuevos movimientos religiosos, a los que refiere como aquellos movimientos que no participan únicamente de espacios religiosos burocráticos, sino también en la búsqueda esotérica y en otros espacios como la ciencia y la religión (De la Torre, 2021:26).

Frente a esas inquietudes, De la Torre aborda y coloca a las prácticas como religiosidades nómadas debido a su “condición transitoria, móvil y dinámica, la cual no excluye la búsqueda de raíces y recolocación de su propia búsqueda [...] Los nómadas son a la vez consumidores y generan su menú religioso a la carta” (De la Torre, 2012:16). Por otro lado, para analizar el cambio religioso, la autora sugiere las ideas de “continuidad” en el cambio y los cambios en la continuidad, que se traducen en “acceder al reacomodo semiótico en el que la religiosidad construye significantes tradicionales con significados innovadores”. De igual manera, a través de dichas observaciones señala la “doble tendencia de la desregulación del campo religioso: a la desinstitucionalización de las prácticas religiosas y a la subjetivación de las creencias de los católicos” (De la Torre, 2012:20).

Es así como la autora recurre a resaltar una serie de dicotomías presentes en las reflexiones tanto de Durkheim: lo sagrado y profano, como de Weber sobre lo religioso en el mundo moderno. De la Torre encuentra una respuesta para sortear lecturas sociológicas clásicas, nombrándolas como pasajes intermedios desde los cuales intenta comprender en qué medida “lo ‘profano’ puede convertirse, de por sí, en ‘sagrado’” (Eliade citado en De la Torre, 2012:33). Lo intermedio también busca indagar en qué medida lo secular puede

convertirse en sagrado, un proceso que denomina como “‘posmodernidad religiosa’, [que] se realiza mediante el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación” (De la Torre, 2012:35). De la Torre coloca en ese lugar intermedio a la “religiosidad popular” presente en América Latina, pensada como “fermento de la cultura en América [...] La religiosidad popular ha permitido la integración de nuevos elementos culturales a los ya existentes, la resistencia ante la cultura oficial y dominante, la preservación de sistemas simbólicos tradicionales y la renovación constante de la cultura” (De la Torre, 2012:46).

De esta forma, la autora aborda el cambio religioso “en correspondencia con el estudio tradicional, es decir, abordando los cambios mediante la *transversalidad* que pone en intersección e interacción lo local y lo global, la tradición y lo modernizante” (De la Torre, 2012:47). Su propuesta es abordar los cambios “en los procesos de la lucha por la permanencia y la resistencia; es decir, en los espacios-umbrales donde ambas lógicas interactúan para renovar la continuidad” (De la Torre, 2012:47).

Dicha lógica dicotómica, que divide la experiencia religiosa cotidiana frente a la institución o la religiosidad emergente con las tradiciones, termina siendo evidente en el texto de Juárez et al. (2022) donde se usa el concepto de religiosidad bisagra para conocer las religiosidades cotidianas del México contemporáneo. Además, la propuesta es un intento de superar el “sesgo individualista de *lived religion* e incluir una perspectiva relacional que permita enfocar el análisis en la manera cómo se negocian las expectativas individuales con el sistema de normas y valores institucionales” (Juárez et al. 2022:120). De igual manera, las autoras señalan que comprenden la religiosidad “desde la experiencia, [pues] es menos normativa y dogmática que las posturas institucionales” (Juárez et al. 2022:121).

La reflexión arroja apuntes importantes que me ayudaron a pensar cómo abordar las expresiones religiosas, sobre todo, cuando las “trayectorias religiosas están modeladas por una multiplicidad de identificaciones y pertenencias” (Juárez et al.2022:133). No obstante, cuando las autoras avanzan en sus conclusiones, inmediatamente, complementan dicha idea asegurando que los creyentes, en general, “no responden a una coherencia absoluta en coincidencia con los marcos institucionales a los que pertenecen” (Juárez et al.2022:133). El problema es justamente ese “absoluto” que no alcanza a observarse ni siquiera en las instituciones. Así, la cita anterior pone como ejemplo explicativo la forma institucional, pues el enunciado sugiere que las identificaciones están construidas en contraposición de la lógica institucional. Por lo tanto, no terminan de aclarar qué es lo absoluto en los marcos institucionales, ¿acaso no falta preguntarse si histórica y sociológicamente se sostiene la idea de que los marcos institucionales mantienen una esencia absoluta? La trampa considero que se encuentra en la creencia del supuesto monopolio religioso.

Por otro lado, estos vericuetos sobre cómo ver la transformación religiosa contemporánea, centrada en un lado u otro (gran movilidad y consumo de experiencias religiosas versus la tradición como lugar de relocalización de lo global en lo local; o lo institucional versus el individuo), se debe a la visión modernocéntrica que pesa en las ciencias sociales. Esto se traduce en abordar a la religión “a lo largo de dos dimensiones: la *institucional* (‘iglesia’, ‘secta’, ‘culto’) y la *individualidad* (‘creyente’, ‘miembro’, ‘buscador’) [...] Al focalizar analíticamente en un polo [o] en el otro, este dualismo pierde de vista el vital rol social y de la interacción de la comunicación” (Besecke citado en Frigerio, 2020:27).

La visión modernocéntrica del lado individual, en los estudios de las transformaciones religiosas orientados a los nuevos movimientos religiosos en México (De la Torre, 2012), se aplica, principalmente, a los grupos como el New Age. Carozzi (1999) señala que el movimiento de la nueva era se manifestó en la “década de los setenta, pero con antecedente en los últimos años de la década previa, en un macro movimiento sociocultural, que puede ser advertido entre las clases medias urbanas de occidente” (Carozzi, 1999:19). Como parte de este movimiento se encuentra la expresión centrada en la búsqueda de la “autonomía, el antiautoritarismo y el concomitante rechazo a las jerarquías de autoridad y las normas institucionales” (Carozzi, 1999:19). Carozzi muestra cómo dichos aspectos alternativos,

que tiene su origen en el *movimiento del potencial humano* surgió en el oeste de los Estados Unidos en la década de los setenta, y que a partir de los años setenta constituye un segmento importante de la red internacional de la *nueva era* (New age), y comparte el mismo sesgo antiautoritario y autonómico como ingrediente central de su marco interpretativo [...] En este sentido, el complejo alternativo informado por las ideas de la nueva era, puede ser considerado como el producto de la aplicación de esta dirección de cambio antiautoritaria/antinómica al campo terapéutico alternativo, psicoterapéutico, esotérico y religioso (Carozzi, 1999:20).

De este modo, Carozzi hace visible las bases que relacionan el marco interpretativo de la nueva era con el movimiento del potencial humano, en el cual se inició la “primera ‘mezcla’ de religiones orientales, psicológicas, y medicinas alternativas” (Carozzi, 1999:22). Como parte del repertorio se incluyeron la psicología humanista de Maslow, las prácticas de la terapia gestáltica “con su énfasis inmediato del aquí y ahora” (Carozzi, 1999:22). En el movimiento de la nueva era se incorporaron, además, “algunas ideas de cuño teosófico: la [de] que el ser humano posee una chispa divina en su interior, la que [dice] que todas las tradiciones míticas y religiosas conducen a una misma verdad” (Carozzi, 1999:24).

En México, dichos buscadores encontraron varios vectores para desarrollar este tipo de prácticas, especialmente, en:

su pasado como sede de una civilización más incomprendida por Occidente que ha despertado la curiosidad de maestros esotéricos para develar sabidurías ancestrales: la exotización de su chamanismo dado a conocer mundialmente a través de las enseñanzas de Carlos Castañeda por la senda del peyote y la fama de los hongos mágicos de María Sabina, y su riqueza mística presente aún en el sincretismo religioso de los pueblos indígenas de México (De la Torre y Gutiérrez, 2019:57).

Con todo, ¿cuál es el problema en el abordaje de estos movimientos? El inconveniente reside en aceptar ciertos “esencialismos”. Por un lado, consideran que hay una individualidad en cuanto al consumo de elementos sagrados y, por el otro lado, una constante resistencia a las prácticas tradicionales adjudicadas a la población indígena, construyendo así la noción de que existe una “imagen de un monopolio católico como sinónimo de la cultura latinoamericana [la cual] conlleva los riesgos de invisibilizar la diversidad religiosa contemporánea y de suponerle un pasado de homogeneidad católica, y así naturalizar como novedosa una sensibilidad religiosa compleja que permea la vida cotidiana desde hace décadas” (Semán y Viotti, 2015:82-83).

En suma, lo aquí expuesto no solamente me ayudó a identificar los baches en los cuales podría caer si asumiera la noción de religiosidad o religión popular, el de cosmovisión o religiosidades a la carta, y la religiosidad vivida (sobre todo, los que contraponen tales manifestaciones con espacios eclesiales). Y por lo tanto que la experiencia religiosa de los creyentes supera la dicotomía individuo/institución, ya que la parroquia del Santo Niño de Atocha de Frontera Comalapa es un lugar central para comprender la apropiación de seres sagrados del catolicismo (Virgen María), como también de la espiritualidad maya desarrollada desde la teología india (Dios papá y Dios mamá), y en el caso de otros por su relación con guías espirituales en Guatemala.

Por otro lado, los estudios me hacen cuidar de no reproducir la idea de que existe un monopolio religioso o un poder religioso absoluto frente al cual se está dando un proceso de

“desinstitucionalización”. En suma, el problema de los abordajes de los nuevos movimientos religiosos “desregularizados” como lo nombra De la Torre, para el caso de la New era, sucede justamente porque no problematizan qué están comprendiendo por monopolio o institución, sólo se percibe una equiparación entre éstos y la norma absoluta. El inconveniente es enunciarlo y no problematizarlo o matizarlo.

Es decir, el concepto de monopolio, según algunos estudios, “posee potencialidad heurística si hace referencia a las prácticas persecutorias, por parte del poder político, hacia religiones definidas heréticas o ‘paganas’” (Algranti y Setton, 2021:152), pero “pierde fuerza si, con él, se pretende dar cuenta de algún tipo de conciencia colectiva, de internalización uniforme de un sistema religioso” (Algranti y Setton, 2021:152). En lo que respecta a la constitución institucional de lo religioso, esta refiere “generalmente, a los vínculos entre religión y poder estatal, así como la estructuración de un campo conformado en torno a la burocracia de las funciones sacerdotales y la producción de un estrato de especialistas” (Algranti y Setton, 2021:152). Por lo tanto, para que funcione su opuesto, la desinstitucionalización, “debería comprender la inversión de las tendencias en estos registros [pero sólo abarca] el argumento relativo a la disminución del costo de la disidencia” (Algranti y Setton, 2021:153).

Lo mismo sucede con la idea de desregulación o desinstitucionalización porque establece que la “pérdida de autoridad de los funcionarios religiosos sobre los individuos tiene sentido [únicamente] en la medida que sea posible establecer un momento de la historia en la que esta autoridad haya gozado de legitimidad, es decir, haya sido internalizada” (Algranti y Setton, 2021:153) en contraste con otro momento en que se haya perdido. Así, es importante conocer cómo han transcurrido las experiencias religiosas en el proceso de su

historicidad y no, únicamente, “a partir de las últimas décadas del siglo XX” (Algranti y Setton, 2021:153). En este mismo orden de ideas, Rodríguez (2022) argumenta que puede desmontarse la idea del monopolio católico en el proceso de cristianización al revalorizar la participación activa de la población en el proceso de constitución histórica del cristianismo local.

1.4 Pensar en clave configuracionista

En este apartado me interesa seguir afianzado sobre el marco reflexivo apropiado para abordar mis datos etnográficos sin caer en las limitantes que mencioné más arriba, generadas por las perspectivas que abogan por delimitar fenómenos de religiosidad clasificada como religiosidad popular, religiosidad vivida, religiosidad a la carta y desinstitucionalizada. Para mi caso de estudio, antes de contraponer a los creyentes de Frontera Comalapa con ciertos representantes que integran las instancias eclesiales (monjas, párrocos o representantes de otras áreas que cumplen funciones en la parroquia), considero que sus prácticas religiosas manifiestan la permanente constitución de espacios heterogeneizados donde “compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios” (Semán y Viotti, 2015); es decir, habitan un campo religioso regional que se ha ido, en parte, configurando a lo largo de la pastoral desarrollada en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, pero no sólo por la perspectiva pastoral diocesana. Me refiero al periodo de Samuel Ruiz y los años siguientes donde se dio apertura a la integración cultural de la población indígena (Iglesia autóctona y la pastoral de teología india), que de alguna manera ha posibilitado la exploración de prácticas que operan con intereses individuales, pero donde también “las religiones son un elemento coparticipante” (Semán y Viotti, 2015:94) en la medida que los creyentes se han ido relacionando con otros

grupos de personas, esto a partir de los encuentros diocesanos de teología india, de los eventos realizados en cada zona o parroquia.

Pensar en la heterogenización de los espacios eclesiales, tal y como lo deja ver los señalamientos de Semán y Viotti (2015) y De la Torre (2012) y Juárez et al. (2022) es un punto importante que recupero de los estudios de la religiosidad vivida. Pero como bien lo señalan Semán y Viotti (2015), no se puede obviar que las religiones son un elemento coparticipante con sus instancias y esquemas. En este sentido, la parroquia Santo Niño de Atocha es uno de los espacios centrales para comprender la constitución de la experiencia religiosa de los agentes de Frontera Comalapa.

Antes de asumir que en la parroquia existen dos grupos contrapuestos con relaciones constantes en cualquier situación de interacción: especialistas y laicos, se propone que la parroquia Santo Niño de Atocha es solo un nodo de una más amplia y cambiante configuración o figuración Elias (2016) y Grimson (2015) y, por lo tanto, no es el único espacio donde se han ido constituyendo los creyentes. Es decir, en la parroquia se produce una división de roles y se establecen relaciones de interdependencia, pero al mismo tiempo se negocian las diferencias objetivas que surgen de la organización. Con los proyectos religiosos (que se desarrollan en cada periodo de la historia parroquial reciente) se construyen ciertos modelos de interrelación entre los participantes (Elias, 2011). No obstante, tales procesos configuracionales son más bien horizontes de posibilidad, en la medida que expresan “representaciones sociales, prácticas e instituciones posibles (aunque no sean mayoritarias)” (Grimson, 2015:172). La parroquia como un lugar de socialización es, además el espacio, donde los creyentes configuran su subjetividad, pero no sólo en la parroquia y siguiendo los procesos configuracionales desplegados por las pastorales, sino de manera

abierta y con componentes diversos provenientes de muchos lugares y discursos. Esto incluye, por supuesto, ideas moralizantes de corte dogmático como la separación entre lo sagrado y profano, pero en todo caso no suponen clausurar al sujeto en esquemas rígidos.

Con esta idea de las configuraciones de Elias (2011 y 2016) y Grimson (2015), recupero otros apuntes para ir precisando en el marco que dará sustento a mis datos empíricos. Sobre todo, para reflexionar por qué los creyentes abordados manifiestan dominios sobre objetos sagrados y marcos de conocimientos diversos, que ponen en práctica en los procesos configuracionales de los que participan; concreciones venidas de relaciones de interdependencia generadas en el ámbito parroquial y, al mismo tiempo, más allá de tales dinámicas debido a que mantienen interacciones con guías espirituales de Guatemala y con otras personas fuera de la parroquia. En términos empíricos eso ha sido posible debido a que Frontera Comalapa se encuentra cercano a la línea fronteriza entre Chiapas y Guatemala. Por lo tanto, los pobladores han experimentado los proyectos de fronterización nacionales marcados por aspectos culturales e identitarios particulares que “designa los procesos históricos a través de los cuales los diversos elementos de la frontera son construidos por los poderes centrales y por las poblaciones locales” (Grimson, 2003:45), por tal razón, la ubicación geográfica de alguna manera ha permitido a sus adeptos realizar diversos intercambios con guías espirituales de Guatemala. Esto no supone considerar que parroquias como la de Chicomuselo o Comitán no la tengan, sino más bien me refiero a que tal cercanía ha posibilitado en algunos adeptos construir mayores alianzas y realizar intercambios constantes con guías espirituales de Guatemala.

Tomando en cuenta los datos empíricos y siguiendo los apuntes configuracionistas, la centralidad base está en los principios de la relacionalidad interdependiente, distintos

modelos de relación o figuración tal y como lo planteó Elias (2011 y 2016) y Grimson (2015). Siguiendo dicha ruta, considero central retomar los apuntes metodológicos de Brachet-Márquez y Uribe (2016) y Rodríguez (2022), sobre todo, para mostrar que las relaciones de interdependencia de los creyentes no suceden, únicamente, en el plano eclesial, sino que implica otra serie de encuentros que posibilitan comprender el porqué de las prácticas y dominios de los agentes de Frontera Comalapa.

Con ese objetivo, me apoyo de tales autores cuyas propuestas metodológicas cuestionan perspectivas dicotómicas (individualidad vs colectividades) y, además, pueden considerarse como una renovada propuesta del enfoque configuracionista de Elias (2016) y Grimson (2015) debido a que trascienden la idea de que las configuraciones no suceden, únicamente, en “campos” sin más allá de ellas y, de acuerdo a mis datos, la institución parroquial o instancias estatales son sólo algunos de los lugares para comprender la religiosidad de los creyentes. Por ello, antes de que el lector considere que estoy partiendo de configuraciones como sinónimo de instituciones plenamente delimitadas, contrario a ello, los abordo como modelos marcados por distintas relaciones de interdependencia abiertas y posibles de ser trascendidas. De igual manera, lo central en mi argumento es que las configuraciones religiosas emergentes y ancladas son el resultado de “las relaciones sociales [como] primarias y secundarias [que] los seres [de] estas relaciones interconectan. En tal sentido, los individuos, los grupos y hasta las instituciones forman y transforman las relaciones sociales, y son formados y transformados por ellas” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:11).

Por lo tanto, la relacionalidad no “es simplemente algo que tenga que ver con ‘relaciones’ (lo cual incluiría prácticamente a todo el mundo [...]) sino la idea de que *la*

dinámica social se finca en las interdependencias entre entidades maleables, en oposición a asociaciones empíricas fijas entre objetos estáticos” (Brachet-Márquez y Uribe, 2012:11, subrayado en el original). Como apunto más adelante, estos elementos los complemento, metodológicamente, con puntualizaciones de Bertaux (2005), Grimson (2003), De Lachica (2021) y Leclerc-Olive (2009) para diseñar el acercamiento a las prácticas concretas de los creyentes.

Ahora bien, para fijar aún más mi punto de interés, me acerco a los presupuestos configuracioncitas de Rodríguez, él propone una construcción teórica-metodológica para los estudios religiosos que permite romper con las sustancialidades, relacionando “registros culturales, sociales, temporales e institucionales distintos” (Rodríguez, 2022:22). Es por ello que apoyado de la historia y la etnografía desarrolla una *etnografía histórica de las configuraciones religiosas* donde señala: “que antes de comenzar el análisis con entidades colectivas o individuales naturalizadas sobre lo religioso” (Rodríguez, 2022:31), propone partir por aquello que denomina configuraciones religiosas: “*procesos históricamente situados en los que se articulan diversos sujetos, instituciones, prácticas, significados, objetos, espacios y temporalidades que se expresan, más que en esencia o fijaciones autónomas, en concreciones temporalmente estables de carácter contingente, relacional y procesual*” (Rodríguez, 2022:31, subrayado en el original).

Rodríguez también advierte que en el proceso de análisis de una configuración no se requiere instituir límites o aspectos permanentes “a las partes que componen una configuración religiosa, [pero] también es necesario buscar los procesos de anclaje o la sedimentación histórica que tales elementos alcanzan en la realidad, a partir de situaciones concretas de interacción en un trayecto dado. De este modo, más que proponer una

relacionalidad caprichosa, la idea de configuración religiosa aspira a registrar *formaciones históricas de religiosidades posibles*” (Rodríguez, 2022:32, subrayado en original). Metodológicamente hablando, el autor señala que “la noción de configuración es una herramienta, especialmente, etnográfica, centrada no en predeterminaciones culturales o religiosas de la cual se desprenden prácticas, sino en detallar relaciones acontecidas en situaciones de interacción concatenadas, que tienen como supuesto básico la relacionalidad y la contingencia de los recursos usados” (Rodríguez, 2022:32).

La propuesta de Rodríguez es una concepción viable para abordar mis datos en la medida que me permite analizarlos desde el plano de las racionalidades sociales y desde ahí mostrar la diversidad en la que se encuentran constituidas las experiencias religiosas de los agentes fronterizos. Es decir, permite aprehender una multiplicidad de configuraciones religiosas, que se caracterizan a partir de los participantes, el lugar, los objetos que se usan y el momento en que se desarrolla el encuentro. La particularidad de la propuesta de Rodríguez (2022) es que reflexiona en torno al fenómeno religioso. A diferencia de él, y sin referencia a lo religioso, Brachet-Márquez y Uribe (2016) coordinan un libro que utiliza conceptos como “*partido, Estado, o actores subalternos* de uso común en el lenguaje cotidiano y en estudios de corte más esencialista, pero situados en procesos en el tiempo, e interpretadas sus acciones e interacciones en un marco relacional” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:10).

Parte importante de los comentarios de Brachet-Márquez y Uribe (2016) es la idea de trans-acción que sólo puede comprenderse dentro de la perspectiva relacional. La trans-acción es un eje central que permite entender el por qué suceden ciertas relaciones de interdependencia o modelos configuracionistas como los que propone Rodríguez (2022). Son posibles, justamente, por la presencia no de componentes estables, “sino [de] relaciones

dinámicas que se desenvuelven en el tiempo, de manera que ‘los términos mismos de las unidades involucradas en una trans-acción derivan sus significados, significancias e identidades del papel funcional (cambiante) que desempeñan en esa trans-acción’” (Emirbayer citado en Brachet-Márquez y Uribe, 2016:12). Es así como podemos vislumbrar las configuraciones religiosas en su forma contingente (Rodríguez, 2022). Por ejemplo, si pensamos en la imagen de Jesús en el plano de las relaciones que entablan los agentes de Frontera Comalapa, su significado inestable y temporal sólo podrá comprenderse en el contexto y momento en que se produce el intercambio, es decir, entre quienes y en qué momento se hace alusión a tal imagen: Jesús como mesías, energía, sacramento de comunión, revolucionario y migrante, en combinaciones múltiples e inconsistentes.

Por otro lado, y en consonancia a mis preocupaciones sobre dar cuenta de las transformaciones religiosas, Brachet-Márquez y Uribe (2016) me ofrecen otro elemento importante cuando se preguntan sobre cuáles son los principios “dinámicos que se generan hacia adentro y hacia fuera de los grupos, organizaciones o instituciones que constituyen los procesos relacionales” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:21). Las autoras colocan la agencia y los mecanismos. De éstos recupero los argumentos de la primera opción. Al acentuar sobre la agencia, las autoras permiten vislumbrar desde dónde o cómo se produce el cambio social. Por ello, ponen como algo central “considerar a los actores, con sus preocupaciones, aspiraciones relacionales (redes, sistemas, organizaciones, campos) cada uno dotado de distintos recursos y limitantes, y sujeto a reglas de desigualdad que habilitan y a la vez limitan las relaciones sociales que en cada momento se desenvuelven” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:21). Tal enunciación me permitirá problematizar cómo se produce las constituciones en cuanto a la experiencia de los agentes y las transformaciones que han ido experimentado.

Para ello, colocó como principal gestor de los procesos sociales a los agentes y sus intereses. Este punto teórico lo complementaré en el siguiente apartado con las reflexiones sobre el relato de vida de Bertaux (2005).

1.4.1 El relato de vida como ruta para comprender las configuraciones religiosas

El relato de vida, como instrumento metodológico lo retomo no porque sea inmediatamente configuracionista, sino que a través de sus presupuestos podré mostrar y al mismo tiempo analizar la experiencia religiosa contextualizada de los creyentes. De igual manera, hacer evidente los distintos tipos de modelos relacionales donde han ido adquiriendo sus intereses, recursos y conocimientos, a tal grado de que hoy han ido generando sus propios modelos configuracioncitas.

El relato de vida es un puente para mostrar desde la experiencia particular de cada creyente, cómo se ha ido constituyendo su configuración religiosa. A diferencia de la religiosidad a la carta (De la Torre, 2012) que busca evidenciar las experiencias religiosas marcando un cierto elogio de lo inclasificable espiritual, desde tal perspectiva presuponen que existe un deseo de liberarse de las “ataduras institucionales” (Algranti y Setton, 2021:131), mi interés no es reproducir dicha postura, sino mostrar desde cada relato la forma en cómo cada agente se ha ido vinculando a relaciones de interdependencia o a ciertas configuraciones (Elias, 2016), desde las cuales han podido adquirir los elementos necesarios para reinterpretar y significar sus creencias, y también constituyendo sus propias configuraciones religiosas.

El relato de vida o enfoque biográfico de Bertaux (2005), se convirtió entonces en una herramienta que permitió acercarme a la experiencia religiosa de los agentes de Frontera Comalapa, justamente porque este enfoque es un instrumento para la adquisición de

“conocimientos prácticos, con la condición de orientarlo hacia la descripción de experiencias vividas en primera persona y de contextos en los que esas experiencias se han desarrollado” (Bertaux, 2005:21). El relato de vida emerge “desde el momento en que un sujeto cuenta a otra persona, investigador o no, un episodio cualquiera de su experiencia y vida. El verbo <<contar>> (narrar) es aquí esencial: significa que la producción discursiva del sujeto ha adoptado una forma *narrativa*” (Bertaux, 2005:36). Los relatos de vida son una noción que permite comprender “la forma de *relatos de prácticas en situación*, en los que prevalece la idea de que a través de los usos se pueden comenzar a comprender los *contextos sociales* en cuyo seno han nacido y a los que contribuyen a reproducir o transformar” (Bertaux, 2005:11 subrayado en original).

En mi caso, he recurrido a los relatos de vida de los creyentes religiosos porque a través de cada experiencia he podido clarificar los distintos marcos culturales que han configurado a los creyentes y hacer evidente sus intereses, aspiraciones y motivaciones. Dicha conexión tiene que verse en función del desarrollo histórico social y biográfico. Por otro lado, el relato de vida me permitió tener en cuenta no pasar por desapercibido el lugar que ocupa cada agente en las tramas sociales de las que participa, lo que implica no desechar los roles o cargos que desempeña, debido a que:

Esas posiciones se caracterizan por estatutos formales e informales, por roles, intereses, recursos para la acción, relaciones intersubjetivas de alianza y de oposición [...] Así pues, es fácil suponer que los agentes/actores contribuirán no sólo con experiencias diferentes de las relaciones sociales según su posición estructural (y su itinerario pasado), sino con puntos de vista diferentes [...] sobre las mismas realidades sociales (Bertaux, 2005:27).

Atender el tipo de posición que el sujeto adquiere a partir de las tramas sociales o interacciones me ha permitido aprehender su “capital de experiencia biográfica” (Bertaux, 2005:28), el cual habla de las tramas sociales que han estado interviniendo en su configuración religiosa.

En suma, el relato de vida agrega un elemento dinámico a la configuración religiosa, porque no solamente se inicia por escuchar la narrativa particular de cada creyente, sino que, a través de ella, hace posible identificar con relación a qué grupos de personas se ha ido desarrollando la biografía personal y ha producido interrelaciones. También he podido reconocer que las configuraciones religiosas se generan no solamente a través de relaciones propiciadas por los mismos agentes, sino a través de otros eventos generados en otros momentos, que anteceden a la experiencia de los creyentes. Con tales sucesos me refiero al refugio guatemalteco que se vivió en los municipios fronterizos de Chiapas en 1981, y también al proceso eclesial diocesano de San Cristóbal de Las Casa Chiapas, donde se desarrolló la idea de Iglesia autóctona y la pastoral de teología india. Tales referentes pueden colocarse como dos acontecimientos que son significativos en los relatos de vida, sucesos que han posibilitado en los creyentes “la modificación en la acción social” (Lachica, 2021:67). Por ejemplo, los proyectos diocesanos de Iglesia autóctona y teología india, han tenido efectos particulares en cada parroquia perteneciente a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Es así, como desde las configuraciones religiosas, vistas desde cada relato de vida se podrá observar cómo en la experiencia de algunas creyentes se han ido concatenando sucesos políticos acontecidos en otros contextos, por ejemplo, la masacre interna en Guatemala: un evento que fue resultado de las relaciones desiguales de carácter cultural, política y económica (Monroy, 2016; Gálvez, 2008), lo cual detonó el movimiento armado como una vía para cambiar tales condiciones. Posteriormente, se hizo evidente la reivindicación de lo maya expresado en lo político, étnico, cultural y religioso. Estos eventos previos y durante la vivencia de los creyentes posibilitan comprender la particularidad de las tramas relacionales.

De igual manera, a través de la biografía de cada creyente, se identifican momentos de cambio en el sujeto, manifestados a través de crisis personales, problemas relacionados con la familia o entorno social, los planes y proyectos individuales, las oportunidades que se presentan, los cuales son ejes que permiten comprender la particularidad en la que se configuran las experiencias religiosas.

Ahora bien, consideré necesario usar el relato de vida para abrir los apuntes de configuración religiosa (Rodríguez, 2022) y marcar una ruta clara para pensar en los procesos de relaciones de interdependencia de los que participa cada creyente. Las cuales pueden ser propiciadas o gestionadas por los creyentes u otras veces por otros agentes; sin embargo, son los intereses y deseos de los creyentes los que permiten participar de tal trans-acción en momentos concretos.

En suma, mi posicionamiento sobre cómo pensar en clave configuracionista es resultado de las reflexiones de los autores ya expuestos en los primeros párrafos del capítulo y del último apartado (Grimson, 2015; Elias 2011 y 2016; Rodríguez 2022; Brachet-Márquez y Uribe, 2016, entre otros más), a través de tales presupuestos, únicamente, retomo algunas hebras que me permiten hablar de las *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*, las cuales desarrollo en el capítulo cuatro y cinco.

Las configuraciones religiosas emergentes y ancladas son observables en su fijación temporal momentánea y, al mismo tiempo, son el resultado de diversas relaciones de interdependencia en cuyo seno se encuentra las vivencias de los creyentes y sus intereses; distintos marcos de referencia culturales, provenientes algunas veces de espacios eclesiales y estatales (éstas pensadas como lo modelos configuracioncitas de tipo eliasiano (2016) y grimsonian (2015)); de relaciones con guías espirituales, antropólogos, médicos

tradicionales y curanderos, solo por señalar algunos ejemplos. Es a través de tales articulaciones sociales que los creyentes han realizado trans-acciones concretas donde han obtenido conocimiento y valoración sobre el uso de objetos (calendario maya, cruz maya, collares, vestimentas) de lugares sagrados (montañas, cuevas, ríos), de plantas medicinales y de seres sagrados, que conforman sus expresiones religiosas. Otros más se han preocupado por reivindicar una identidad mam expresada en la apreciación de la lengua mam, las artesanías y los lugares con marcas culturales.

Por lo tanto, las configuraciones religiosas emergentes y ancladas responden a una diversidad de relaciones de interdependencias tal y como lo muestro en el capítulo tres donde comparto cada relato de vida. Y es en el capítulo cuatro y cinco que comparto cada configuración religiosa emergente y anclada, las cuales pueden ser apreciadas y comprendidas en momentos específicos en que se fijan y, más que pensarlas plenamente delineadas, son más bien configuraciones situacionales y de diverso orden, justo, por que operan bajo el objetivo momentáneo de cada actividad. Las configuraciones religiosas emergentes y ancladas son posibles por la articulación de personas, lugares, objetos, seres sagrados, las cuales emiten significados inestables y momentáneos.

De igual manera, las configuraciones religiosas emergentes y ancladas, distintas en sus expresiones, involucran expresiones culturales, políticas y étnicas, éstas aparecen algunas veces enlazadas entre sí y otras veces mantienen su propia relevancia. Tal particularidad se debe a los intereses sociales que tienen los creyentes. Por lo tanto, aunque los agentes fronterizos participen de las mismas instancias eclesiales (Parroquia Santo Niño de Atocha), contexto social y geográfico (Frontera Comalapa), o de las mismas relaciones de

interdependencia regionales (guías espirituales de Guatemala), la apropiación o significación presenta contenidos diferenciados.

Finalmente, hablar de configuraciones evitará claudicar la experiencia y práctica de los creyentes en una sola etiqueta, ya sea “nómada”, “anti institucionalistas”, “populares” o “profanos”. En todo caso, poder adjudicar algunas de las anteriores fórmulas explicativas es porque está respondiendo a diversos modelos de relaciones de interdependencia y al mismo tiempo irrumpen en tales clasificaciones porque las expresiones religiosas, al ser desplegadas, muestran la diversidad de marcos culturales, políticos y étnicos en que se fundamentan.

II. ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS Y RELIGIOSOS EN CHIAPAS Y GUATEMALA

El propósito de este capítulo está orientado en seguir uno de los presupuestos de las configuraciones religiosas, visibles en Grimson (2015), Elias (2016) y Rodríguez (2022), que corresponde en atender la historicidad de las configuraciones y, más que pensarlas en el plano de la linealidad, lo que aquí me interesa es centrarme en dos sucesos (proyecto de Iglesia autóctona y teología india y el proceso de reivindicación maya con énfasis en la espiritualidad de los guías espirituales), que corresponde a otras temporalidades pero, que al atender la narrativa de los creyentes, se puede ver cómo ciertos elementos se han concatenado a la experiencia religiosa de los creyentes.

Para ello me centro en dos contextos: para el caso chiapaneco me interesa desarrollar parte de la historicidad de las configuraciones religiosas de lo que se nombró como el proyecto de Iglesia autóctona y teología india (desarrollada durante el obispado de Samuel Ruiz (1960-2000), suceso que, aunque no corresponde a la temporalidad vivencial de la experiencia religiosa de los creyentes, son parte fundamental en su narrativa tal y como se verá en el siguiente capítulo; para el contexto guatemalteco, me centro más en aspectos políticos, culturales (reivindicación maya) y religiosos (en la dimensión religiosa no me enfoco en ninguna parroquia en particular, únicamente, recupero textos que permitan comprender la práctica de los guías espirituales de Guatemala).

Ambos fenómenos tienen espacios, tiempos, motivos y actores particulares que se harán mención de forma separada para reconocer su singularidad histórica. No obstante, lo que más me interesa de ambos procesos es la forma en que ahora puede observarse la

trascendencia sociopolítica de algún elemento y de su desarrollo en contextos más allá de su espacio original como Frontera Comalapa, especialmente, a partir de las relaciones de interdependencia que se han generado entre pobladores de ambos lados de la frontera, para el caso de Guatemala y, para el lado chiapaneco, las dinámicas e intercambios que los creyentes mantienen con personas de otras zonas pastorales de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Así, la Iglesia autóctona y la teología inda se han convertido en base central para entender lo que constituye la vida religiosa de diversos creyentes católicos de Frontera Comalapa. Por otro lado, resalto algunos elementos políticos, económicos y religiosos que permiten comprender los cambios que se han dado en las expresiones de la espiritualidad maya en Guatemala y, así, comprender su trascendencia a otros contextos como ha sido el caso de Frontera Comalapa. Con todo, el capítulo no reconstruye la totalidad de ambos acontecimientos, más bien señala aquellos puntos de interés analíticos que los mismos creyentes reconocen como importantes para narrar su relato de vida y, al mismo tiempo, configurar su experiencia religiosa.

En este sentido, antes de priorizar alguna dimensión de lo político o lo cultural, me interesa mostrar el modo en que se articulan con las trayectorias religiosas de mis interlocutores. Por lo tanto, no pretendo realizar una cronología histórica, sino mostrar, por ejemplo, cómo ciertas relaciones políticas entre los gobiernos y la población dieron paso a una serie de transformaciones de tipo cultural que ahora hacen parte del horizonte de significados de los creyentes de Comalapa.

El primer apartado se ocupa del caso chiapaneco. Aquí me intereso por mostrar cómo ciertas dinámicas de desigualdad entre los gobernadores estatales y presidentes de la

república con la población chiapaneca posibilitaron la participación de la Iglesia católica en el espacio público con proyectos específicos acordes a las condiciones sociales. De igual manera, busco evidenciar las transformaciones que se dieron en los proyectos pastorales, a partir de la incidencia y demanda de los pobladores; como de hechos eclesiales en los que se encuentran el Concilio Vaticano II; las dos Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín en 1968 y de Puebla en 1979; el encuentro de Xicotepec de Juárez en 1970; el simposio Fricción Interétnica en América del Sur y sus posteriores documentos conocidos como declaraciones de Barbados; y el primer encuentro del taller latinoamericano en México de 1990. Desde esos sucesos se podrán conocer los objetivos con el que se desarrolló la propuesta de Iglesia autóctona y la pastoral de teología india que se consolidaron durante el obispado de Ruiz. Un proyecto donde lo cultural y la identidad étnica cobraron relevancia.

En esa misma lógica, en el segundo apartado, muestro lo acontecido en Guatemala, sobre todo, centrándome en acontecimientos políticos y culturales y, así, vislumbrar parte del proceso de reivindicación identitaria maya relacionado a la dimensión religiosa. Para tener mayor conocimiento de la diversidad religiosa en Guatemala, resalto el análisis de quienes han abordado el fenómeno religioso después de los acuerdos de paz de 1996 en Guatemala. En especial, retomo el proceso sobre la apropiación y expresión de lo maya en su dimensión religiosa, un aspecto que responde al proceso de mayanización que se dio en Guatemala, el cual debe ser entendido en su sentido amplio: “ se puede referir a cualquier transformación que se pueda dar a nivel de identidad, ideología y/o discurso como consecuencia de su relación con algún elemento del discurso multicultural que está cada vez más presente en la vida guatemalteca” (Bastos y Cumes citado en Batos y Cumes, 2007:21). Con eso conocimiento de que lo maya se ha expresado en diversas esferas sociales guatemaltecas, fue

central mostrar de manera sucinta en qué condiciones las poblaciones indígenas o lo que se ha denominado como el movimiento maya como “actor más importante en el proceso de introducción y difusión de la ideología multicultural, y de hecho, el reclamo de ser considerados ‘mayas’ es el elemento que más, claramente, define la propuesta desde lo identitario” (Bastos y Cumes, 2007:21).

En el tercer y último apartado me centro en los autores que hablan de lo maya en su dimensión religiosa: Ponciano (2007); Garrad-Burnett (2005); Morales Sic (2004) entre otros más y, así tener un panorama diverso en cuanto a los distintos procesos de reivindicación de la religiosidad maya. Solo a través de dicho recorrido, podré señalar, en el capítulo tres, con qué grupos de guías espirituales de Guatemala, los creyentes de frontera Comalapa han podido articularse a tal grado de que han sido ordenados como guías espirituales.

2.1 Dinámicas políticas y económicas en Chiapas

De Vos (2010) muestra cómo en Chiapas durante el siglo XIX las relaciones sociales entre pobladores y autoridades estatales estuvieron marcadas por desigualdades estructurales que se expresaron en la apropiación y despojo de tierras. Estas prácticas estaban respaldadas por la implementación de leyes y la modificación de las mismas donde se beneficiaban a los hacendados. Por ejemplo, la legislación ejecutada el 19 de enero por el gobernador del estado afectó las “tierras comunales indias, porque muchas de ellas colindaban con alguna hacienda cuyo propietario estaba ansioso de lanzarse sobre sus vecinos indefensos” (De Vos, 2010:158).

Ahora bien, para el siglo XX, De Vos señala cómo el panorama chiapaneco estuvo marcado por una diversidad de intereses, pungas y desigualdades políticas y económicas. El

caso paradigmático, de su momento, fue la herencia decimonónica: “El universo rural de Chiapas era un aglomerado socioeconómico muy diverso en donde la hacienda mestiza y el pueblo indígena estuvieron íntimamente entrelazados. Además, ambos convivían con otros tres modelos nacidos en épocas recientes: el rancho, la ranchería y el ejido” (De Vos, 2010:211). La precariedad de infraestructura como la “ausencia de vías de comunicación interna acentuaba aún más la dependencia de las rancherías con respecto a la finca que ellas abastecían de mano de obra” (De Vos, 2010:214). Era evidente que muchos campesinos no poseían tierra como la población del municipio de Ocosingo y, en otros casos, la forma de propiedad de la tierra desarrollaba formas de control específicos como “la finca cafetalera del Soconusco [que] tenía su propio sistema de explotación” (De Vos, 2010:217).

Ahora bien, en sintonía con De Vos sobre los acontecimientos sociales en Chiapas, en el plano político, el autor hace evidente cómo los encargados de gobernar evidenciaron un comportamiento contrario a lo que esperaba la población:

la ausencia de un aparato gubernamental capaz de dirigir de manera eficaz y justa la convivencia social [...] los encargados de gobernar a los chiapanecos no pudieron o no quisieron eliminar los excesos de poder político que se cometían constantemente a nivel local y regional. Tampoco tuvieron la presión de remediar a tiempo y a fondo las crecientes carencias económicas de sus súbditos [...]. Tanto autoridades como súbditos se acostumbraron a solucionar los problemas más agudos al margen de las leyes establecidas y a través de instituciones llegadas de afuera (De Vos, 2010:222).

Como parte de tales acciones gubernamentales se dio paso a la “Iglesia católica, [que] pronto acompañada por un sin número de denominaciones protestantes y organizaciones no gubernamentales llegaron a disputarle el privilegio de ‘ayudar a la gente’” (De Vos, 2010:222). La llegada de los organismos no gubernamentales, es decir, los “de salud y educación, casi todo ellos financiados por la Iglesia Católica, llegaron hasta los lugares más recónditos en aquellas zonas donde el Estado estaba ausente o era ineficiente. En las regiones

Selva, Altos, Fronteriza y Norte, se implementaron proyectos de salud, educación, producción y comercialización a través de promotores comunitarios” (Burguete, 2005:243).

Como podemos ver, en el siglo XX la existente continuidad de atropellos cometidos por los gobiernos, hacendados y ejidatarios llevaron al descontento social y a los “brotes de resistencia que llenan el siglo XX en Chiapas” (De Vos, 2010:22). Es en ese contexto social, que fue evidente la entrada y el trabajo pastoral con la población que se encontraba adscrita a su jurisdicción eclesial, así como los colonos de la Selva Lacandona, dicho espacio, indica De Vos: “tiene el triste privilegio de ser la región más marginada del estado más pobre de la república mexicana” (De Vos, 2010: 232). Así, las condiciones de precariedad de alguna manera permitieron que la pastoral de la diócesis de San Cristóbal encabezada por Samuel Ruiz pudiera, en conjunto con su equipo, desarrollar la llamada teología de la Liberación:

Para los colonos del Lacandón, el acompañamiento religioso de los jesuitas de la Misión de Bachajón y los dominicos de la Misión de Ocosingo se convirtió en una excelente escuela en donde aprendieron no sólo a ‘escuchar la Palabra de Dios’ también a ‘leer los signos de los tiempos’, es decir, analizar su propia realidad de campesinos indígenas, en el contexto local, estatal y nacional. (De Vos, 2010:232).

En ese marco social y político, es que la “religión se convirtió en eje ordenador de la vida social en las nuevas colonias selváticas. Y más allá del Lacandón, sirvió para cimentar los lazos de identificación con los demás ‘hermanos en la fe’ que vivían en otras partes de la selva y del estado” (De Vos, 2010: 232). Las condiciones en que vivían muchos grupos de Chiapas incidieron en la modificación pastoral del obispado de Samuel Ruiz. Como parte de esos cambios se tiene la propuesta de la Iglesia autóctona y la teología india, dos expresiones que representan un proyecto particular diocesano, además de que reflejan parte de las modificaciones que se dieron en la diócesis de San Cristóbal. Las dos líneas pastorales

manifiestan una forma concreta de creer, además de deseos e intenciones que es preciso mostrar.⁷

La consolidación de la Iglesia autóctona y teología india debe comprenderse en relación a diversos acontecimientos nacionales y globales de carácter eclesial y académico: el Concilio

⁷Sobre el significado y apropiación de la Teología de la Liberación en zonas concretas de la diócesis, se encuentra el texto de De Vos (1997) que analiza el proceso de los indígenas de Las Cañadas y lo que significó para este grupo el encuentro de la Teología de la Liberación. De Vos entonces se enfoca en la relación de la diócesis y los catequistas indígenas y para el autor esta “trayectoria empezó en 1952 cuando la Iglesia católica de Chiapas ante el peligro de perder terreno frente a la acción proselitista de las denominaciones protestantes, decidió hacerse nuevamente misionera” (De Vos, 1997:6). Resalta el tipo de formación que recibieron los catequistas y cómo en su proceso empezaron también a cuestionar el tipo de pastoral que se desarrollaba en la diócesis, esto llevó a replantear sus acciones. Por ejemplo, en el equipo de la parroquia de Ocosingo “encargado de la evangelización de la mayor parte de la selva Lacandona” (De Vos, 1997:7) se decidió “ubicar al sujeto de la catequesis en su identidad cultural y realidad social” (De Vos, 1997 :7). El autor señala que, para 1972, la parroquia de Ocosingo optó por desarrollar una catequesis concreta y adaptada a la situación de los colonos selváticos, la llamada “catequesis de Éxodo [...] bajo el lema: ‘estamos buscando libertad’” (De Vos, 1997:8). El proceso de trabajo y concientización les permitió también participar en el congreso indígena de 1974 y unirse a otras comunidades para demandar tierra, salud y educación. El escrito de Kovic (2004) está centrado en la experiencia de un catequista tsotsil y su proceso de transformación como catequista. Concretamente habla de la transformación de un catequista tsotsil y también hace énfasis en los cambios de la vida y el trabajo pastoral de Samuel Ruiz durante su obispado en Chiapas (1960-200). Kovic abordó a los católicos mayas como agentes activos, incidiendo en la pastoral de la iglesia y cómo a partir de su alianza con la iglesia adquirieron otras habilidades y conocimientos como lo fue la alfabetización: un instrumento usado por los catequistas tanto para leer la Biblia como para solventar prácticas de la vida cotidiana como las negociaciones con comerciantes (Kovic, 2004:187 y 192). Para la zona sureste se encuentra el escrito de Lerma (2019), quien se enfoca en el trabajo pastoral de los municipios de Chicomuselo y Frontera Comalapa, mostrando las expresiones más recientes como la propuesta liberacionista en la práctica del Pueblo Creyente. Lerma (2019) reconstruye las estrategias a las que han recurrido los adheridos al Pueblo Creyente, que “se conforma mayoritariamente por indígenas, aunque incluya población rural, étnicamente no caracterizadas” (Lerma, 2019:54). El pueblo creyente se consolidó en 1991 y, parte de sus expresiones fueron la defensa de los derechos humanos, pero con el tiempo han “incorporado otras preocupaciones sociales, el derecho a los pueblos originarios a decidir sobre sus territorios; la oposición al paramilitarismo” (Lerma, 2019:55). Los creyentes y sus acciones a los que refiere Lerma manifiestan “expresiones político-religiosas, reiteradamente adscritos a la teología de la liberación” (Lerma, 2019:16). La autora nos muestra la forma en que los creyentes adheridos a la Iglesia liberadora han conceptualizado sus formas específicas en relación al territorio y la comunidad. Para la misma zona se encuentra el texto de Pérez (2019), orientado a la parroquia de Frontera Comalapa, el cual muestra el significado que cobró para la vida de las mujeres el proyecto de la Teología de la Liberación y, como dicho marco teológico, les dotó a las mujeres elementos útiles para liberarse de situaciones de violencia con sus parejas y reflexionar y denunciar ante las autoridades municipales el crecimiento de la inseguridad en el municipio.

Vaticano II, los dos Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín en 1968 y de Puebla en 1979; el encuentro de Xicotepec de Juárez 1970; el simposio Fricción Interétnica en América del Sur y sus posteriores documentos conocidos como declaraciones de Barbados 1971; y el primer encuentro de taller latinoamericano en México de 1990.

Dichos sucesos evidencian los cambios en la pastoral católica y, por otro lado, también expresan las preocupaciones que emergen en los círculos católicos sobre las condiciones de la población indígena en toda América Latina. Para el contexto de la diócesis, la incidencia de estos aspectos fue evidente, a tal grado que se consolidaron dos propuestas pastorales (Iglesia autóctona y teología india) en las cuales subyacen preocupaciones por tomar en cuenta los aspectos culturales y étnicos presentes en el territorio diocesano.

Así, uno de los sucesos centrales que permitió observar los cambios pastorales en la Iglesia Católica Romana fue el Concilio Vaticano II. Este encuentro marcó una nueva orientación pastoral, establecida en las constituciones y decretos conciliares. Los cambios que trajo el Concilio, por ejemplo, “fue acentuar más la heterogeneidad de la Iglesia y poner al día el discurso político y la perspectiva de su misión frente al acelerado cambio cultural, social y político que conlleva lo que se concibe como modernidad” (Valtierra, 2019:41). En términos generales, este “poner al día” se expresó en los siguientes documentos conciliares: *Ad Gentes Divinitus* (sobre la actividad misionera de la Iglesia); *Lumen Gentium* (sobre la Iglesia); *Dei Verbum* (sobre la divina revelación); y *Gaudium et Spes* (pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual). En las décadas posteriores los decretos del Vaticano II fueron referentes importantes para la Iglesia católica en América Latina y la diócesis de San Cristóbal no fue la excepción.

En lo que respecta a los lineamientos del decreto *Ad Gentes*, estos se convirtieron en marco importante para la producción teológica de la propuesta de la diócesis de San Cristóbal. Tal incidencia se debió a que Samuel Ruiz participó en las reuniones del Concilio Vaticano II. Antes de que Samuel Ruiz asistiera al Concilio su pastoral estaba orientada a “tres tareas básicas impuestas por la realidad de su diócesis: la lucha contra el comunismo, la lucha contra el protestantismo y la atención especial hacia los indígenas” (Ríos, 2002:137). Ríos manifiesta que, a inicios de su trabajo diocesano, la perspectiva de Samuel Ruiz sobre los indígenas fue desarrollada como si éstos fueran un problema, visión que se corrobora con las siguientes palabras del propio obispo: “Entre los múltiples y variados problemas que existen [...] se halla *el problema indígena*. Ascienden a millones el número de aquellos *hermanos nuestros indígenas que, aún hoy, no disfrutan [...] de los beneficios de la civilización cristiana*” (Ríos, 2002:144, subrayado en el original). En lo que respecta a los decretos de *Ad Gentes*, éstos llevaron a Samuel Ruiz a reconocer la presencia de Dios en las culturas y “Fue un parteaguas [porque] el concepto de misión ya no consistiría, como hasta ahora, en llegar a las comunidades a comenzar de cero, sino a descubrir en ellas los signos preexistentes de salvación” (Fazio, 1994:729).

Otro de los encuentros que incidieron directamente en la pastoral del obispo Ruiz, fue la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968.⁸ Antes de esta Conferencia, se celebró el encuentro de Melgar, una reunión previa a Medellín y de gran importancia, pues ahí se vio reflejado el posicionamiento de la Iglesia latinoamericana ante

⁸ Dicho encuentro fue una de las cinco conferencias (Río de Janeiro en 1995, Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2002) organizadas por El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), además de que representa “una de las instituciones colegiadas más importantes de la Iglesia católica, [porque] desde su estructura se apoyan las tareas evangelizadoras y pastorales de los episcopados nacionales” (Merino, 2018:96).

la “población oprimida que, por lo general, se encontraba en el sector rural y proponía su liberación inspirada en las ideas revolucionarias que formaban parte del contexto latinoamericano” (Valtierra, 2019:4). En esa reunión, también resonaron las palabras del antropólogo Reichel-Dolmatoff en Samuel Ruiz, las cuales le permitieron “ver que la evangelización tal como lo estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora” (Fazio, 1994:86). En lo que respecta a la Conferencia de Medellín, Ruiz participó como ponente y su discurso manifestó cambios sobre su visión acerca de la población indígena; es decir, modificó la forma de nombrar “‘el problema indígena’ [...] por una preservación de la diversidad cultural” (Ríos, 2002:153). De este modo, conviene señalar cómo el referente antropológico se evidenció en el discurso del obispo Ruiz:

Quiero decir que la acción antropológica es la primera acción misionera. Conocer a fondo una cultura para descubrir sus valores, y esto por motivos no antropológicos sino teológicos, porque yo tengo que saber qué es lo que Dios ha hecho allí. Él es el primer misionero (¿el primer antropólogo?). Esto no puede hacerse sin un proceso personal de encarnación en el seno de la cultura. Encarnación personal que significa una convivencia, una comunidad con aquel hombre para ser aceptado como miembro de aquella comunidad cultural (Ruiz García y Vargas en Morales, 2005:204).

Dentro del plano eclesial, Samuel Ruiz colocó a los misioneros y su acción como una práctica antropológica, en la medida que propone a los primeros conocer a las culturas a partir de un proceso de encarnación y desarrollada a partir de la convivencia e inserción en los grupos culturales –formas tomadas del proceder antropológico—. Al mismo tiempo, la concepción de Ruiz sobre la misión evangelizadora también estuvo influenciada por el encuentro de Xicotepec de Juárez en 1970. Este evento fue “promovido por el Instituto Nacional Indigenista [...] y convocado por la Universidad Iberoamericana [...] y el Centro Nacional de Pastoral Indígena CENAPI (presidido por Samuel Ruiz)” (Ríos, 2002:160). El evento de

Xicotepec le “ofreció [al prelado Ruiz] la visión indígena de los problemas que actualmente se les presentan ante una Iglesia de tradición occidental” (Ríos, 2002:160).

En el siguiente año, en enero de 1971 se celebró en la isla caribeña de Barbados el simposio “Fricción Interétnica en América del Sur” (Bartolomé, 2006:315), en el que participaron antropólogos de toda la región latinoamericana. En dicho espacio se analizaron aspectos de exclusión de los pueblos indígenas y la “crítica documentada a la práctica misional indigenista” (Bartolomé, 2006 :315). Como resultado de dicha reunión, tenemos los “documentos conocidos como las Declaraciones de Barbados I, II, III dados a conocer en 1971, 1979 y 1994 en las cuales un grupo de antropólogos de toda América Latina cuestionábamos las políticas indigenistas vigentes y demandábamos la liberación del indígena a través de su autogestión” (Bartolomé, 2014:32). Parte del contenido de la primera declaración remarcaba la denuncia orientada a la evangelización:

obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas, que bajo mandato religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes (Bartolomé, 2006:322).

Frente al contenido crítico de esta primera declaración, Samuel Ruiz no quedó indiferente y ofreció una lectura desde Chiapas: “En ella aparece de nuevo el dilema entre la evangelización y el respeto a la diversidad cultural” (Ríos, 2002:160). Es decir, el obispo es interpelado no sólo por los acontecimientos de carácter eclesial que buscaban renovar la práctica pastoral en Latinoamérica, sino también recibió influencia de las discusiones académicas antropológicas sobre la condición indígena. De este modo, es posible observar la transformación a nivel discursivo del obispo Ruiz, además de contextualizar los cambios en su práctica pastoral para abordar la realidad de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas,

Chiapas, razón por la cual la idea de “encarnación en las culturas” se concretizó en la llamada Iglesia autóctona, que fue anunciada en el año 1972:

La doctrina de la Iglesia, a partir del documento “*Ad Gentes*” y el encuentro con la realidad indígena han hecho que surja en el interior de la Iglesia Católica una forma nueva de concebir la acción de misiones que, *partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos mediante una evangelización encarnada en los valores culturales arribe a la formación de una Iglesia Autóctona*. La cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios indígenas (Ruiz en Ríos, 2002:164, subrayado en el original).

El desarrollo de la propuesta de una iglesia autóctona se reflejó en “la formación de sacerdotes indígenas: en el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas [se tradujo en] el diaconado indígena, que sirvió de plataforma social y cultural para empezar a gestarse la teología india y hablar de la inculturación del evangelio” (Sánchez, 2109:552).

El documento más reciente donde se encuentra la definición de la Iglesia autóctona es el III Sínodo diocesano de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Dicho escrito fue el resultado de varias reuniones convocadas por Samuel Ruiz en la década de los noventa:

De 1996 a 1999 se realizaron seis asambleas sinodales. Su propósito fue afianzar la vida diocesana en la perspectiva de una transición episcopal inminente, a las reformas conciliares del Vaticano II. En relación con los anteriores sínodos, la novedad fue que los miembros sinodales escucharon no sólo las propuestas de los sacerdotes [,] sino también de religiosas y laicos, de catequistas, agentes de pastoral y nuevos ministros posconciliares (Basines, s/f: 5).

La derivación de las reflexiones que se dieron en las asambleas, que después de cinco años desde su “convocación hasta la promulgación”, fue el documento del III Sínodo diocesano: la constitución pastoral con el que actualmente se rige la diócesis de San Cristóbal. En dicho documento se presenta lo que se entiende por Iglesia autóctona:

Iglesia enraizada en el mismo lugar donde está, que se realiza o desarrolla asumiendo la cultura local, y no una Iglesia que viene de fuera, que pertenece a otra cultura, que hace adaptaciones externas [su discurso tiene como base la encíclica *Redemptoris missio* n.52, tal y como se indica en pie de página en el documento del III Sínodo]. En nuestra diócesis sabemos que una Iglesia autóctona no es una Iglesia independiente, separada de los demás; sino como lo enseña el Magisterio, una Iglesia que ‘por congregar al Pueblo de Dios de un lugar o región, conoce de cerca la cultura [...] y está llamada a generar allí con todas sus fuerzas, bajo la acción del Espíritu, la nueva evangelización, la promoción humana, la

inculturación de la fe' [discurso sustentado en los documentos de *Puebla n.55* y la encíclica *Redemptoris misio n.54* indicado a pie de página en el documento del III sínodo]. Una Iglesia autóctona es romana entre los romanos, castellana entre los castellanos, tzeltal entre los tzeltales (DSCLC, 2008:16).

En suma, la propuesta de Iglesia autóctona responde a una peculiar configuración cultural de carácter institucional. Porque la propuesta de la Iglesia Autóctona debe comprenderse a partir de la relación que el obispo y demás agentes eclesiales habían entablado con la población indígena, es decir, en primer momento su pastoral estaba enfocada en evangelizar a los indígenas sin tomar en cuenta sus marcos culturales o formas organizacionales y sus condiciones sociales. Una acción que se fue transformando en la medida que Samuel Ruiz fue entendiendo las denuncias que se hacían en otros espacios académicos sobre la violencia que se ejercía sobre tales poblaciones, como ejemplo, se ha expuesto el simposio antropológico en Barbados y en la búsqueda de una mejor interrelación con la población (Grimson, 2015:176), y, por supuesto, las acusaciones de los propios creyentes y su demanda hacia la transformación pastoral. Esto derivó una serie de cambios, matices y propuestas de tipo pastoral que ahora es común encontrar en las diversas parroquias del territorio diocesano.

El plan de Iglesia autóctona tiene la intención de construir un particular modelo de catolicismo chiapaneco indígena y ha operado en los últimos cincuenta años. En otras palabras, el programa pastoral autóctono puso en diálogo la doctrina católica con conceptos antropológicos y con recreaciones culturales de los pueblos indígenas. Por eso uno de los objetivos de este proyecto fue la formación de sacerdotes indígenas y la ordenación de los diáconos con el fin de mostrar “una identidad propia expresada en la lengua materna; con una reflexión de fe y espiritualidad propias que respondan a su realidad; con celebraciones y símbolos de su cultura” (DSCL, 2008:16). Asimismo, la propuesta de Iglesia autóctona puede verse como un *modelo de relaciones de interdependencia* posible, debido a que tales

pastorales en la diócesis generaron nuevos espacios y dotaron de recursos para configurar otro tipo de religiosidad con grados diversos de distanciamiento institucional: una que tiene en los guías espirituales de Comalapa parte de sus expresiones contemporáneas. La Iglesia autóctona como acontecimiento implementó modificaciones en la acción social debido a que sus postulados fueron reinterpretados acorde a los intereses de los creyentes. Al menos así lo señalan investigadores, como ejemplo de ello se encuentran los textos de Valtierra (2014), Campos (2007) y Mosqueda (2011).⁹

En lo que respecta a la pastoral de teología india y, aunque manifiesta algunas especificidades, es una propuesta que debe comprenderse como complementaria al proyecto de la Iglesia Autóctona. Parte de la reflexión de la teología india en la diócesis de San Cristóbal está relacionado con el Primer Encuentro Taller Latinoamericano México en el año 1990, el cual tuvo como tema central la “Metodología de la Teología India” (López, 1992:5). En este evento participó el obispo Samuel Ruiz. Ahí se resaltaron algunos de los postulados del documento *Ad Gentes*, especialmente, aquellos donde se señala “la presencia de Dios en las culturas”. Parte importante del taller fue deliberar sobre la palabra “teología”, por eso titularon a uno de los plenarios: “Lo correspondiente a la ‘teología’ en los pueblos indios”

⁹ La reflexión de Valtierra (2014) sobre la transición pastoral de la diócesis hacia la iglesia autóctona advierte que dicha presentación no se puede comprender como una linealidad que vale para cada grupo católico que puede encontrarse en el territorio diocesano, debido a los procesos históricos específicos que cada zona ha vivido. Es decir, aunque haya habido una inclinación general hacia la Iglesia autóctona, las formas en que ahora se encuentran cambian dependiendo del contexto. Campos (2007) también aborda a la Iglesia autóctona de la diócesis de San Cristóbal y se ocupa de los discursos teológicos para analizar “cómo los indígenas se apropian de la inculturación del evangelio propuesta por la Iglesia católica para elaborar su sistema simbólico religioso entretelado en la estructura conceptual de la iglesia autóctona” (Campos, 2007:7). Desde otra mirada, Mosqueda (2011) reflexiona sobre los diáconos permanentes en un proceso que va desde los años setenta hasta el 2008. El eje de su planteamiento fue mostrar la subordinación del diácono a la estructura jerárquica y las consecuencias para el campo religioso católico, es decir, el autor evidencia cómo el diaconado permanente indígena ha resentido ciertos mecanismos institucionales que lo condicionan a permanecer dentro de los márgenes de la institución (Mosqueda, 2011:256).

(Siller, 1992:64). Sobre este tema, más que medular para los intereses del encuentro de 1990, los asistentes de México expresaron lo siguiente: “en nuestros pueblos no existe la traducción de la palabra teología. Pero sí existe la experiencia de la relación con Dios en la vida de nuestros pueblos” (Siller, 1992:66). Al respecto, el obispo Samuel Ruíz apuntó:

En el caso que les voy a proponer, apenas podrá hablarse estrictamente de teología y menos de Teología India. Más bien, dado las numerosas limitantes que se dan, sólo podremos hablar de una teología hecha por indios. Propiamente no es aún una teología, dado que apenas se ha llegado a una *sistematización*, y no a una *sistematización* que nos permita percibir una teología, analizada y confrontada [...] no hay una teología autóctona. Esto es: no se han descubierto ni han sido, por tanto, asumidas la “*semillas del verbo*” de la cultura, y los indios no *han reflexionado* la fe cristiana con *sus propios instrumentos* de reflexión, como serían sus *mitos* (Siller, 1992:160, subrayado en el original).

Aunque Samuel Ruiz afirmó que los pueblos no cuentan con una teología, posteriormente matizó su percepción en una entrevista que le realizó Sylvia Marcos (1998), en la cual habló de una sabiduría india, expresión que retomó del Tercer Encuentro de Taller de Teología India celebrado en Cochabamba, Bolivia: “En Cochabamba, los indígenas prefirieron hablar de sabiduría más bien que de teología india” (Marcos, 1998:34). Por ello, el obispo centró las características de la teología india en lo comunitario porque “es una reflexión de la comunidad” (Marcos, 1998: 35). De igual manera, el prelado señaló que el lugar donde se observa la presencia de Dios proviene de los espacios y la cultura indígena, a través de expresiones concretas como, “La reflexión que parte de ahí no es, como para nosotros, basada en una filosofía, sino en la mitología. El mito es una forma de reflexionar ‘abstractamente’ sobre las cosas [...] A través de la lectura o relectura de sus mitos, los indígenas llevan a cabo su reflexión o sabiduría indígena transmitida a través de los ancianos” (Marcos, 1998:36).

Samuel Ruiz, al hablar de sabiduría india, hace evidente su interés por afirmar que en los pueblos hay una manifestación de Dios, la cual se particulariza desde los ámbitos

culturales como el mito. Aunque en dicha entrevista, el obispo Ruiz habló de la sabiduría indígena, no será hasta el documento del III Sínodo Diocesano donde finalmente se desarrolla la propuesta de la pastoral de teología india para la diócesis de San Cristóbal.¹⁰ Ahí, los lineamientos están plasmados en un apartado denominando: “Teología India”, lugar en el que se reitera el reconocimiento de la presencia de Dios “como *semillas del verbo* que se manifiesta en la vida, en la palabra y en la sabiduría de los antepasados en las diferentes culturas” (DSCLC, 2008:34, subrayado en el original). Como parte de sus objetivos se encuentra los siguientes argumentos:

tomar en cuenta la palabra y reflexión de las comunidades; rescatar y reconocer la teología de los diferentes pueblos; fortalecer al pueblo como sujeto de su historia; hacer más viva la esperanza de nuestros pueblos recuperando, reavivando y fortaleciendo la sabiduría de nuestros antepasados [...] La teología india, tan antigua y tan valiosa como muchas otras experiencias de Dios, debemos escribirla para compartirla en la universalidad de la Iglesia y con otras religiones. Es conveniente que haya encargado la recuperación de la tradición histórica, cultural y religiosa de las comunidades (DSCLC, 2008:34 y 35).

Es importante recordar que el documento del III Sínodo fue elaborado con la participación de sacerdotes, monjas, laicos y catequistas de toda la diócesis. En ese sentido conviene reconocer la incidencia de una diversidad de agentes en los lineamientos que se marcaron en

¹⁰ La celebración del tercer sínodo en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (en lo que respecta a la celebración de sínodos en la Diócesis de San Cristóbal, en toda su historia eclesial se han celebrado tres) fue el último convocado por Samuel Ruiz García “el 20 de julio de 1994 [...] e inició el 25 de enero de 1995. De 1996 a 1999 se realizaron seis asambleas sinodales. Su propósito fue afianzar la vida diocesana, en la perspectiva de una transición episcopal inminente, a las reformas conciliares de Vaticano II. En relación con los anteriores sínodos, la novedad fue que los miembros sinodales escucharon no sólo las propuestas de los sacerdotes, sino también de las religiosas y laicos, de catequistas, agentes de pastoral y nuevos ministros posconciliares” (Basines, s/f: 5). El resultado de las reflexiones que se dieron en las asambleas y el tiempo de cinco años que duró desde su “convocación hasta la promulgación”, tuvo como fruto el documento *III Sínodo diocesano*, con el que actualmente se rige la diócesis. El tercer sínodo fue de gran relevancia debido a los acontecimientos que se vivían en Chiapas: “La presencia de los zapatistas, los campamentos del ejército en las comunidades [eran] hechos que pedían cambios en la pastoral e impulsaban a organizarse y actuar de determinada manera para dar respuestas claras, concretas y efectivas” (Soto, 2010:36).

la propuesta de teología india –justamente del modo en que años atrás la pastoral diocesana recibió la influencia de diversos actores nacionales e internacionales–. De hecho, la intervención de los creyentes no sólo radica en la formulación de la pastoral india, sino en la reinterpretación que se ha venido haciendo de lo establecido en el III Sínodo, por diversos creyentes colocados en contextos y momentos específicos. Los capítulos que siguen, por ejemplo, exploran cómo la figura del guía espiritual en Comalapa es, en parte, resultado de este perenne movimiento dentro del catolicismo.

En suma, en la propuesta de la pastoral de teología india, se delinearon otros elementos que son complementarios al proyecto de Iglesia autóctona. En la pastoral de teología india, se indican cuáles son los elementos y las prácticas culturales que servirán para constituir la Iglesia autóctona, por ejemplo, los ritos, los mitos, el valorar el conocimiento de los ancianos, la interpretación del pueblo; todo [supuestamente] recuperado de la sabiduría de lo antepasados y de las comunidades (DSCLC, 2008: 34 y 35). La teología india entonces indica el lugar para valorar y reinterpretar la cultura de las poblaciones indígenas en el plano cristiano, tomando en cuenta la participación y reflexión de todo el pueblo y no, únicamente, de los creyentes ordenados (diáconos y sacerdotes). Finalmente, considero que la propuesta de Iglesia autóctona y la pastoral de teología india, durante el obispado de Ruiz, son el reflejo del cambio religioso al interior de la diócesis de San Cristóbal, pues en él, lo cultural y la identidad étnica fueron dos aspectos centrales para llevar a cabo dicha transformación. En la actualidad, la Iglesia autóctona y la teología india forman parte del campo religioso católico diocesano, espacios que han posibilitado, acorde a los contextos y proyectos parroquiales, la articulación de objetos, seres sagrados y personas especialistas, cuyos significados deben ser

comprendidos desde las relaciones de interdependencia de los que participan los creyentes, como ha sido el caso de Frontera Comalapa.

2.1.1 El discurrir de la historia política en Chiapas y el aporte pastoral diocesano

Como se ha podido ver en el apartado anterior, la pastoral de la diócesis, en la década de 1970, mantuvo un discurso claramente centrado en el reconocimiento de la diversidad cultural de la población indígena. Como prueba de ello fue que en 1972 anunció su propuesta de Iglesia autóctona. Mientras eso sucede, en el contexto chiapaneco a nivel político en los años 1979 y en la década de 1981, la política represiva del gobierno guatemalteco propició la llegada de refugiados guatemaltecos a Chiapas, que huyeron de la represión en su país y buscaron refugio en territorio mexicano.

Los refugiados guatemaltecos eran, en su mayoría, campesinos indígenas provenientes de los departamentos del Quiché y Huehuetenango” (Toussaint y Garzón, 2019:138). Toussaint y Garzón señalan que los refugiados se “establecieron en distintos campamentos a lo largo de la frontera, así como también en ranchos, ejidos y poblaciones de los estados fronterizos” (2019:138-139). Los principales motivos de su llegada a tierra chiapaneca se debieron a las siguientes acciones:

Lucas García decidió poner en operación la *tierra arrasada*, política con la que buscaba acabar con el movimiento popular tanto en las zonas urbanas como rurales y disminuir el apoyo a la insurgencia. Esto afectó sobre todo a las poblaciones de los departamentos de Huehuetenango y El Quiché, pero se extendió por casi todo el país. Esta Política continuó con la llegada al poder de Efraín Ríos Montt, quien tomó las riendas de la República en 1982 gracias a un golpe de Estado con el que buscaba dar nueva legitimidad al sistema político guatemalteco (Pérez, 2022:49).

Frente a la llegada de los refugiados, la respuesta del gobierno mexicano y su discurso, “a pesar de sostener en el discurso oficial su tradición política de puertas abiertas a perseguidos

políticos, manifestó un comportamiento ambiguo. Por un lado, instituyó un organismo para atenderlos: la comisión mexicana de ayuda a Refugiados (COMAR), pero, por otro, no fue constante en la asistencia a los refugiados” (Tapia, 2008: 1803). Dicha ambigüedad, llevó a la participación de otras instituciones, y, entre ellas destaca la participación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, concretamente en 1979: “la diócesis formó el Comité Cristiano de Solidaridad, conducido por el obispo Samuel Ruiz, con el objeto de brindar apoyo espiritual y material a los recién llegados, para ello contó con el respaldo de Comitán y la parroquia de Comalapa” (Tapia, 2008:1803).

De acuerdo con Tapia, el Comité Cristiano de Solidaridad contribuyó en brindar a los refugiados alimentos, asistencia médica, educación, vivienda y ropa; propició la preservación de la identidad y la cultura guatemalteca; instauró programas de actividades económicas y organizó el retorno de los refugiados. El proceso de retorno inició en 1993 y concluyó en 1998 (Tapia, 2008: 1806, 1808, 1809 y 1813).

En suma, resaltar el momento coyuntural de la llegada de los refugiados guatemaltecos a territorio mexicano es significativo debido a los procesos de concatenación que se generaron entre los refugiados y los laicos, como ejemplo de ello, se tiene el relato de vida de Ricardo, el cual será presentado en el capítulo siguiente. La experiencia de Ricardo es un claro ejemplo de cómo acontecimientos religiosos y políticos hoy son parte importante para comprender su configuración religiosa.

Ahora bien, otro de los acontecimientos ocurrido en el contexto chiapaneco fue el levantamiento del EZLN. En dicho movimiento, fue evidente la participación de grupos adheridos a la diócesis de San Cristóbal, este hecho lo corrobora el escrito de De Vos (2010), que señala que “La cohesión socio-religioso llevó a los colonos a buscar también forma de

organización política. Así lo exigía la lucha por la tenencia legal de la tierra prometida y por la apropiación del proceso productivo” (De Vos, 2010:233).

Las demandas de los pueblos habían sido evidentes en el Congreso Indígena de 1974 celebrado en San Cristóbal de Las Casas. En ese espacio, “los colonos de Lacandón formularon por primera vez públicamente sus demandas agrarias [...] bajo la tutela de la Iglesia Católica, pero pronto esta institución tuvo que aceptar la competencia de organizaciones políticas de izquierda venida del centro y norte de la república mexicana” (De Vos, 2010:233). A las demandas se sumó el descontento social por los atropellos y decretos presidenciales como el de 1972, “que favoreció a 66 familias de lacandones con 614 321 hectárea y desconoció los derechos de 26 poblados tseltales y choles previamente asentados” (De Vos, 2010:234). Esta serie de sucesos llevó a la formación y encuentro de varias organizaciones que a su vez dio paso a la formación del EZLN, “que invadió el escenario estatal y nacional con la toma de siete cabeceras municipales y la declaración de la guerra al gobierno federal, el primero de enero de 1994” (De Vos, 2010:235).

El levantamiento del EZLN fue el resultado de una serie de injusticias cometidas tanto en el estado de Chiapas por los gobiernos, hacendados, ejidatarios y mestizos, y al mismo tiempo, se debió a los proyectos nacionales sobre todo por la llegada “de las políticas económicas neoliberales y de libre mercado en México y Guatemala en la década de 1980, que aceleraron en los decenios de 1990 y 2000, exacerbando las desigualdades predominantes y contribuyendo al despojo rural [...] Los efectos fueron particularmente agudos para los estados más pobres del sur de México, como Chiapas, y en las tierras al oeste de Guatemala” (Rebeca, 2021:21).

Para mitigar la lucha armada, el gobierno federal en el año 1996 entabló una serie de acuerdos con los representantes del EZLN. Acuerdos “conocidos como *Acuerdo de San Andrés Larráinzar*; en ellos el gobierno federal se comprometió a impulsar reformas constitucionales que reconocieran el derecho libre y determinación y autonomía indígena” (Burguete, 2005:239). Dichos acuerdos buscaron entablar una mejor relación entre el gobierno, los pueblos indígenas y los campesinos, pero tal propósito no se logró, pues hubo un incumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno federal (Burguete, 2005:240).

Como se puede ver en el entramado político (gobierno, población e Iglesia), también fue evidente la participación de las instancias eclesiales, como la pastoral de la diócesis de San Cristóbal.¹¹ Una pastoral que no puede comprenderse sin la incidencia de los mismos creyentes en la modificación de los proyectos pastorales.

¹¹ Según varios autores, el trabajo pastoral realizado durante el obispado de Samuel Ruiz, señalan algunos autores que también fue productivo en la medida en que respetó la cultura de cada uno de los grupos en tanto formas de comprender el mundo como su forma organizativa. Es decir “Las comunidades indígenas están organizadas a partir de un sistema de cargos, llamados así porque constituyen verdaderas cargas, porque son servicios a la comunidad sin ninguna remuneración económica[...] La Iglesia católica creó un sistema de cargos similar, que lo instaura sobre el sistema de cargos indígenas, como son los catequistas, diáconos, promotores de la palabra de Dios y traductores de la Biblia; constituye una labor muy importante de la Iglesia, que contribuye al proceso de emancipación de los indígenas en Chiapas” (Monroy, 2020:60). En la misma lógica que la Iglesia católica incluyó a los indígenas para que el trabajo pastoral fuera asumido por la población, también el EZLN “tomó como referencia el sistema de cargos indígena para el nombramiento de los mandos zapatistas, como lo había hecho la Iglesia católica, de tal manera que algunos miembros de los pueblos originarios podían tener tres cargos a la vez: ser el principal de su comunidad, diácono de la Iglesia católica y el capitán del EZLN, de esa manera existió una superposición de redes de cargos (Monroy, 2020:60). La participación de algunos creyentes, en el movimiento del EZLN, tuvo como consecuencia que algunos representantes estatales como lo fue “El ex gobernador González Garrido [quien] juzgó, equivocadamente, como responsables de las actividades guerrilleras al obispo Samuel Ruiz, así como a los catequistas y sacerdotes que trabajaban en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas” (Monroy, 2020:111), a dicha acusación se sumaron el gobierno “federal y estatal, así como los latifundistas, incriminaron como responsables del levantamiento armado al obispo Samuel Ruiz, a los catequistas y sacerdotes seguidores de la teología de la liberación” (Monroy, 2020:112). Frente a tal acusación, la respuesta fue que “la Comisión de Prensa de la diócesis de San Cristóbal se vio obligada a emitir un comunicado deslindándose de la insurrección armada” (Monroy, 2020:113).

Finalmente, lo expuesto en este apartado permite entender cómo a través de acontecimientos generados en el pasado se convierten ahora en generadores de transformación identitaria y religiosa. Lo importante es identificar y mostrar cómo lo acontecido en momentos y contextos particulares, trasciende a otras escalas geográficas y funcionan como motor de cambio, tal y como se evidencia en la experiencia de algunos creyentes de Frontera Comalapa en cuyo relato aparece el significado de los encuentros organizados por la pastoral de teología india.

2.2 Coyuntura política: procesos de reivindicación de lo maya en Guatemala

En Guatemala uno de los acontecimientos que marcó considerablemente la vida de los pobladores y que incidió en los reacomodos de la espiritualidad maya y en el trabajo pastoral de la Iglesia católica, fue el conflicto armado interno.¹² Tal situación de violencia se desató

¹²En Guatemala, el proyecto pastoral de la Iglesia Católica hacia la población, según algunos autores, ha estado marcado por una diversidad de acciones que van desde el proceso evangelizador, destrucción de las prácticas indígenas e inclusión de las mismas hasta el proceso de concientización política. Por ejemplo, en los años setenta la práctica fue la instauración de nuevas parroquias “con el fin de lograr mayor influencia en la población católica del país, tales como el Quiché en 1967, Huehuetenango e Izabal en 1968, así como Escuintla en 1969” (Monroy, 2016:65). En esos años fue evidente la llegada de diversas órdenes religiosas como los Maryknolls, quienes se establecieron en Huehuetenango; los del Sagrado Corazón, en el Quiché; los misioneros del Inmaculado Corazón de María, en los Verapaces; los franciscanos, en Izabal y Zacapa. También fue evidente la llegada de sacerdotes jesuitas (Monroy, 2016:66). Otras dimensiones de trabajo pastoral se movieron al plano político, acciones que fueron evidentes en el contexto de desigualdad, y, posteriormente, de represión y genocidio, las cuales se vivieron en Guatemala. Las prácticas pastorales en el plano político se orientaron a crear conciencia en la población a partir de sus condiciones de desigualdad y explotación en las que vivían. El trabajo pastoral por las diferentes órdenes mantuvo particularidades como el proyecto de los Maryknolls en 1943. “They came to believe that modernization and development were essential to their work” (Calder, 2004:97). Entre los años 1960 y 1970, Calder manifiesta que se hacen presentes nuevos fenómenos, entre ellos, la Teología de la Liberación “and the church’s ‘preferential option for the poor’” (Calder, 2004:102). El nuevo paradigma reflejó una separación con los proyectos realizados por la Acción Católica. En ese periodo, el autor también señala que se empieza a gestar el movimiento de carácter político proveniente de los grupos mayas. Autores como Monroy (2016), señalan que la labor evangélica de la Iglesia Católica fue de gran influencia en la población indígena “para la incorporación [...] al proceso revolucionario” (Monroy, 2016:81), por ejemplo, tenemos a los jesuitas cuya influencia en la región del Quiché permitió “la fundación del Comité de Unidad

“por una sucesión de regímenes, en su mayoría militares, apoyados por Estados Unidos, que pretendían frenar la influencia comunista en el continente, cada vez más real con el triunfo de la Revolución cubana” (Pérez, 2022:48). La idea de democracia en los siguientes años

Campechina (CUC), organización indígena que después se vinculó con la lucha guerrillera” (Monroy, 2016:69). Otro ejemplo sucedió desde mediados de la década de los setenta, la misionera estadounidense de la sociedad apostólica católica maryknoll, sister Marian Peter, tenía contacto con las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR)” (Monroy, 2016:81). Lo que se refleja es que la participación de la Iglesia católica tuvo un papel importante en la movilización de los grupos mayas debido al proceso de concientización y educación que implementó en su pastoral. Esto llevó a que la Iglesia y a otras organizaciones a que se convirtieran en una amenaza para sectores gubernamentales y militares, por eso desataron una fuerte violencia hacia las comunidades mayas. Dicha represión se dio a finales de 1970 y principios de 1980. Calder señala que en las ciudades y poblaciones mayas, los asesinatos fueron evidentes, conllevando a la desaparición de muchas personas, entre ellos activistas involucrados con los procesos de cambio. De igual manera, considera que la represión mantuvo una cierta lógica para atacar a la Iglesia Católica por la fuerte represión en esos años tanto a los activistas laicos, como a los sacerdotes asociados al proceso de liberación de los pobres. El resultado fue el asesinato de quince sacerdotes entre 1978 y 1985, y miles de catequistas y laicos (Calder, 2004:107). Estos hechos sucedieron en el contexto de lo que se denominó la lucha al “anticomunismo”. Ante la represión, Calder se identifican tres resultados. El primero refiere a que los proyectos de la iglesia liberacionista se derrumbaron. El segundo aspecto es que fueron los representantes católicos locales los responsables de mantener la práctica católica (Calder, 2004:109). El tercer aspecto estuvo marcado por la expansión del protestantismo, especially of the Pentecostal churches, which begun a rapid growth in the aftermath of the 1976 earthquake” (Calder, 2004:109). El periodo de violencia modificó la relación entre la Iglesia Católica y la población. La Iglesia inició un proceso de reevaluación de sus acciones pasadas, es decir; promovió una crítica a su lógica paternalista, por lo cual se propusieron nuevas formas de acción eclesial. En 1990 se consolidó “The Episcopal Conference created an official Comisión Nacional de Pastoral Indígena” (Calder, 2004:110). La violencia del Estado hizo reconsiderar a la Iglesia que fue un error crear la Acción Católica para contrarrestar las expresiones tradicionales de la vida religiosa maya. Por tal razón, el nuevo enfoque de la Iglesia católica fue respetar e incluir las costumbres y cofradías como medio de evangelización. Dentro de esos cambios se promovió que los grupos pastorales aprendieran los distintos idiomas indígenas (Calder, 2004 :111). También se inició una práctica de inserción “The idea of insertion, wich te Conferencia de Religiosos de Guatemala (The conference of religions in Guatemala, usually calle CONFREGUA) began to push in 1985” (Calder, 2004:112). Carter sigue señalando que el proceso de acomodar la práctica católica a la cultura maya ha ido transformándose con el tiempo. En algunas diócesis se convirtió en un llamado oficial y en 1992 los obispos en su carta pastoral sobre los “Quinientos años sembrando el evangelio” manifestaron el reconocimiento a las injusticias cometidas por la iglesia y propusieron la “creation of ‘una Iglesia auténtica Madre-Maya,... Una Iglesia autóctona” (Calder, 2004: 113). La apuesta era “to move from a *Roman Catholicism* to a *Mayan Catholicism*” (Calder, 2004: 113). La Iglesia mantuvo relaciones con los mayas y su agenda de trabajo, en los años siguientes a la guerra, fue una intervención en los acuerdos de paz. Desde el espacio religioso, condenaron la ““institutionalized violence” and its manifestation ‘in the unjust reality of economic and social differences” (Calder, 2004:114). En el proceso de paz, la Iglesia católica fue uno de los primeros partidarios en apoyar a los mayas a finales de la década de 1980 y 1990 (Calder, 2004:115).

estuvo marcada de manera restrictiva y excluyente, proceso que fue evidente en las elecciones presidenciales:

de 1957 (a la muerte de Castillo Armas), en las elecciones legislativas de 1959 y 1961 (durante la administración de Ydígoras Fuentes) y en las elecciones presidenciales de 1974, 1978 y 1982 se generalizó el convencimiento entre la ciudadanía de que no se respetaban los votos emitidos (Gálvez, 2008:48).

Fueron muchos factores “desencadenantes de la lucha armada interna en Guatemala, [por ejemplo], el carácter excluyente, restrictivo e ilegítimo del régimen político fundado en 1954, [y] su endurecimiento posterior (de 1965 en adelante)” (Gálvez, 2008:61). Los aspectos políticos (exclusión y restricción) llevaron a que muchos sectores de la población guatemalteca vieran como única vía posible la lucha armada para “cambiar el régimen político [y] democratizar el país” (Gálvez, 2008:61). Entre los grupos de guerrilleros se encontraban la Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), algunos estudiosos de tales organizaciones señalan que posteriormente todas confluyeron “en una plataforma guerrillera” que surgió en febrero de 1982: Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) que se enfrentó al Estado (Figueroa Ibarra, 2008:99 y103).

¿Qué pasaba entonces con la población indígena? Bastos (2007) señala que la participación política de los indígenas “ comienza con una variada serie de expresiones que no siempre aparecen directamente como política y que se dan a partir de la Revolución de 1944, toman forma en la década de 1950 y se generalizan en la de 1960” (Bastos, 2007:198) para esos momentos señala el autor que el “término ‘maya’ no es usado en estos ámbitos para autoreconocerse, pero sí forma parte del acervo utilizado” (Bastos, 2007:198).

El proceso organizativo de la población indígena guatemalteca siguió presente “en un entorno político que no es favorable [...]” (Santiago, 2007:1999):

entre finales de la década de 1970 y mediados de la de 1980 el país entró en un torbellino de violencia desmedida –en forma de masacre perpetrada, sobre todo contra las comunidades indígenas–, que deja más de 200 000 muertos y desaparecidos, sobre todo indígenas [...] Este contexto de polarización política y sobrevivencia física influye decisivamente en la movilización indígena que se venía gestando” (Bastos, 2007:200).

Bastos enfatiza que en medio de dicho panorama de violencia desmedida es que el “término ‘maya’ comienza a ser utilizado por los indígenas para autoidentificarse étnicamente [...]. De esta manera, en ese entorno de represión brutal, la definición étnico-política de ‘mayas’ servirá para aglutinar todas las expresiones no revolucionarias y no clasistas que se dedican a la lucha cultural” (Bastos, 2007:201).

Como parte de los procesos que fortalecieron a los grupos indígenas, los cuales se dieron entre los años 1995 y 1996, fechas importantes para el movimiento maya, se firmó el *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (AIDPI) en 1995, un acto que evidenció:

la primera vez que el Estado hace un reconocimiento oficial de la discriminación histórica hacia la población maya [...] A partir de este momento, el discurso legítimo para hablar de la diferencia étnica en Guatemala, desde el Estado y otras instancias va a ser el que las organizaciones mayas vienen manejando desde hace tiempo: Guatemala es un país “multicultural, pluriétnico y multilingüe”, formado por varios Pueblos. Aunque la práctica cotidiana del Estado no cambie mucho, este discurso será utilizado cada vez por más actores (Bastos y Camus, 2003:33).

Parte de los procesos oficiales del movimiento maya se dará en el año 1996 con la firma de los acuerdos de paz: “Paz Firme y Duradera”, un arreglo entre el gobierno y la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG).

Lo que he señalado en los párrafos anteriores son sólo algunos aspectos que permiten comprender el momento en que los movimientos indígenas empezaron a utilizar el término

maya. Bastos indica que el movimiento maya debe comprenderse como una acción política “anclada en la etnicidad, es decir, justificada a través de elementos culturales” (Bastos, 2007:206). En este sentido, el movimiento maya emerge como “construcción de una nueva forma de identidad que posee un claro contenido político” (Bastos, 2007:207).

El movimiento maya, como parte de su configuración identitaria se fue manifestando en diversos frentes “en lo político, cultural, social, económico e ideológico” (Cojtí citado en Bastos y Camus, 2007:266) y, al mismo tiempo, fue “apropiándose de los idiomas, el traje, los valores éticos y morales y la religión que los líderes llaman espiritualidad maya. Una vez recuperado estos elementos, se esgrimen para reclamarlos como parte del cuerpo de los derechos culturales” (Morales, 2007:266).

Ahora bien, como se puede ver, en la guerra interna de Guatemala y lo que se desencadenó de ella, debe comprenderse en su misma complejidad. Como parte de ello, aquí me interesó mostrar de manera sucinta dos eventos que posteriormente han tenido trascendencia hacia territorio mexicano, con ello me refiero a la violencia desmedida que se ejecutó hacia la población guatemalteca durante el periodo presidencial de “Lucas García, que continuaron Ríos Montt y Humberto Mejía Vítores, con el objetivo de acabar con la insurgencia del país” (Pérez, 2022:50), provocando así, según lo registrado por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, “la muerte o desaparición de cerca de 100 000 personas, más de 600 000 desplazado internos y aproximadamente 150 000 guatemaltecos que cruzarían la frontera para refugiarse en los municipios fronterizos del estado de Chiapas” (Pérez, 2022:50). La llegada de los refugiados a los municipios fronterizos, que como ya se evidenció en el apartado anterior, es un acontecimiento que irrumpió en el escenario político

y, a nivel social, permitió la articulación entre refugiados y creyentes de Frontera Comalapa, que propició la participación de catequistas en la guerrilla guatemalteca.

Por otro lado, en lo que respecta al movimiento maya y a su proceso de consolidación identitaria manifestada en varios frentes: político, cultural, económico y religioso (Cojtí citado en Bastos y Camus, 2007:266), me interesa acentuar en el aspecto religioso, sobre todo en lo que se denominada espiritualidad maya y así poder comprender qué elementos concatenan en la experiencia del creyente de Frontera Comalapa y a partir de qué personas o grupos. Para mostrar cómo lo maya se ha asumido en el ámbito religioso, en el siguiente apartado abordo reflexiones de diversos autores con el fin de comprender cómo la población lo ha asumido y la forma en que lo expresa.

2.3 Distintas expresiones sobre la mayanización religiosa en Guatemala

En este apartado, el objetivo es conocer a través de distintos autores cómo se ha venido asumiendo lo maya en el ámbito religioso guatemalteco, es decir, dar cuenta de las transformaciones que expresan ya sea a nivel de identidad, ideología o discurso. Los investigadores que resalto toman como referente lo que sucedió después de los *Acuerdos de paz* de 1996. Una vez comprendido el panorama, estaré en condiciones de compartirle al lector, sobre todo en el capítulo tres, con qué grupos se han ido relacionando los creyentes de Frontera Comalapa.

Ahora bien, sobre el plano de la “mayanidad” o el “proceso de mayanización” religiosa en Guatemala se encuentra la reflexión de Ponciano (2007). Su análisis parte de tener en cuenta la siguiente interrogante ¿cuál es el espacio que ocupa *lo religioso* en las

nuevas formas de recrear 'la ideología, el discurso y la identidad ligadas a asumir lo maya como un elemento de la sociedad guatemalteca'?

La reflexión de Ponciano está realizada sobre el análisis de etnografías que abordan la espiritualidad maya y a través de ellas también intenta detectar cómo se “materializa la complejidad de composiciones, y recomposiciones de lo religioso” (Ponciano, 2007:285). El autor parte de un marco analítico, donde en un primer momento expresa qué está entendiendo por la experiencia *religiosa* y lo presenta como “*aquel espacio contradictorio que refleja las búsquedas de los sujetos sociales para dar sentido a su pertenencia socio-identitaria*” (Ponciano, 2007:285) y, de igual manera, aborda lo religioso siguiendo los presupuestos de Danièle Hervieu-Léger. Desde este marco, considera que en el “análisis sobre las dinámicas religiosas hay que incluir no solamente las 'creencias' sino el conjunto de prácticas, comportamientos e instituciones a través de las cuales estas creencias *toman cuerpo*” (Ponciano, 2007:287). A través de dichos apuntes busca salir de la “dicotomía entre religión institucional y prácticas religiosas” (Ponciano, 2007:287) y, por lo tanto, considera que lo religioso “no se reduce a la organización de las prácticas religiosas, sino a las formas en que estas prácticas *producen* sociedad” (Ponciano, 2007:288). Con este marco, Ponciano comparte que identifica dos elementos:

En primer lugar, existe una brecha aún no franqueada entre la introducción de la espiritualidad *mayanizadora* y la cotidianeidad de la vida comunitaria [...] En segundo lugar, la experiencia religiosa es vivida [...] como *una actualidad híbrida* [...] constantemente recreando las formas en que las personas se asumen o no como maya. En ese sentido, hay un gran abanico de itinerarios que se vislumbran como búsquedas colectivas y que se viven como una forma de lucha frente a la adversidad (Ponciano, 2007:303).

Desde esos dos planos, Ponciano considera que lo “religioso sigue siendo un mecanismo de resistencia y de afirmación de lo maya; pero hace falta reconocer el carácter inédito que ese recurso tiene en la actualidad” (Ponciano, 2007:304).

En la misma idea del proceso de “mayanización” como parte de una expresión religiosa y de afirmación de lo maya se encuentra el texto de Garrad-Burnett (2005). La autora se centra en la inculturación o mayanización de la teología protestante en Guatemala desde la práctica de los protestantes, concretamente, se centra en la población indígena Kakchiquel. Su estudio refiere a la mezcla de “prácticas de las antiguas creencias mayas y cristianas” (Garrad-Burnett, 2005:45), dicho movimiento, algunas veces, lo nombra como “teología mayanizada” o “inculturación de la teología cristiana”. Concretamente, a la teología mayanizada la aborda como una acción y respuesta consiente por parte de la población indígena maya “a la represión histórica y a los esfuerzos recientes de los intelectuales mayas por crear un movimiento político” (Garrad-Burnett, 2005: 50).

Garrad-Burnett aborda el proceso de la inculturación cristiana en el marco del periodo de mayor violencia y genocidio por parte del Estado guatemalteco (1980) y también acentúa su reflexión en las respuestas políticas y sociales de los creyentes protestantes. Para dicha comprensión se centra en “1) el desarrollo del movimiento maya; un movimiento por y para los pueblos mayas, que tiene como finalidad afirmar sus propios derechos políticos, y 2) los *Acuerdos de Paz* de 1996, los cuales concedían y protegían [los] derechos culturales y políticos específicos para los pueblos mayas” (Garrad-Burnett, 2005:51) como dimensiones que permiten comprender el proceso de innovación teológico e identitario.

Para la autora, la inculturación cristiana fue un movimiento caracterizado por su aspecto “político, teológico” y simbólico (Garrad-Burnett, 2005:51). En el sentido teológico, indica cómo la teología maya ha tenido como objetivo el de “invertir y reinterpretar, para sus propios propósitos, las relaciones de poder y las cuestiones de identidad implícitas en el ‘proyecto’ cristiano (Garrad-Burnett, 2005:53). En ese marco, la autora considera que el

cristianismo, en Guatemala, ha perdido su carácter extranjero y ha adquirido así particularidades específicas, ejemplo, nos habla de la teología maya protestante, cuya innovación teológica “surge de la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG), una organización protestante ‘liberal’ copada por presbiterianos mayas y dirigida por Vitalino Silimox, pastor presbiteriano kak’chiquel” (Garrad-Burnett, 2005: 53).

En suma, las autoras muestran, según sus datos, la capacidad de los creyentes en transformar sus discursos y prácticas con el fin de construir una identidad religiosa, relacionada con los intereses de cada grupo, es el proceso de aculturación como lo es el de la teología protestante a través recordar “prácticas de las antiguas creencias mayas cristianas”. En ese sentido, los escritos nos hacen recordar la importancia de tener siempre en cuenta los marcos contextuales dentro de los cuales se dan los cambios religiosos.

2.3.1 Mayanización religiosa en Guatemala desde los especialistas religiosos

Siguiendo con el abordaje de la religión maya o espiritualidad maya nos encontramos con el estudio de Morales Sic (2004). Su principal objetivo es la descripción y análisis de esta religión, “especialmente de las llamadas prácticas de la *espiritualidad maya* y a sus especialistas los *Ajq’ijab’guias espirituales*, en el contexto del movimiento maya” (Morales Sic, 2004:21). El autor considera que la religión maya, al iniciar el siglo XXI, se le empezó a nombrar como *espiritualidad maya*.

Ahora bien, la temporalidad en la que se inscribe su investigación, en la segunda década de los noventa, “específicamente la posguerra en Guatemala. Es decir, el fin del conflicto armado de más de 40 años, que culmina con la firma de paz en 1996” (Morales Sic, 2004:22). En términos de ubicación geográfica no especifica lugares, al parecer se mueve en

el plano de la generalidad. Sus principales sujetos fueron integrantes de organizaciones mayas, “las organizaciones de los/las guías que forman parte de la Comisión de Espiritualidad y de Lugares Sagrados” (Morales Sic, 2004:21).

Sus términos analíticos son cinco: “religión maya”, “especialistas de la religión”, “tradición inventada”, “prácticas indígenas consuetudinarias” y “prácticas mayas”. Con relación al primer término retoma autores como Durkheim (1993), Blancarte (2000), entre otros más, y desde ahí, señala que concibe la religión “como un conjunto de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, que unen a una comunidad dentro de una institución llamada iglesia, donde existen especialistas que se encargan de mantener y promocionar la religiosidad” (Morales Sic, 2004:21). Para el segundo término “especialistas de la religión” recurre a los presupuestos de Weber (1999). Para el tercer elemento sobre la “tradición inventada” retoma a autores como Hobsbawn y Ranger (2002) y Zarate (2002), indicando así, que la “tradición inventada ‘ayuda a comprender por qué los especialistas de la religión maya están en una constante búsqueda con la ayuda de retomar el pasado desde los valores tradicionales para demostrar y legitimar que su religión tiene una conexión con el pasado y, al hacerlo, construyen algo nuevo” (Morales Sic, 2004:16). A la par de ello, otro de los puntos de abordaje de la dicha religión es partir de la “subordinación del fenómeno religioso indígena maya como uno de los puntos fundamentales para comprender cómo a partir de su reivindicación se inventa la tradición a través del establecimiento o legitimación de un proceso de institucionalidad, estatus y relaciones de autoridad” (Morales Sic, 2004:17).

En lo que respecta al término “prácticas indígenas consuetudinarias”, lo entiende como un concepto que hace referencia a la costumbre y al mismo tiempo lo usa “en relación al sincretismo que la población práctica y la cual no está contenida en ninguna norma escrita

o establecida, ya que es la misma práctica que crea la norma” (Morales Sic, 2004:49). Para Morales Sic la costumbre refiere al “conjunto de prácticas sagradas reconocidas en el ámbito local comunitario” (Morales Sic, 2004:49), dichas prácticas para Morales Sic, están respaldadas por una institución que refiere a las cofradías (Morales Sic, 2004:52).

En lo que respecta a las “prácticas mayas” a nivel empírico, se está refiriendo a las “prácticas ceremoniales religiosas sagradas del movimiento maya” (Morales Sic, 2004:52), que al parecer poseen especificidades. “Se llaman *celebraciones espirituales mayas* porque garantizan supuestamente ‘originalidad’, diferenciándose de las ceremonias religiosas consuetudinarias sincréticas locales. La búsqueda de la ‘originalidad’ nace a raíz de que se reivindican públicamente” (Morales Sic, 2004:52). Para lograr dicha autoidentificación con el fin de alcanzar lo “‘puro’ y mostrar una *espiritualidad maya* [...] pueden reconstruirse recuperando ‘elementos propios’. Estos son entresacados de las fuentes [como lo son las] arqueológicas, escritas, lingüísticas y etnográficas” (Morales Sic, 2004:52).

Desde dicho marco, Morales permite ver la forma en que se ha ido ejecutando y reinventando la espiritualidad maya en el contexto de Guatemala a partir de ciertas prácticas respaldadas por el calendario maya o el Popol Vuh. Para el autor, las ceremonias mayas cumplen el papel de mostrar la originalidad y al mismo tiempo la búsqueda por la reivindicación política, es decir, reconocimiento por los derechos indígenas en Guatemala. Desde su análisis se vislumbra la transformación de la espiritualidad maya, a través de una coyuntura política como lo fue la guerra interna y, posteriormente, los acuerdos de paz de 1996. Para el autor, la transformación de la *espiritualidad maya* se está dando “a partir de retomar la tradición que está inventando la religión maya, y, especificándose en un proceso de institucionalización.

Ahora bien, Morales Sic cuenta con un artículo (2007) donde ahonda sobre el tema de los guías espirituales, y, sobre todo, identifica tres grupos: 1. El especialista religioso cuya participación se encuentra en el ámbito familiar y comunitario; 2. Aquellos que se ubican en el ámbito nacional, estos especialistas están vinculados al movimiento maya y tienen una participación política; y, finalmente, 3. Quienes están insertos en movimientos globales y su trabajo es de carácter esotérico (Morales Sic, 2007:270).

Sobre el segundo grupo, tanto en su texto del año 2004 y 2007, ha identificado cuatro organizaciones de guías espirituales: “la Confederación Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Ajq’ijab’ Oxlajuj Ajpop, la Fundación Kakulhá de los Ancianos, la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala y la Gran Confederación de los Principales de los Ajq’ijab’” (Morales Sic, 2007:270). Los dos textos del autor permiten observar cómo las prácticas de algunos guías espirituales han trascendido en el plano de lo público y nacional, y el alcance y el nivel organizativo que expresan los guías espirituales.

Siguiendo el plano de la cosmovisión maya y espiritualidad, también pude identificar el texto de Silmox (2017), quién por su parte, considera que la espiritualidad maya “tiene sus propios contenidos, metodología y fuentes [...] en [cuanto] expresión cultural; aspecto de producción de sentido de la vida; dimensión ética y, particularmente; en su expresión religiosa: eco de la voz de Dios que se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana” (Silmox, 2017:2).

En cuanto a la relación del cristianismo y la espiritualidad maya en Guatemala, considera que ha estado marcada por el antagonismo y por las prácticas de integración, “es decir, se parte de la idea de que, aunque cultural y geográficamente no conocen a Dios con

el mismo nombre, se reconoce que debe haber una especie de ejes comunes y que existe [una] semilla del evangelio en cada cultura” (SilmoX, 2017:3).

Por otro lado, identifica cinco tipos de indígenas a partir de su relación con el cristianismo:

Indígenas cristianizados, cuya herramienta de conocimiento y explicación de Dios es la herramienta cristiana [...] [son] antiguos miembros de la Acción católica y primeros catequistas. Indígenas cristianizados que, desde su identidad indígena cristiana, desean indigenizar su fe cristiana [...] Indígenas cristianizados, que desde su fe religiosa indígena recobrada, quieren ponerse en diálogo con los contenidos del cristianismo para mostrar que su fe indígena es cristiana [...] Indígenas no cristianizados que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su conocimiento de Dios. Son líderes religiosos tradicionales [...] Indígenas no cristianos o descristianizados que, decididos a mantener su autonomía religiosa, no desean entrar en diálogo con el cristianismo. (SilmoX, 2017:3 y 4).

Los dos textos abordados en este apartado expresan el cambio religioso a partir de la búsqueda de la originalidad que presentan los practicantes de la espiritualidad maya, adheridos al movimiento maya. Los dos autores (Morales Sic y SilmoX), a partir de las prácticas, discursos e intereses, realizan una tipología de grupos, que desde la perspectiva de estos autores existe una delimitación “clara” a partir de las expresiones que manifiestan los creyentes; no obstante, considero que dicha clasificación resulta problemática en la medida que no permite ver la posibilidad de intercambios o relaciones que puedan darse entre los diversos grupos. Metodológicamente, dicha clasificación nos ayuda en la medida que nos muestra el panorama diversificado de las prácticas y concepciones religiosas, pero limitan ver el dinamismo relacional entre los sujetos y sus marcos de creencia.

Otro de los aspectos importantes que podemos observar en estos dos apartados es que, en ciertos grupos, como también los son especialistas religiosos, se encuentra el deseo de conseguir cierta “originalidad” a través de la reinención y resignificación de sus marcos simbólicos que, claramente, llevan a manifestar ciertas prácticas y discursos. En esa búsqueda de reinención y, a nivel de datos etnográficos, es evidente la conexión con el pasado como

un recurso desde donde reinventarse o cohesionarse como grupo. Dicha práctica también se pudo ver en el texto de Garrad-Burnet y Ponciano.

El contexto de Guatemala, hasta lo abordado aquí, nos permite saber que existe una diversidad de expresiones de la religiosidad maya tanto en el ámbito protestante como católico y como fuera de ellos. De acuerdo a la clasificación que nos presenta Silmox (2017) y Morales Sic (2004 y 2007) hay grupos que buscan una autoidentificación religiosa a través de mayanizar su fe cristiana. Tal práctica también ha sido registrada por Althoff (2014), cuyo estudio lo realiza tomando en cuenta el plano del pluralismo religioso y la búsqueda del reconocimiento de la identidad. Althoff plantea la siguiente pregunta: ¿qué roles juegan la etnicidad y las identidades étnicas en el proceso contemporáneo del pluralismo religioso, como el crecimiento de los movimientos protestantes: Pentecostales y Neo-Pentecostales, la Renovación Carismática Católica y el Movimiento Indígena Maya en Guatemala? (Althoff, 2014:4). Las reflexiones de la autora permiten comprender el papel de la etnicidad en el proceso contemporáneo del pluralismo religioso en Guatemala. En este sentido, señala que los grupos que aborda (Pentecostales, Neo-pentecostales, Renovación Carismática Católica y El movimiento Indígena Maya) mantienen y recurren a discursos radicales de límites. Como ejemplo, se encuentran los activistas mayas, quienes sostienen que el catolicismo es una religión extranjera, que no tiene nada en común con la cultura de la población indígena, y por ello, han iniciado una limpieza de lo occidental en la construcción de su espiritualidad.

Para Althoff, la relación existente entre los diversos grupos y, al mismo tiempo, la búsqueda por reivindicar una identidad étnica, ha sido posible por la existencia de la sociedad pluralista, permitiendo así que los pobladores sean libres de elegir su propia afiliación

religiosa y, por lo tanto, considera que la religión en una sociedad pluralista, en realidad, hace más por perpetuar la división étnica que por derribarla (Althoff, 2014:372).

Como parte de dicha pluralidad, también se expresa la práctica de grupos, lo que Morales Sic (2007) refiere como especialistas, cuya participación, al parecer, se encuentra en el ámbito comunitario o familiar (Morales Sic, 2004). En tal clasificación, se distinguen los creyentes que realizan su práctica a nivel comunitario y, por otro lado, se encuentran los que se mueven a nivel nacional. Tal distinción se observa en el escrito de MacKenzie (2009), quien realizó su investigación desde 1996 en el municipio Maya-K'iche' de San Andrés Xecul, perteneciente al departamento de Totonicapán (Región Suroccidental). La autora examina la tradición Guatemalteca de San Simón “desde la perspectiva de los sacerdotes mayas ‘anti-sincreticos’ vinculados con la espiritualidad maya activista y costumbrista (discípulos de una religión Maya-católica local)” (MacKenzie, 2009: 355).

MacKenzie indica que la práctica de los mayas activistas manifiesta y busca la constitución de una espiritualidad maya purificada y, en ese sentido, han retomado a San Simón como imagen central para purificarlo o mayanizarlo, concretamente, lo han vinculado con una deidad o un antepasado de los mayas que refiere a Francisco Soguel (MacKenzie, 2009:365). Para Mackenize, es una expresión de esfuerzos mayas, que manifiestan un proceso de indigenización de la modernidad, y al mismo tiempo, una expresión anti-sincrética, cuyos esfuerzos son expresados en el trabajo de purificación y en la búsqueda de una opción religiosa distinta. Para lograr dicha pretensión, los creyentes buscan una separación con las formas del cristianismo y de la costumbre y, así, constituir otro sistema religioso (MacKenzie, 2009:360 y 361).

Otro de los escritos que registran y reflexionan sobre los especialistas rituales mayas es Chiappari (2000), quien reconoce que en Guatemala se han modificado las prácticas y discursos de los creyentes. La investigación de Chiappari tuvo como objetivo principal discutir la religión maya, que, desde la perspectiva del autor, lo aborda como un grupo que comparte o manifiesta cierto paralelismo con la teología de la liberación. No obstante, el autor reconoce que la religión maya mantiene una particularidad cultural y teológica relacionada a lo indígena a diferencia de la teología de la liberación que está más cercana a la iglesia romana. La investigación fue realizada en San Miguel Totonicapán y Quetzaltenango. El periodo de trabajo de campo fue realizado en 1993-1994 y en el verano del año 2000. El sujeto, desde el cual realiza su reflexión, viene de la experiencia de un sacerdote-chamán maya o *ajq'ij*, tal y como Chiappari lo nombra (Chiappari, 2000:48 y53).

Su marco reflexivo parte de tomar los apuntes de Gustavo Gutiérrez (1973) sobre la noción de la liberación, que está referida al esfuerzo humano por liberarse de la opresión y sufrimiento causados por otros individuos y estructuras sociales como también liberarse de la opresión interna causada por estructuras psicológicas como la represión interna y externa; de la opresión provocada por el pecado (causa subyacente de las dos formas de opresión anteriores), que mantiene alejados unos de otros y de Dios.

Desde este marco liberacionista, Chiappari retoma la conceptualización de la relación entre el mundo y el próximo, es decir, la relación entre la historia mundial secular y la histórica cósmica sagrada (Chiappari, 2000:49). En este sentido, Chiappari considera a la teología de la liberación como aquella que une lo espiritual con lo político: unir el mundo con lo de otro mundo, en el que la liberación está unida y equiparada con la salvación: la

liberación en la tierra está directamente relacionada con la liberación en el cielo, es decir, la salvación (Chiappari, 2000:51).

Chiappari, desde sus apuntes analíticos y desde la temporalidad en que realizó su investigación, permite comprender la forma en qué se ha ido modificando la práctica de los sacerdotes mayas, los cuales se pueden entender gracias a la firma de los acuerdos de paz de 1996 donde se exigió el reconocimiento oficial de la espiritualidad maya. Desde ese marco coyuntural, Chiappari considera que devino la consolidación de la religión maya, concretamente, en una religión oficial, la cual según el autor mantiene ventajas y desventajas.

En cuanto a las ventajas, es que se ha tenido mayor libertad para practicar los rituales en espacios públicos, adquiriendo así mayor legitimidad, al mismo tiempo, ha proporcionado mayores oportunidades económicas a los sacerdotes mayas. Las desventajas que observan son que se ha dado una mayor politización y comercialización, las cuales han sido resultado de estatus y atención, principalmente, vistas así por el estado y por organizaciones internacionales (Chiappari, 2000: 58).

En suma, podemos señalar que los textos abordados confirman que existe una búsqueda por los practicantes (mayas activistas y los guías espirituales) por reivindicar la espiritualidad maya. Algunos lo realizan participando del movimiento maya, quienes al parecer se mueven en el plano de las relaciones extra locales y globales, y sus discursos manifiestan la búsqueda de la libertad humana y el reconocimiento realizado a través de la plataforma de la espiritualidad o religión maya, Chiappari (2000) y Mackenzie (2009).

En lo que respecta a los guías espirituales que no participan del movimiento maya al parecer están restringidos a sus conexiones relacionales y movilidad extra local. Frente a eso, considero importante cuidar de no caer en representaciones divisionistas sobre el abordaje de

las prácticas: discursos de los sujetos que comparten una misma localidad, el problema de tal encuadre es que tendemos a exacerbar la movilidad de unos sujetos y la clausurar la de otros.

Ahora bien, Althoff (2014) permite comprender que la diferenciación de organizaciones, discursos y prácticas en una misma localidad es posible, justamente, debido a esa diversidad de expresiones y creencias sobre lo maya. Como parte de esa multiplicidad se encuentran los que han iniciado la búsqueda y la reinención de su identidad con la intención de diferenciarse del otro o de los otros (mayas, creyentes protestantes y católicos), y, como parte de esta exploración, han retomado a la espiritualidad y cosmovisión maya para la construcción de una identidad étnica. Dicha expresión, según la interpretación de Althoff, ha llevado al cambio de roles de los sacerdotes mayas, en la medida que han tenido mayor movilidad social. Suceso que han sido posible por su adherencia al movimiento maya, una base social que ha posibilitado que los guías espirituales no solamente sean reconocidos por el Estado, sino que están ocupando otros espacios como participar en la estructura del Estado guatemalteco. Esto permite comprender por qué ciertos guías espirituales han podido construir otras redes nacionales e internacionales.

Esto no significa que los guías espirituales no reconocidos por el Estado o por organizaciones mayanizadas, no mantengan relaciones extra locales. Es evidente que los adheridos al movimiento maya están teniendo mayor visibilidad y reconocimiento. Dicho acontecimiento, para Althoff, ha llevado a tener ciertos efectos a nivel de comunidad, como ejemplo, nos habla de la marginación de los sacerdotes mayas locales, quienes están perdiendo legitimidad o liderazgo, debido a que sus procesos de la ritualidad no corresponden con los del movimiento maya. Los elementos cristianos, en particular los que habían sido parte del repertorio de la ritualidad local ahora son rechazados. Desde la lectura de Althoff,

el movimiento maya percibe a dichos elementos como el resabio del pasado colonial (Althoff, 2014:356). Dicha puntuación se percibe en el texto de Chiappari (2000), Morales Sic (2000) Mackenzie (2009), es decir, la existente separación de los intereses del movimiento maya con las organizaciones y prácticas existentes en las localidades, aldeas o municipios.

Ahora bien, después de realizar este breve recorrido que consideré necesario debido a la imposibilidad de hacer trabajo de campo en Guatemala y así acercarme a los guías espirituales con los que creyentes como Ricardo, Mayra, Amelia y Minerva han entablado relaciones. Para algunos más que otros, como es el caso de Ricardo, la presencia de los refugiados guatemalteco en Frontera Comalapa es un factor importante para entender su constitución religiosa y su interés por las plantas medicinales y su posterior deseo de saber más sobre la espiritualidad maya.

En los que respecta los sucesos sociales (teología india, espiritualidad maya guatemalteca, la presencia de refugiados guatemaltecos) se desarrollaron en este apartado debido a que son acontecimientos que emergieron en condiciones relacionales, en contexto y momentos específicos, creando rupturas sociales a tal grado que han trascendido a través de la historia y se han convertido en referentes de cambio social para otras personas, como han sido los creyentes abordados en esta tesis. A tales acontecimientos, también se suman otras relaciones de interdependencia desarrolladas en el contexto de Frontera Comalapa y que corresponden a la vida personal de los creyentes, por ejemplo, dinámicas familiares, enfermedades e intereses por apoyar a las mujeres migrantes, tales ejes, permitirán comprender los saberes de los agentes de Frontera Comalapa y la particularidad interpretativa en la que sustenta sus expresiones religiosas.

En los siguientes capítulos, el lector podrá observar cómo el proyecto de Iglesia autóctona y teología india, han sido desarrollados en la parroquia Santo Niño de Atocha sobre todo la forma en que han incidido en la vida de los creyentes tal grado de que son referentes importantes para comprender el proceso de valoración de la Madre Tierra; los procesos de reivindicación y valoración étnica mam y las relaciones transfronterizas con los guías de Guatemala. Lo mismo sucede con los acontecimientos políticos de Guatemala sobre todo con la llegada de los refugiados guatemaltecos y su incidencia en los creyentes de la parroquia.

III. CONFIGURACIÓN RELIGIOSA A TRAVÉS DE LOS RELATOS DE VIDA

Para comprender y conocer la experiencia religiosa de cada creyente, abordo cada relato de vida (Bertaux, 2005). En este capítulo, muestro desde qué relaciones de interdependencia se ha propiciado la trans-acción de conocimientos y experiencias, a tal grado, de que cada agente hoy manifiesta ciertos dominios e intereses, reflejados en sus expresiones religiosas.

En ese marco de ideas, el objetivo central del capítulo es mostrar quiénes son los agentes de Frontera Comalapa y desde qué relaciones han ido adquiriendo sus habilidades y saberes, a tal nivel, que han podido generar sus propios modelos configuracioncitas (presentados en el capítulo cuatro y cinco). Este capítulo está compuesto por dos apartados donde desarrollo los relatos de vida de cada creyente. Aquí me interesa mostrar las relaciones de interdependencia. Contrario a los que abogan por elogiar la individualidad del sujeto, hago visible cómo cada experiencia religiosa no se puede comprender sin las instancias eclesiales y el tipo de participación que han tenido, así como la forma en que han entablado relaciones con otras personas a través de compartir proyectos religiosos o culturales comunes.

En el capítulo presento seis relatos. No obstante, es importante señalar que en el primer apartado se encuentran cuatro biografías, las cuales corresponden a Ricardo, Mayra, Minerva y Amelia, todos agentes de Frontera Comalapa y practicantes de la espiritualidad maya; también cuentan con conocimientos sobre plantas medicinales y han participado en los encuentros de teología india celebrados a nivel diócesis y otras veces a nivel parroquial. Asimismo, tres de ellos han sido ordenados (proceso de formación de los creyentes en la espiritualidad maya) como guías espirituales: Ricardo, Mayra y Minerva. En el segundo

apartado, presento los dos últimos relatos que corresponden a Pedro, quien vive en Motozintla y a Abidalí, oriundo de El Porvenir. Ambos son parte de la red de Ricardo, y el eje común con Ricardo es su interés por la reivindicación cultural étnica mam. A través de estos dos relatos de vida también mostraré la forma en cómo la participación dentro de las instancias eclesiales y gubernamentales ha ido gestándose y canalizándose el interés por los procesos de reivindicación cultural: la lengua mam y la recuperación de la identidad y cultura mam. Aunque Pedro y Abidalí han realizado este proceso desde dominios o énfasis diferentes, por ejemplo, el primero como hablante de la lengua mam y el segundo como promotor del rescate de la cultura mam (autogestión de recursos naturales, recuperación de la cultura mam a través de la valoración de lugares, gastronomía y artesanías). Y ambos se interceptan con los usos y significados de la espiritualidad maya.

Sólo a partir de conocer el relato de cada uno de ellos, se podrá comprender cómo Ricardo, Pedro y Abidalí comparten hoy el interés por la valoración cultural étnica mam a tal grado de apoyarse en sus diferentes actividades. La experiencia biográfica de los agentes matiza cómo desde ciertas relaciones de apoyo, los sujetos orientan sus prácticas y conocimientos para concretar ciertos proyectos. De igual manera, la articulación de Ricardo, Pedro y Abidalí es sólo un ejemplo de cómo emergen los intereses y, por lo tanto, la constitución particular de ciertos modelos de configuración.

Así que, presentar cada relato permitirá compartir quiénes son y desde qué relaciones de interdependencia han ido generando sus intereses y conocimientos sobre religión, relaciones expresadas algunas veces en su dimensión política y cultural. Este capítulo es significativo para los argumentos centrales del trabajo porque permitirá mostrar cómo cada agente participa en eventos, ya sea gestionados por ellos o no, que expresan parte de la

configuración religiosa propia y, otras veces, gestionan o la constitución de otras configuraciones religiosas, visibilizando una diversidad de concatenaciones (este punto será profundizado en los próximos capítulos).

3.1 Ricardo y su constitución religiosa: entre y desde distintos acontecimientos

En este apartado, muestro a través de qué relaciones o modelos de interdependencia, Ricardo adquirió interés por la espiritualidad maya, sobre todo al relacionarse con guías espirituales. Él se adentró al conocimiento del calendario maya “el *cholq’ij* o *tzolkin*. Este se refiere a una cuenta de 260 días – combinación de 20 meses y 13 días– y se vincula con los ciclos vitales como una forma de calcular fechas de alumbramiento en rituales de adivinación y augurios” (Santiago et.al ,2013:313); sus conocimientos como naturópata (uso y saberes sobre medicamentos alternativos elaborados a base de plantas medicinales, por ejemplo, vitaminas o jarabes); médico tradicional maya (elaboración de medicamentos a base de plantas) y creyente católico (participa y ha participado de las actividades de la parroquia del Santo Niño de Atocha).

Ricardo nació en 1971 en el barrio de Nueva Delicia, colonia de Bellavista del Norte en el municipio de Frontera Comalapa. Ricardo es padre de familia de cuatro hijos y, en cuanto, a nivel educativo estudió hasta la preparatoria. Ahora bien, la configuración religiosa de Ricardo debe comprenderse en el plano de su vivencia en el municipio de Frontera Comalapa, lugar donde la población ha vivido los efectos de acontecimientos políticos acaecidos en otros contextos, como ejemplo, lo fue el exilio de la población guatemalteca a territorio chiapaneco. Desde ese dinamismo que se ha generado con la población

guatemalteca y chiapaneca es que debe comprenderse la configuración de Ricardo.¹³ Los refugiados se “establecieron en distintos campamentos a lo largo de la frontera, así como también en ranchos, ejidos y poblaciones de los estados fronterizos” (Toussant y Garzón, 2019: 138-139).

Tal y como indiqué en el capítulo anterior, Frontera Comalapa fue uno de los municipios donde se experimentó intensamente el proceso de refugio guatemalteco en la década de 1981. En ese contexto, Ricardo tuvo sus primeras aproximaciones a la conflictividad de la región. Ricardo recuerda que, junto con sus padres, y como parte del trabajo de la Iglesia católica (parroquia del Santo Niño de Atocha), visitaban “a los refugiados que llegaron a vivir a Bella Vista del Norte que colinda con Bellavista San Pedro. “Íbamos a visitar a los hermanos refugiados” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Ricardo y su familia tuvieron tal iniciativa porque compartían con otros creyentes una pastoral liberadora, que se empezó a desarrollarse tanto en Chicomuselo como en Frontera Comalapa, a partir de la presencia de diversos grupos:

sacerdotes maristas [...] y religiosas de la Compañía de Nuestra Señora [...] religiosas del Buen Pastor. Alfredo Inda, el primero en establecerse, se había encargado en principio de servir solo en Chicomuselo, pero con la formación del equipo se logró expandir el trabajo a Frontera Comalapa, y bautizaron el área pastoral con el nombre de <<Chicomalapa>> (Lerma, 2019: 75).

¹³ Sobre este hecho Kauffer (2005) muestra cómo la llegada de refugiados guatemaltecos en la década de 1980 sucedió por la masacre perpetrada por el Ejército Guatemalteco hacia la población civil. Tal contingencia hizo evidente el proceso de demarcación fronteriza a “través de una mayor presencia de cuerpos de vigilancia y seguridad” (Kauffer, 2005: 9), es decir, si antes la línea que marcaba la “división político-administrativa caracterizada por una gran permeabilidad; sin embargo, la llegada de los flujos de refugiados representó un acontecimiento cuya magnitud llevó a las autoridades mexicanas a reforzar el mecanismo de vigilancia en la zona, pero sin lograr el control real de ésta” (Kauffer, 2005: 9-10).

Dicho equipo desarrolló su pastoral en la década de 1979.¹⁴ El trabajo que ejecutó el primer grupo y el siguiente estuvo centrado en un proceso de concientización: “para nosotros el evangelio era que tuvieran conciencia de que son personas, que tienen capacidades y derechos, que pueden organizarse y unidos encontrar mejores condiciones de vida” (Lerma, 2019:84).¹⁵ Dicha etapa pastoral y las siguientes marcaron a Ricardo, sobre todo porque heredó una pastoral liberadora.

En el ámbito familiar, Ricardo, se insertó al catolicismo a través de su familia, iniciando a los 12 años su preparación para realizar su primera comunión y a los 15 años su confirmación “a los 15 años yo ya tenía una ansiedad de enseñar a grupos. Como a los 15 o 16 años yo empecé a ser coordinador de jóvenes, sobre todo en la comunidad del barrio de las Delicias del municipio de Frontera Comalapa, Chiapas” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021)¹⁶. Ricardo manifestó que, con el cargo de coordinador de jóvenes, también pudo conocer y aprender sobre la teología de la liberación, de igual manera, con la llegada de los refugiados empezó a escuchar sobre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, la URNG. “Yo estaba chamaco, pero yo visitaba a los refugiados para darles la enseñanza de la palabra de Dios” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

¹⁴ Es importante señalar que el trabajo de la pastoral de Chicomalapa se desintegró en el año 2001, conformándose la parroquia de Chicomuselo y la de Frontera Comalapa (Pérez, 2019: 64).

¹⁵ La teología de la liberación está centrada en los pobres y en la diócesis de Chiapas, “tiene su auge en dos momentos históricos: El Congreso indígena de 1974 y la Asamblea Diocesana de 1975 [...]” (Pérez, 2019:51). Pero será en 1976 donde se expone de manera más clara la directriz de la diócesis “Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el pobre, para el oprimido, y si suscita, apoyo e impulsa un proceso liberador del oprimido” (Morales, 2005:145). El énfasis de la pastoral en los pobres es nombrada como la fase de la teología de la liberación (Valtierra, 2014:82).

¹⁶ Un coordinador de jóvenes “se encarga de formar y coordinar a los jóvenes en las comunidades, compartir temas con los coordinadores de las comunidades, promover trabajos colectivos de carácter económico y también se encarga de promover todos los eventos: retiros espirituales, reuniones de coordinadores tanto parroquiales como a nivel zona sureste” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

La presencia de los desplazados guatemaltecos permitió la constitución de relaciones transfronterizas con mutua incidencia entre refugiados y creyentes católicos, es decir, en primer lugar, el equipo diocesano se ocupó de enseñar el mensaje bíblico desde una óptica liberadora, atendiendo las necesidades de los refugiados a través de proporcionarles alimentos y medicamentos, sólo por señalar algunas tareas. Dicha práctica fue posible debido a que “en 1979, apenas iniciado el trabajo en Chicomalapa, Samuel Ruiz convocó a los equipos pastorales para solicitarles la organización de un comité de solidaridad con los futuros desplazados de Guatemala” (Lerma, 2019:89). Por ello, el Comité Cristiano de Solidaridad se constituyó para “preparar el terreno [para] quienes cruzarían la línea hacia México” (Lerma, 2019:89). Lerma también señala que en “1980, previo al éxodo de guatemaltecos, México creó, por presiones del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR)” (Lerma, 2019:90).

En segundo lugar, fue evidente la forma en que los refugiados incidieron en los creyentes, es decir, a través de ellos conocieron el proceso armado en Guatemala y, así fue, que se intensificó el interés por organizarse en torno a ciertas luchas y organización social entre religiosos y coordinadores de Iglesia, quienes participaron en la guerra de Guatemala. En ese marco coyuntural, es que Ricardo escuchó “de la URNG y con quienes colaboró con algunas tareas” (Ricardo, Frontera Comalapa, 20219). La experiencia de Ricardo se suma a la de muchos catequistas que iniciaron un proceso de “concientización y politización [...] Las relaciones entre catequistas y algunos refugiados vinculados a organizaciones armadas fueron tan estrechas que varios feligreses se lanzaron a Guatemala y a otros países centroamericanos en apoyo a las fuerzas revolucionarias” (Lerma, 2019:97-98).

Ricardo, a través del marco coyuntural del refugio guatemalteco y el proyecto pastoral liberacionista en la parroquia del Santo Niño de Atocha, pudo obtener un pensamiento crítico y de ayuda hacia los demás. Ricardo también fue coordinador de jóvenes hasta la edad de 23 años. A nivel de participación política formó varias organizaciones; tuvo relación con los grupos que participaron en el levantamiento zapatista de 1994: “nosotros ya sabíamos lo que iba a pasar con el levantamiento, ellos nos dijeron vamos a reventar porque ya no aguantamos” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Por otro lado, también participó en la Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA): “encabezado por Arturo Albores, el gran dirigente que asesinaron” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).¹⁷ Fueron diversas relaciones de interdependencia que han ido configurando a Ricardo, es decir, el trabajo y contacto con los refugiados; conocer un cristianismo liberador en la pastoral desarrollada en Chicomuselo y Comalapa; contribuir a formar organizaciones sociales y participar de ellas, y su participación como coordinador de jóvenes en la parroquia.

Ricardo desde esa dinámica relacional diversa, fue que inició su interés por prepararse en cuestiones de salud, por ejemplo, desde la guerrilla en Guatemala, supo de la importancia

¹⁷ La OCEZ “se fundó en 1982 en el municipio de Venustiano Carranza, durante el V Encuentro Nacional de la Coordinación Nacional Plan de Ayala [...]. La OCEZ se fortaleció en la región fronteriza con el ingreso de campesinos chicomuselenses de La Independencia, Frontera Comalapa y Comitán, principalmente. El trabajo conjunto entre la OCEZ, los catequistas y el Comité Cristiano de Solidaridad propiciaba una red de apoyo que hacía indistinguible a qué frente pertenecía cada activista” (Lerma, 2019:102). En cuanto a la CNPA, era un “movimiento a nivel nacional [...] sus esfuerzos se regionalizaron hacia 1983, desarrollando una mayor capacidad de movilización que de negociación ‘las luchas de las comunidades indígenas por el derecho a la tierra y los recursos naturales tuvieron que enfrentar primero los sistemas de relaciones de poder locales y regionales’” (Harvey citado en Lerma, 2019:105). La unión de dichos grupos, según Lerma, se debió a desacuerdos permitiendo así la creación de dos grupos “la OCEZ-Centro y la OCEZ-CNPA, la primera integrada por los municipios de Venustiano Carranza y Simojovel y la segunda por las zonas Fronteriza y Petrolera. El asesinato de Arturo Albores, en abril del siguiente año [1989] agudizaría la separación. Mientras para la OCEZ-Centro se trataba de un crimen perpetrado por el gobierno, para su esposa y OCEZ-CNPA, el asesinato había sido ejecutado por sus opositores de Carranza” (Lerma, 2019:111).

de obtener conocimientos sobre medicina. Aunado a ello, se encuentra la incidencia familiar que tuvo: en su infancia, observó cómo su mamá tenía conocimientos sobre las plantas medicinales, y la forma en que en la pastoral de Chicomalapa reforzó sus habilidades a través de llevar un proceso de formación. Ricardo recuerda con orgullo, cómo su mamá y otros creyentes fundaron “la casa de salud, lo que hoy se denomina en la parroquia como dispensario, espacio donde ofrecen consultas y medicamentos. Dichos conocimientos los empezó adquirir desde el equipo de Chicomalapa y luego lo implementó en la parroquia” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Ricardo al observar a su mamá y la ayuda que les brindaba a las personas, lo influenció a reafirmar la importancia en formarse y trabajar en lo que él denomina como medicina tradicional, a tal grado de organizar a personas cercanas a él e invitarlos a formarse como médicos tradicionales.

Ricardo, con ese interés en la medicina tradicional inició su proceso de capacitación con el doctor Atom Inoue quién “nació en China en 1944, graduado como abogado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wasade, Tokio en 1971; y, de Medicina Oriental de Tokio en 1981” (Ecosalud, 2019). Ricardo consiguió el contacto de Inoue a través de una creyente de Chicomuselo. La capacitación se dio en Chicomuselo y en Motozintla, lugar donde asistieron varias personas. Con Atom se dio una trans-acción particular:

Él nos enseñó lo que se llama diagnóstico, hacer diagnóstico bioenergético, la transmisión de dos personas a uno. Tu energía de aquí a otra persona termina conmigo para detectar qué problemas tienes tú. Entonces eso fue lo que nos enseñó Atom: diagnóstico de enfermedades; anatomía humana; conocer los signos del cuerpo y los ejercicios que aprendimos para tener conexión con la naturaleza (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Ricardo siguió fortaleciendo su conocimiento solicitando en el año 2005 formación como médico tradicional a la Secretaría de Pueblos Indios (SEPI) –en la actualidad se le denomina Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas (SEDESPI),

independientemente del cambio de nombre, dicha instancia se ha encardado de atender a la población indígena en diversos aspectos:

Apoyar y difundir en coordinación con las instancias federales, estatales y municipales, las manifestaciones culturales y artísticas de los pueblos indios [...]. Proponer ante las autoridades del estado mecanismos de capacitación técnica, científica y tecnológica necesarias para el desarrollo integral de las etnias (SEPI:2006,6).

En SEPI, de acuerdo con el testimonio de una informante quien trabajó 23 años en dicha instancia estatal, los proyectos se han caracterizado por sexenios gubernamentales. El periodo en que Ricardo solicitó la capacitación a SEPI, la línea de trabajo corresponde al sexenio del gobernador Salazar Mendiguchía (2000-2006), el plan, fue ejecutar proyectos de desarrollo hacia las poblaciones” (Lorena San Cristóbal de Las, Casas, Chiapas, 2021). En el sexenio de Salazar se nombró como secretario de Pueblos Indios a Porfirio Encino Hernández, quien falleció en un accidente de avioneta. Debido a dicho deceso, Juan Vásquez López queda como secretario y al mismo tiempo se dan cambios:

en ese periodo a la Secretaría empiezan a llegar muchos asesores que él contrató para fortalecer las distintas áreas, entre ellas el área de proyectos productivos. Entre esas personas llegó Martín Longoria, quien venía de la ciudad de México contribuyendo al área de proyectos productivos, un señor comprometido con los pueblos indígenas. Entonces empiezan a implementar metodologías para impartir talleres, como parte de esos cursos de capacitación se implementó la medicina tradicional” (Lorena, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2021).

Ricardo, recibió su formación en San Cristóbal de Las Casas a través de “tres seminarios por parte de SEPI, ellos nos pagaron hospedaje y la comida” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Ahí le enseñaron la elaboración de champú, tinturas, microdosis, jabones y aceites: “todo este tipo de conocimiento ya lo traíamos, solo aprendimos el trabajo técnico de cómo debe ser de manera específica en el tema de salud” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

SEPI a través de las políticas estatales orientadas “al desarrollo socioeconómico de los pueblos indios con la participación de las distintas etnias de la entidad” (SEPI, 2006:3)

se convirtió en un espacio donde Ricardo fortaleció sus conocimientos como médico tradicional, los cuales ya había empezado a adquirir en sus relaciones familiares en la parroquia y con Atom Inoue. En SEPI como parte de los seminarios conoció la cosmovisión maya, a partir de un curso impartido por Martín Longoria. Martín Longoria lo contactó con un guía espiritual de Totonicapán con quien posteriormente llevó cursos sobre la espiritualidad maya, dicha formación fue posible con el viaje costado por SEPI, es decir, fue a través de los agentes de SEPI que se organizaron encuentros de formación en Guatemala-Totonicapán en el domicilio del guía espiritual, Tata Tino. En ese momento, Ricardo aprendió sobre la importancia de la conexión del hombre con la naturaleza; la diferencia que existe entre la espiritualidad maya y lo que se practica en las iglesias y, a través del calendario maya, supo cuál era su energía. Ricardo reconoce que “hasta ahí no sabía nada del calendario maya, fue difícil el curso. Tata Tino decía que la espiritualidad maya es una parte que se complementa con la medicina. En ese curso yo me quedé picado” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

De acuerdo a las clasificaciones que realizan Morales Sic (2004 y 2007) y Althoff (2014), Tata Tino puede considerarse como un especialista ritual local o comunitario. Y tomando en cuenta lo señalado por Ricardo, podría confirmarse tal clasificación porque Tata Tino vive en un cantón del departamento de Totonicapán y porque Ricardo se refiere a él como un especialista ritual “anciano porque ha vivido más años y tiene mayor experiencia y sabiduría” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). No obstante, más que representarlo como un especialista ritual “comunitario” o en el límite de lo “familiar”, considero importante no obviar cómo la práctica y los conocimientos de Tata Tino han trascendido su ubicación geográfica a tal grado de participar de un modelo de relación de interdependencia cuya trans-

acción implica a médicos tradicionales de Chiapas y a un burócrata del gobierno federal mexicano, Martín Longoria quién trabajó en SEPI.

Desde ese marco de relaciones, Ricardo siguió adquiriendo conocimientos sobre la medicina tradicional y al mismo tiempo empezó a afianzar sus relaciones transfronterizas con los guías espirituales de Guatemala. Es decir, vía los espacios estatales como la SEPI, configuraron una red de médicos tradicionales del estado, constituida con persona de los altos, frontera, sierra y frailesca. Una vez consolidada la red en Chiapas se contactaron con “hermanos de Xela, de San Marcos, de Santa Ana Huista, para realizar el primer encuentro de médicos tradicionales de México y Guatemala. En Santa Ana Huista fue el encuentro de médicos tradicionales México-Guatemala y se llamó *El intercambio de experiencia de médicos tradicionales*” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Hasta aquí, el lector ha podido conocer cómo Ricardo a través de múltiples espacios, relaciones, acontecimientos y dinámicas familiares, que le han servido de base en su proceso de transformación, a tal grado de interesarse por conocer distintas áreas de conocimientos (herbolaria, medicina tradicional y espiritualidad maya), a partir de dichos modelos de relación como el Estado y la Iglesia católica ha ido configurando sus relaciones fronterizas y transfronterizas.

De igual manera, Ricardo en el encuentro de médicos tradicionales se dio cuenta que la mayoría de los participantes guatemaltecos eran guías espirituales. En dicha reunión decidió hablar con un guía espiritual y realizarle una consulta, debido a que en su ejercicio como médico tradicional (consultas realizadas en su domicilio) se había encontrado con personas enfermas, identificando tres tipos de enfermedades: sobrenaturales, desequilibrio de las energías y problemas emocionales, cada una de ellas, las define de la siguiente manera:

El primero son cosas malas como puestos de brujería, trabajos enterrados o hechicerías. El segundo es cuando la persona ya perdió control de su curación, cuando dice ya no me voy a curar, y entonces esta persona ya perdió la fe de curarse. El tercero es cuando una persona va toda enojada, triste, preocupada por problemas familiares y siente que ya nadie la quiere. Entonces tengo que trabajar con psicología (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Ricardo, como parte de sus capital biográfico, en ese momento contaba con conocimientos sobre herbolaria (SEPI), control de energías (Atom Inoue) y también había tomado cursos de psicología en Frontera Comalapa, dichos saberes le permitían ayudar a sus pacientes en el desequilibrio de las energías y emociones, pero no en lo sobrenatural, razón por la cual en el encuentro de médicos tradicionales, le solicitó apoyo a un guía espiritual para realizar ceremonias en Frontera Comalapa, la respuesta del guía fue la siguiente:

voy hacer una consulta con los abuelos, y si los abuelos me dicen que sí, yo voy'. Entonces nos volvimos a escribir y me dice, 'los abuelos dicen que sí, y que puedo llegar'. Luego me pregunté ¿cómo habla con los abuelos?, me quedaba con la duda, todo era duda. Entonces él viajó y yo organicé a las personas para hacerles rituales, pero faltaba explicarles qué es. El compañero daba las indicaciones sobre el material a utilizar y también explicaba qué era la espiritualidad maya.

Ricardo a través de los encuentros costeadas por SEPI empezó a afianzar sus relaciones con los guías espirituales de Guatemala y al mismo tiempo su inquietud y deseo por conocer más sobre la espiritualidad maya lo llevó a proponer al guía espiritual que los formara a él y a otras personas de Frontera Comalapa, como guías espirituales (sobre dicha formación se hablara en otro capítulo).

Es importante señalar que, tal y como lo expresó Ricardo, en el encuentro de médicos tradicionales asisten guías espirituales de Guatemala con características variadas, destacando los especialistas pentecostales, católicos y también aquellos que los autores identifican como mayas activistas, (MacKenzie, 2009) o practicantes de la espiritualidad del movimiento maya (Morales Sic, 2004). Por lo tanto, Ricardo ha tenido contacto con diversos especialistas tanto “comunitarios” como “cristianizados”, “descristianizados” (Silmo, 2017) o mayanizados.

En lo que respecta a sus relaciones fronterizas, Ricardo, a partir de formar parte de la red de médicos tradicionales de Chiapas, ha podido participar en eventos organizados por el gobierno del estado de Chiapas. Programas donde se abordan diversos temas, por ejemplo, “el derecho de los pueblos indígenas”, encuentros donde se convocan a diversos grupos. En dichas reuniones, Ricardo pudo conocer a un integrante y representante de la Red maya-mam de la región XI Sierra Mariscal (testimonio que abordaré más adelante), con quien comenzó una serie de intercambios culturales.

Ricardo y su relato de vida muestran como su configuración religiosa, en el contexto de Frontera Comalapa debe de comprenderse a través de sus relaciones de interdependencia, generados en espacios estatales y religiosos; por acontecimientos sociales (refugio guatemalteco, teología de la liberación, movimientos políticos en Chiapas, como el levantamiento del EZLN) y por relaciones familiares (los conocimientos de su mamá en la herbolaria). Enlaces que le han permitido construir redes fronterizas y transfronterizas y sobre todo consolidar su experiencia religiosa, tal y como lo mostraré en el siguiente apartado.

De igual manera, la experiencia de Ricardo nos permite observar cómo la parroquia del Santo Niño de Atocha no es una institución eclesial donde los especialistas (sacerdotes) mantienen un poder “absoluto” a tal grado que su discurso moralizante se internaliza, y condiciona a los creyentes a permanecer en un estado de plena obediencia. Contrario a dicho encasillamiento, lo que se puede ver es cómo la parroquia ha sido un lugar de posibilidades para Ricardo, en la medida que, a través del trabajo pastoral ejecutado hacia la población refugiada, él pudo construir sus relaciones de interdependencia con otros creyentes de Guatemala.

En ese mismo marco de modelos configuracionistas, es que las instancias estatales deben de observarse como espacios de posibilidad, tal y como se muestra con SEPI, que fue donde a Ricardo obtuvo conocimientos sobre plantas medicinales y al mismo tiempo pudo entablar relaciones con médicos, guías espirituales, y, que a su vez, fue a través de ellos y de su participación en la parroquia, que valoró el conocimiento de, lugares sagrados, además de conocer sobre espiritualidad maya y de plantas medicinales, a tal grado de retomarlos como marcos y así a desarrollar un proyecto de autoidentificación étnica.

Dicho proceso de identificación, debe comprenderse por su ubicación geográfica, es decir, por vivir en un municipio cercano a la línea fronteriza entre Chiapas y Guatemala. Una frontera donde se han ejecutado diversos procesos de fronterización por distintos actores: agentes estatales, empresas mineras, el crimen organizado y también por los mismos pobladores. Sobre el último punto lo he ejemplificado con el relato de Ricardo, quien, a través de su agencia, los límites fronterizos no han sido obstáculo para su movilidad, sino que le ha permitido apropiarse de ella a tal grado de trascenderla y construir relaciones de interdependencia con los médicos y guías espirituales. La ubicación de la Parroquia y su cercanía con Guatemala ha posibilitado a los creyentes desarrollar el proyecto de Iglesia autóctona y teología india con relación a la espiritualidad maya de Guatemala, a ello se suma la participación de los creyentes en los encuentros de la pastoral de la teología india realizados a nivel diócesis. Es por ello que es posible hablar de una configuración realizada a nivel de relaciones transfronterizas y fronterizas.

3.2 El marco relacional de Minerva: entre la Iglesia y las organizaciones no gubernamentales

Minerva Basílica González es una guía espiritual, creyente católica; ha participado en los encuentros de teología india y ha recibido cursos del “Sat Maya”, cursos donde se realizan procesos de sanación. Minerva tiene 52 años y es madre de familia. Ella es originaria del Triunfo, Municipio de Mazapa de Madero. Sus padres la llevaron a vivir a Frontera Comalapa a la edad de ocho años. Para ella, el municipio es el lugar donde ha transcurrido toda su vida; no obstante, al mostrar algunos aspectos vivenciales, el lector podrá dar cuenta de su movilidad y de sus relaciones diversificadas. Minerva tiene la formación escolar como agente de administración ejecutiva, dicha profesión le permitió trabajar en la cámara de comercio del Consejo Nacional de Comerciantes y Prestadores de Servicios A.C (CONACO) y como promotora de salud en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS).

Minerva también compartió en su relato de vida que uno de los espacios que ha contribuido a su experiencia religiosa ha sido la pastoral de la teología india en la parroquia del Santo Niño de Atocha: “mucho, te digo empecé en la teología india, ahí encontré muchas cosas de las cuales sentía que en otros tiempos yo lo había hecho” (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

Ahora bien, es importante señalar que en la parroquia existen 21 áreas de trabajo: catequistas de adultos y de niños, área de jóvenes, de mujeres, grupos de hombres, de salud, pueblo creyente, pastoral de la tierra, teología india, migrantes, pastoral familiar, pastoral penitenciaria, matrimonio, presacramental, ministros, liturgia, coros, monaguillos, consejo, Comunidades Eclesiales de Bases y equipo bíblico (Pérez, 2019:67).

Para Minerva, el área de teología india fue una de las primeras instancias en las que participó, sobre todo, en los encuentros anuales realizados a nivel diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en la parroquia del Santo Niño de Atocha cuya el área se consolidó en 1988, pero la participación de los creyentes en los encuentros se dio hasta el año 2006. Las principales sedes de estos eventos son Chiapas, Guatemala, Mérida y Yucatán. En las actividades abordan diversos temas sobre lo maya: la recuperación de mitos, cuentos; la importancia de los cuatro elementos como el agua, la tierra, el fuego y el viento y la elaboración del altar maya (Pérez, 2019:88).¹⁸

Minerva tuvo la oportunidad de asistir a uno de estos encuentros de teología india: “fue de una semana, prácticamente. Son encuentros ecuménicos porque llegan diversas personas. La actividad fue en Comitán. En la Castalia fue el encuentro de la zona sureste y llegaron alrededor de 200 o 300 personas” (Minerva, Frontera Comalapa:2021). Para Minerva la actividad significó experimentar una serie de emociones, a tal grado de preguntarse si hacía bien en participar en dicho evento, donde la ceremonia de fuego es central porque se abre el espacio para entregar ofrendas como signo de agradecimiento y para realizar peticiones ante las energías del calendario maya. Minerva temió el qué dirán. Había uso de velas en la ceremonia de fuego y los principales colores utilizados eran verde, azul, rojo, blanco, amarillo y negro, que la gente considera parte de una práctica de brujería. Tal anotación, refleja la forma en que su proceso de socialización internalizó aspectos moralizantes, fincado en la valorización y desvalorización hacia ciertas prácticas.

¹⁸ Para conocer más sobre el altar maya, se encuentra el libro de Tsepente' (2021).

El mismo relato muestra esa lucha por sortear aquello que ha sido colocado en lo “profano” (brujería). Minerva no abandonó la actividad y siguió experimentado diversas emociones:

Al momento en que nos invitan a realizar un círculo y participar de la ceremonia de fuego, sobre todo, invitaron a las personas que se sentían débiles al pasar al frente, yo me resistía. Empieza el conteo [recorrido por las veinte energías del calendario maya] y yo no sabía nada del calendario maya, no como el Rosario y cada uno de los misterios. En la Castalia hay un árbol de jacaranda y llegó un momento en que me concentré, sentí que empezaron a caer flores como diciéndome que incrédula eres. No sé en qué momento es que pasé adelante con mucha tristeza y con una serie de emociones encontradas. Fue ahí que empecé a hablar con mis ancestros, con mis abuelos, ese fue el momento de mayor conexión en mi vida (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

Minerva reconoce que dicha experiencia no la había podido sentir en la parroquia del Santo Niño de Atocha debido a las problemáticas que se vivían con la “parte conservadora”, esto se refiere a que, al interior de la parroquia, a lo largo del proceso pastoral, se habían marcado una serie de fracturas, ya que no todos los integrantes habían asumido los proyectos pastorales diocesanos como la propuesta liberacionista o bien el proyecto de Iglesia autóctona y teología india. Por tal razón, los creyentes que han asumido participar en tales pastorales, se diferencian de otros grupos como lo son los adheridos a la Renovación Carismática, “Simpatizantes de la doctrina profesada en la parroquia de Copoya adscrita a la diócesis de Tuxtla Gutiérrez” (Lerma, 2019:193). Y lo corriente de los Amatullis, que se caracterizan por los siguientes aspectos:

adeptos a la Familia Misionera Apóstoles de la Palabra (FMAP) [...] formados en la diócesis de Tapachula y seguidores del padre Flaviano Amatulli [...] el amatullismo surgió como una respuesta fundamentalista en defensa radical del catolicismo, principalmente en contra de la teología de liberación y con una didáctica que conduce a la lectura dogmática de la Biblia (Lerma, 2019: 193).

Los carismáticos y los amatullis empezaron a tener mayores desacuerdos con los adheridos a la teología liberacionista cuando se dio el cambio de obispos en San Cristóbal de Las Casas. Desde el año 2000, con la llegada de Felipe Arizmendi, se inició el cambio de párrocos en la

parroquia del Santo Niño de Atocha, lo que propició que se fortalecieran grupos católicos opositores a la corriente pastoral de Samuel Ruiz (Pérez, 2019:65). La experiencia de Minerva, evidencia, las diferencias en cuanto a prácticas religiosas dentro de la parroquia. En ese sentido, la parroquia del Santo Niño de Atocha puede considerarse con una configuración religiosa cultural de tipo grimsoniano porque los creyentes al mismo tiempo que comparten su catolicismo, también se diferencian, en la medida que la parroquia posee la característica de un modelo de relaciones, que se transforma a partir de la dinámicas sociales e intereses que se concatenan y se ponen en práctica. Esto sucede por la presencia de distintos párrocos, quienes, durante un periodo, construyen un trabajo pastoral particular a acordé a las necesidades de los creyentes.

Por otro lado, Minerva, en su relato, se centra en el momento en que empieza el área de la teología india a invitar a guías espirituales de Guatemala y entre las invitadas esta la “sacerdotisa de Yucatán” en el periodo 2009-2021, también momento, en que se integra una monja, cuyo nombre es Carmelita, integrante de la congregación de las pasionistas en el año 2009 y, posteriormente, se da la llegada del sacerdote diocesano Gabriel Zepeda en el año 2011 (Pérez, 2019:66). Con el párroco Gabriel se delinearon objetivos pastorales, por ejemplo, conciliar las partes divididas entre los adheridos a la pastoral liberacionista, los carismáticos y amatullis

La conciliación e intento en los encuentros de sanación del corazón en clave maya, un proyecto que marcó un momento de esperanza para los creyentes. Minerva recuerda que la actividad se realizó con la participación de guías de Guatemala y una sacerdotisa de Yucatán, quienes fueron invitados por el párroco y la monja. Minerva se refiere a los guías de la siguiente manera

Son guías k'iches, que son muy celosas en su trabajo, ellas no mezclan nada de sus raíces. Esa parte para mí fue... como: no entiendo, porque yo percibo a Dios de otro modo, que abraza a las culturas, pero justamente es como Dios te va preparando. Vino también una sacerdotisa de Yucatán, vinieron sacerdotes mayas, vino el padre Clemente. Fue un encuentro de tres días. Reconozco que el padre Gabriel fue muy valiente por buscar que la otra parte también entendiera, pero no fue así, porque la parroquia se dividió más (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

La actividad en clave maya no fue asumida de la mejor manera debido a que una parte de los creyentes rechazaron la práctica por considerarla brujería. Pese a tal objeción, Minerva concluyó la formación de tres días. Para Minerva el encuentro de sanación de corazón en clave maya significó un suceso importante ya que inició “un proceso de liberación”, es decir, pudo sanar emocionalmente y al mismo tiempo descubrir que tenía una misión muy grande: “confirmé con una guía espiritual de Guatemala, quien después de la actividad llegó a mi casa y me dijo que mis manos eran sanadoras y que yo podía porque soy Kawoq [energía del calendario maya]” (Minerva, Frontera Comalapa, 2021). Minerva dudó sobre lo expresado por la guía espiritual porque no comprendía cómo o en qué momento podría sanar, pero fue a través de la invitación de la guía espiritual que comenzó a participar en las ceremonias que realiza, por estos rumbos, el municipio. “También convivía con la hermana Carmelita y el padre Gabriel, a través de ellos conocí a otros guías, así fue como conocí este mundo, sin querer (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

La experiencia de Minerva coloca a la parroquia y a los encuentros diocesanos de teología india como base desde la cual pudo adentrarse a los conocimientos sobre la espiritualidad maya y, al mismo tiempo, fue constituyendo sus relaciones transfronterizas y fronterizas (más allá del estado de Chiapas, es decir, hacia Yucatán, sobre todo con la sacerdotisa). De acuerdo a la narrativa de Minerva, las guías espirituales de Guatemala podrían considerarse como parte del movimiento maya debido a que su práctica se fundamenta en defender la originalidad de sus “raíces”, separada así de toda doctrina

cristiana. Sin embargo, la invitación de los guías espirituales al encuentro de sanación en clave maya organizada por integrantes de la parroquia del santo Niño de Atocha muestra su apertura a participar en espacios cristianos.

Por otro lado, Minerva siguió participando en diversos encuentros organizados a nivel diócesis y fue ahí donde empezó a conocer a integrantes de la educación de la paz, EDUPAZ, quienes le ofertaban diversos talleres, entre ellos, el ‘Sat maya’ “que consiste en talleres dirigidos al trabajo personal, en especial, sanar heridas. El taller costaba mil y tanto, por participar en la iglesia, nos hicieron descuento. Empecé a sanar” (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

Minerva también cursó un diplomado de la Gestalt “son terapias grupales, muy fuertes. Los cursos los recibimos en la misión de la Castalia en Comitán de Domínguez, no recuerdo de qué país eran los hermanos, esos cursos me ayudaron a sanar”, (Minerva, Frontera Comalapa, 2022). Minerva, al mismo tiempo que cursaba dichos talleres también mantuvo la dinámica de trans-acción de conocimientos con las guías espirituales quienes la incentivaron y motivaron a realizar ceremonias de fuego: “me atreví a realizar una ceremonia y pasaron cosas, empecé a enfermar. Como mi energía en el calendario maya es la abuela Kawoq, le pedí que me ayudará hasta que sané” (Minerva, Frontera Comalapa, 2022). Minerva en su proceso de configuración y conocimiento de la espiritualidad maya manifiesta su apropiación de elementos como el calendario y de las ceremonias mayas.

En esa etapa de aprendizaje y práctica de la espiritualidad maya, es que Minerva recibió la propuesta de Ricardo para formarse como guía espiritual, invitación que aceptó. Por otro lado, Minerva, concluyó sus cursos de Gestalt y “después vino lo de la terapia

corporal integrativa, dos años, entonces dije: todavía tengo muchas cosas que sanar, me lo aviento” (Minerva, Frontera Comalapa, 2022).

En suma, Minerva expresa formas de relaciones diversas, y distinciones sociales (procesos de diferenciación con creyentes carismáticos y los amatullis y con las guías espirituales de Guatemala, quienes al parecer expresan “una separación de sus raíces” con aspectos religiosos). Por otro lado, se puede observar cómo el relato de Minerva y Ricardo manifiestan una vivencia en común relacionada al desconocimiento de la espiritualidad maya, es decir, la incompreensión que experimentaron los dos con relación a las actividades de las que participaron por primera vez. Por ejemplo, Ricardo sintió un gran desconocimiento al participar del taller de cosmovisión maya con Tata Tino en Totonicapán y en el encuentro de médicos tradicionales que se llevó a cabo en Guatemala; no obstante, eso no los detuvo a seguir conociendo dicho marco cultural. En lo que respecta a Minerva también se sintió con desconocimiento y al mismo tiempo se cuestionó por “el qué dirán de los demás”, al relacionar la quema de velas en la ceremonia de fuego con la brujería. Así, los procesos de transformación o configuración de Ricardo y Minerva manifiestan emociones y pensamientos particulares. De igual manera, su experiencia está marcada por su participación en espacios eclesiales y en la trascendencia del mismo, en la medida que han ido adquiriendo sus bienes de salvación a partir de haber participado de otros talleres e instancias (SEPI, EDUPAZ y la Gestalt) y de experimentar acontecimientos y entablar relaciones específicas (refugio guatemalteco, encuentro de médicos tradicionales y guías espirituales de Guatemala y Yucatán).

La vivencia de Minerva me permite concluir que los espacios eclesiales, sobre todo, la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, han sido una plataforma que ha dotado a los

creyentes de una serie de instrumentos de sanación provenientes de otras corrientes como el New Age, que al parecer son prácticas desarrolladas en las clases medias urbanas de occidente donde se busca una liberación y rechazo a la autoridad y las normas institucionales (Carozzi, 1999). En Latinoamérica dichas expresiones ya han sido analizadas por De la Torre y Gutiérrez (2019); Mardones (2005), el autor se interroga si las prácticas de la nueva era representan “una forma de consumismo religioso al uso del mercado del momento, una mercantilización más del mercado [...] o es una reconfiguración religiosa que lleva la marca de la búsqueda de un contacto directo con la realidad, aherrojado tras la prisión institucional de las doctrinas y ritos acartonados” (Mardones, 2005:106). Para el autor una posible respuesta se expresa de la siguiente manera:

incluso, sean verdad las dos cosas. Reconfiguración y descomposición pueden tener el mismo asiento religioso y caminar a menudo de la mano. Como ha visto y analizado muy bien Cristina Gutiérrez, se puede dar un paso más desde aquí hacia una sacralización de la empresa y el mercado y se puede también avanzar desde psiconépsis y las ecoespiritualidades, eneagramas y la terapia del arte hacia una profundización espiritual (Mardones, 2005:107).

Otro de los autores que reflexiona sobre las expresiones y objetos de los practicantes del New Age es Hernández (2005), quien centra su reflexión en la sanación espiritual. Este autor acentúa en un aspecto importante a considerar que se expresa de la siguiente manera:

Aunque la ‘sanación’ adopta la forma de un bien de consumo cultural en ámbitos institucionales religiosos y en espacios sociales identificados con movimientos ‘espirituales’ de la Nueva Era (*New Age*), sería un error reducirla en su acepción mercantil e ignorar otro tipo de experiencia entre quienes la practican y crean formas de conocimiento inéditas (Hernández, 2005:18).

Con base a las puntualizaciones de Hernández y sobre todo tomando en cuenta la experiencia de vida de Minerva puedo concluir que los espacios eclesiales, caso concreto la parroquia del Santo Niño de Atocha perteneciente a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tiene que ser vistos como lugares donde coexiste el consuelo de la Cruz, la creencia y valoración hacia la Madre Tierra, en un Dios Papá y Mamá. El modelo de los cursos de

Gestalt y el Sat maya podrían colocarse como parte de las expresiones New Age, pero lo interesante es que se ofertan en espacios eclesiales, como ha sido la diócesis de San Cristóbal, y más que afirmar que son prácticas separadas del espacio católico, para mi caso son expresiones articuladas donde convergen el consuelo de la cruz, los ejercicios respiratorios y la sanación personal (Semán y Viotti, 2015).

Es así como emergen las contingencias religiosas, en la medida en que no siempre las concatenaciones son las mismas, por tal razón hay procesos de significación que deben de aprehenderse desde la particularidad de cada experiencia desarrollada a partir de las relaciones sociales donde se realizan las trans-acciones. También tienen que ser reflexionadas desde contextos particulares, como es el municipio de Frontera Comalapa, cuya cercanía con Guatemala ha posibilitado a los creyentes construir sus propios procesos de fronterización y contrario a los proyectos de estatales que han buscado mantener una frontera controlada, los agentes se han apropiado de la línea fronteriza como una posibilidad, a tal grado que han entablado relaciones con guías espirituales, realizando procesos de trans-acción intercultural. Los creyentes como Minerva han encontrado en la espiritualidad maya, en los cursos de la Gestalt, en el Sat Maya, en los encuentros de teología india y cursos de sanación corazón en clave maya, instrumentos para sanar a nivel personal y, así obtener ingresos económicos como también expandir sus relaciones, configurando así modelos de relaciones de interdependencia que van más allá del municipio, extendiéndose hacia las zonas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas y hacia Guatemala, Mérida y Yucatán.

3.3 Procesos y articulaciones en la vida de Mayra

Mayra al igual que Ricardo y Minerva también es guía espiritual; ha llevado cursos de psicología y es conocedora de las plantas medicinales. Mayra tiene 43 años de edad, nació en 1979, es originaria de las Margaritas y desde pequeña se fue a vivir con su familia a Chamic.¹⁹ Mayra es madre de familia de dos hijas y en cuanto a su educación formal, finalizó la preparatoria. Actualmente trabaja “en la medicina ancestral” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Ahora bien, Mayra reconoce que parte de su experiencia religiosa en la actualidad tiene origen en la iglesia presbiteriana “bueno, en principio mi familia era católica, cuando yo tenía diez años mis papás se convierten al cristianismo debido a problemas de alcoholismo en la familia, por tal razón se dio el cambio” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Mayra indicó que hasta la edad de 25 años fue presbiteriana y al considerarse “una persona revoltosa” siempre se dio cuenta de las injusticias, en las relaciones entabladas entre hombres y mujeres dentro de la iglesia, dicha observación la llevó a ayudar a las mujeres, concretamente, ejecutó dicho deseo en Chamic, localidad donde ella y otras mujeres organizaban encuentros para ayudar a las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar. La actividad duró poco debido a que los líderes de la iglesia presbiteriana “al ver que estábamos juntando mucha gente, me mandaron a llamar y me preguntaron ¿por qué estaba haciendo todo eso? Yo les dije que como éramos reformados estaba desarrollando mi base de servicio social y no estaba moviendo teología” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

¹⁹ Chamic es una localidad perteneciente al municipio de Frontera Comalapa, es considerado como “distrito de riego [...] establecido hacia principios de los años ochenta del siglo XX, cuya riqueza hídrica lo muestra con potencial para la agricultura con plantación [...] Fue también lugar de recepción de refugiados, quizá de los menos interesados en volver a Guatemala y con la plena intención de quedarse en México” (Gutiérrez, 2021:28). En la actualidad la población de Chamic ha estado experimentado olas de violencia por el crimen organizado.

Mayra sustentó su discurso sobre la defensa de las mujeres a partir de encontrar elementos en la iglesia y también por la oportunidad que se le presentó para viajar a Suiza, a través de una conocida suya, quien la invitó a viajar. Tal experiencia le permitió darse cuenta “de la libertad que se puede encontrar en las iglesias. Mis argumentos eran desde la misma reforma de la iglesia, al contrario, los líderes se basan mucho en la moralidad y contrario a ellos mi fe es muy diferente” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Mayra, al recibir diversos cuestionamientos de parte de la jerarquía presbiteriana, tomó la decisión de salirse, lo cual fue perjudicial en su experiencia religiosa, a tal grado de sentir lejanía con “Dios, y te quedas sin Dios y empiezas a preguntarte: ¿qué onda con Dios? (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Si bien Mayra, dejó de participar en la iglesia, su interés por ayudar a las mujeres no desapareció y fue el mismo contexto de Chamic y la presencia de las mujeres migrantes que la llevaron a atender a esa población, ya que se dio cuenta la forma en que las mujeres eran explotadas sobre todo en los “bares y centros de prostitución, espacios donde las mujeres trabajaban. Inicié a tener conocimiento de ese mundo, y así me interesé por ayudarlas y tomé la iniciativa de viajar a San Cristóbal y buscar ayuda con una Organización no Gubernamental, ONG” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Mayra, al mismo tiempo que buscó ayuda para las mujeres migrantes, también reconoce que lo hizo para ella porque en ese tiempo y acontecimiento irruptor de su vida (ruptura con la jerarquía eclesial) expone que “estaba sola, ya no tenía Iglesia, y pues estaba igual que esas mujeres, nadie las quería igual que a mí” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). En su proceso de búsqueda de recursos para atender a la población de mujeres

migrantes, también participó en talleres sobre procesos de sanación por haber vivido violencia por parte de la jerarquía de la iglesia presbiteriana.

Mayra y su relación con los integrantes de las ONG la llevó a darse cuenta de que en dichas instancias le brindaban únicamente argumentos, pero no procesos de acompañamiento para ayudar de manera concreta a las mujeres migrantes. Ella reconoce que a través de las ONG sólo pudo obtener números telefónicos para seguir buscando ayuda, un medio que le permitió expandir sus redes de apoyo, a tal grado que le permitieron fundar una casa de mujeres en Chamic a la que nombró “Yaxche Na Colectivo”, se trata de un espacio construido entre hombres, mujeres, niñas y niños de la localidad. En este lugar iniciaron la elaboración y venta de productos artesanales, como pomadas de árnica, champú, desodorante, entre otros productos, pero un espacio que fue cerrado por el aumento de violencia consecuencia de la presencia del crimen organizado.

Mayra en sus viajes a San Cristóbal de Las Casas pudo conocer a otras personas como a las guías espirituales, entre ellas, destaca una indígena tsotsil y un acérrimo conocedor de la pastoral de la teología india en San Cristóbal de Las Casas, dichos personajes la acercaron a los encuentros de teología india celebrados a nivel diocesano, sobre éstos, Mayra, expresa sus impresiones: “me di cuenta que mezclan lo cristiano con la espiritualidad [maya] y no tiene nada que ver” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Mayra y su negativa en relacionar la espiritualidad maya con aspectos cristianos se deben a su experiencia e interpretación del cristianismo, y por ello, comenta: “al venir de un contexto religioso controlador y moralista, y pues yo sin creer mucho en Dios, no veo prudente dicha relación” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). El relato de Mayra hace evidente la agencia de los

laicos al cuestionar los aspectos moralizantes tanto de las creencias como las prácticas de los especialistas religiosos.

Mayra, al participar de los encuentros de teología india, experimentó admiración por los participantes, sobre todo, de los “indígenas cuando ellos exponían su cultura pura: “eso empezó a motivarme y fui encontrando mucha igualdad” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). De igual manera, a través de las ceremonias de fuego, pudo reconocer que es un espacio donde los participantes pueden conectar y trabajar con sus propias emociones. Para Mayra, los encuentros de teología india se convirtieron en un modelo de relaciones de interdependencia de gran valor, al grado de reconocer dicha expresión que ella denomina como “espiritualidad”. Ese era el cambio que ella requería: “encontré las fuerzas energéticas que yo necesitaba” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). La constante participación de Mayra y su relación con los guías espirituales le permitió saber a través de comentarios emitidos por los participantes que ella estaba “llamada para la medicina, es decir, la capacidad para curar a la gente. Ella se interrogaba: “¿cómo se hace? Yo no sé nada de medicina. He sido revoltosa en la iglesia ¿entonces cómo voy a curar a la gente?” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Mayra y su proceso de experiencia religiosa hacen evidente los distintos espacios (iglesia presbiteriana, su proceso de ruptura con ella, encuentros de Teología india y ONG) donde a través de la trans-acción desarrollada en las distintas relaciones de interdependencia, adquirió así sus saberes, los cuales le han permitido sanar y al mismo tiempo ayudar a otras personas.

Mayra, como parte de su proceso de sanación, también recuerda que un día una de sus amigas la llevó “con una curandera que poseía conocimientos ancestrales de su país, creo

que era de Bulgaria. En esa ocasión ella trabajó con mi cuerpo, con mi columna y me volvió a decir que yo traía el don de sanadora” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Mayra después de escuchar ese comentario decidió contactarse con una guía espiritual de Comitán (cuya formación y ordenamiento se había dado por una guía de Guatemala). La guía espiritual confirmó a través de “una ceremonia de fuego, que Mayra estaba llamada para curar; sin embargo, tal afirmación en Mayra no fue suficiente a tal grado de que se contactó con otra guía de Guatemala y así solicitarle una ceremonia más de fuego con el fin de confirmar su “don de sanadora”, la guía finalmente la regañó diciéndole, “¿y por qué tanta pregunta?, dicen los abuelos que ¿por qué estás dudando mucho? Entonces decidí iniciar mi formación como guía espiritual y al mismo tiempo les solicité a las guías espirituales que fueran ellas quienes me proporcionaron las herramientas necesarias” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022) y, fue así que Mayra inició su formación como guía espiritual, teniendo de maestra a una guía espiritual de Comitán y su ordenamiento como guía estaba previsto que se diera por una guía de Guatemala; no obstante, eso no sucedió y finalmente quién la ordenó fue Ricardo, quien para esos años ya contaba con su ordenamiento como guía espiritual.

En resumen, el relato de Mayra evidencia las diversas articulaciones analíticas de esta tesis: acontecimientos, interés por ayudar a las mujeres, ONG, relación con la espiritualidad maya a través de su participación en los encuentros de teología india, amistades entabladas con la sanadora de Bulgaria y con guías espirituales de Comitán y Guatemala. Este proceso puede comprenderse a partir de lo que algunos estudiosos han nombrado como “espiritualidad femenina” (Ramírez, 2019). Dicha espiritualidad responde a la creación de nuevas narrativas sobre lo sagrado, lo trascendente, sobre su propio ejercicio espiritual y roles sociales” (Ramírez, 2019:146). Esta espiritualidad femenina, constituida al margen de la

religión institucional y con relación al feminismo, busca marcos alternativos como “las figuras de la Diosa [...] desde las bases alternativas, parte de la aceptación y del trabajo terapéutico con el fin de sanar las heridas provocadas por las agresiones patriarcales y de la negación de la feminidad” (Ramírez, 2019: 150 y 151).

Desde ese marco podría señalar que si bien el relato de vida de Mayra expresa algunos elementos de la espiritualidad femenina (confrontación de las agresiones por parte de la jerarquía presbiteriana, proceso de sanación y búsqueda de un nuevo marco de creencias como la espiritualidad maya), su reconfiguración en la espiritualidad debe comprenderse desde la misma multiplicidad de sucesos e instituciones, la cual le ha posibilitado resignificar su experiencia con lo sagrado: si antes lo realizó a través de las instancias eclesiales, ahora lo realiza desde una dinámica relacional que involucra a guías espirituales, encuentros de teología india y sanadoras de Bulgaria. Lo adquirido por Mayra, a través de tales relaciones, ha sido un medio para sanar emocionalmente, además de ser recursos que le han permitido trabajar en la “medicina ancestral”.

Lo mismo ha sucedido con Ricardo y Minerva, es decir, dichos conocimientos sobre la espiritualidad maya y los demás recursos adquiridos en los distintos grupos, les han posibilitado trabajar y ayudar a las personas. Estos relatos, más que expresar un modo particular y exclusivo de saber religioso (New age, especialistas religiosos, católicos, creyentes a la carta), evidencian la gran diversidad de conocimientos y de relaciones de interdependencia que producen modelos de relación no rígidos.

Finalmente, el relato de vida de Mayra demuestra cómo “esa religiosidad a la carta”, “Espiritualidad femenina”, expresiones de la “Nueva Era”, “presbiterianismo”, confluyen en su relato. Justamente esa es la potencialidad de pensar en clave configuracional, cuidar de no

dicotomizar, esencializar, encuadrar a los creyentes en una sola etiqueta. Para evitarlo, es necesario tomar en cuenta los distintos lugares, relaciones e intereses personales que han hecho posible su constitución religiosa.

El relato de Mayra, más que llevarla a esencializarla con una etiqueta de “profana” “anti institucional”, “consumidora cultural”, me lleva a colocarla en el plano de las configuraciones religiosas emergentes, contingentes y procesuales. Las configuraciones religiosas tienen que verse en términos del género, del tipo de relaciones de interdependencia en las que el agente se encuentra por sus necesidades e intereses y no solamente como “consumidores” “profanos” y “desregulados institucionalmente”. El significado de cada experiencia (práctica y discurso) sólo se podrá comprender desde la trama relacional en la que se encuentre el creyente, por ejemplo, la “espiritualidad”, tal y como la nombra Mayra, es el resultado de diversos conocimientos (psicología, presbiterianismo, teología india, espiritualidad maya, sanadoras de Bulgaria). Tales recursos, los cuales ella lo sintetiza como “medicina tradicional”, han adquirido un significado propio acorde a la historicidad de la creyente, por ejemplo, ha podido ayudar a otras mujeres, otras veces usados para sanar las heridas ocasionadas por la ruptura con la jerarquía de la iglesia presbiteriana y también para obtener ingresos económicos.

3.4 Amelia y su proceso de descubrimiento: ¿quién soy yo?, pero ¿quién soy yo?

Al igual que Minerva y Mayra, el siguiente relato de vida hace visible la forma en que ciertas vivencias personales y las relaciones son centrales para comprender el proceso de configuración religiosa.

Amelia Morales Rodríguez tiene 49 años. Nació en la localidad del Progreso del municipio de Bella Vista. Tiene quince años de vivir en el municipio de Frontera Comalapa; es madre de familia y se dedica a la venta de ropa. Amelia llegó a vivir a Frontera Comalapa cuando su hija ingresó a la preparatoria, ella y su esposo decidieron rentar en Frontera Comalapa para acompañarla. Con el paso de los años pudieron comprar un terreno.

En cuanto a la participación o adherencia a una iglesia, Amelia se asume católica desde niña por tradición familiar. En el municipio de Frontera Comalapa ha participado en la Parroquia del Santo Niño de Atocha. Amelia apertura su relato con un suceso familiar, es decir, recuerda que, ya instalada en Frontera Comalapa, dejó de asistir a la iglesia católica por problemas con su esposo, quien le era infiel y, porque despechada, decidió buscar otra pareja y comenzó a abusar del alcohol. En esa etapa de su vida, Amelia se dedicaba a la venta de abarrotes. Su aún esposo reaccionó ante su consumo constante de alcohol y como participantes de la iglesia de los testigos de Jehová decidió invitarla a un encuentro realizado en Copoya, localidad de Tuxtla Gutiérrez. En dicha actividad, Amelia reconoció todo el daño que se estaba causando, después de ese viaje, buscó a su red de amigas o a sus comadres tal y como ella las nombra, dos mujeres que participan y han participado de las actividades parroquiales de Frontera Comalapa, fueron ellas quienes la apoyaron y la invitaron a asistir a la parroquia (Amelia, Frontera Comalapa, 2022).

En lo que respecta a la participación de Amelia en la parroquia del Santo Niño de Atocha, señaló que ahí encontró, sobre todo en el área de mujeres, elementos para valorarse como mujer y al mismo tiempo conocer los derechos con los que cada mujer cuenta. Fue en ese espacio donde “empecé a escuchar y mi mente empecé a despertar y a valorarme como mujer y reconocí que no valía la pena desgastarme por mi esposo” (Amelia, Frontera

Comalapa, 2022).²⁰ Amelia dejó de asistir a la parroquia porque quedó embarazada y debido a sus 48 años tuvo un embarazo de riesgo.

En lo que respecta a su salud, Amelia se recuerda como una persona enferma sobre todo en cuestiones emocionales. Se “sentía que nadie me quería. También mi esposo enfermó. Por esa razón una hermana de la Iglesia profética me invitó, afirmando que ahí me curaría” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022), en dicha iglesia, recibió un comentario por parte del pastor “él me dijo usted trae una luz prendida, usted es una hermana que tiene un gran privilegio. En ese momento no entendí ¿qué cosa era privilegio?” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022).

Posteriormente, Amelia tuvo la oportunidad de regresar a la parroquia del Santo Niño de Atocha y, al igual que Minerva participó del encuentro de sanación de corazón en clave maya (evento organizado por el párroco Gabriel), parte del resultado de dicha experiencia fue tener sueños donde le indicaban el tipo de medicamento que tendría que entregar a las personas. Y fue así, como Amelia empezó a compartir sus sueños y la respuesta de las personas era decirle que ella era privilegiada, palabras que no comprendía, la claridad a tales comentarios lo adquirió a través de una guía espiritual de Tabasco a quien conoció en la actividad de sanación del corazón en clave maya. La parroquia fue un lugar donde Amelia

²⁰ Es importante comentar que el área de mujeres se consolidó en toda la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en el año 1991. Para 1992, se constituyó la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) como espacio dónde todas las áreas de mujeres de las distintas “zonas adheridas a la Diócesis se reúnen en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas” (Pérez, 2019:14), en dicho espacio reflexionan los textos bíblicos con perspectiva de género. Las representantes o coordinadoras del área de mujeres al regresar a sus localidades o municipios están encargadas de reunir a las mujeres para tocar temas sobre derechos de las mujeres o bien para analizar los contextos sociales y cuáles son las problemáticas que las afectan como mujeres.

conoció a la guía espiritual, esta persona les extendió a varios asistentes la invitación para asistir a su cumpleaños en la ciudad de Tampico. Amelia aceptó la invitación y fue, en el viaje de regreso, donde tuvo un sueño que le contó a la guía espiritual, cuya respuesta fue: “Amelia, ponte a trabajar. Llegando a Frontera Comalapa me fui con mi comadre y le dije, comadre me están diciendo que me ponga a trabajar, ¿qué voy a trabajar? –es que no has entendido– sigo sin entender le dije” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022).

Amelia, siguió manifestando problemas de salud, sobre todo dolores constantes en su cuerpo, ante esta situación su esposo decidió llevarla con un curandero y aunque ella se resistió finalmente aceptó. En su encuentro con el curandero fue interrogada, él le preguntó si a su casa llegaba mucha gente y si ellos se desahogaban, de igual manera le expresó lo siguiente: “Dios le dio un don, usted cura, usted ya puso su mesa”. Yo le dije: sí, tengo unas estatuas de barro, de unos mayas. Entonces me siguió diciendo: su trabajo es ese, las personas con sólo platicar con usted sanan, ellos se van contentos, pero a usted le falta protegerse para ya no enfermar” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022).

Amelia confirmó lo que otras personas le habían indicado (pastor, guías espirituales, comadre y curandero), es por ello que reafirmó: “ya estaba lista para iniciar” y parte de las indicaciones del curandero fue lo siguiente: “El hermano me dijo que tampoco hacía falta que pusiera propaganda, que las personas seguirían llegando, y que me estaba enfermando porque no desarrollaba mi trabajo y porque no me protegía” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022). Amelia desde ese momento empezó a colocar en su altar flores y agua frente a las estatuillas de barro (las mayitas, como ella les ha nombrado, son estatuas de barro que le regaló un anciano), también ha colocado la imagen de cristo crucificado y de la Virgen de Guadalupe. Un espacio acondicionado para dar consultas.

Como se ha podido ver, el relato de vida de Amelia evidencia los diversos espacios eclesiales donde ha entablado relaciones y ha podido ir construyendo sus relaciones sociales fronterizas: guías espirituales, comadres, su pareja y el curandero. Estas personas han sido centrales en su experiencia debido a que le ayudaron a darse cuenta de sus habilidades para curar. Amelia no es una guía espiritual, pero posee conocimientos de la espiritualidad maya. Por otro lado, aunque Amelia atiende a las personas, ella ahora se pregunta, “¿pero ahora qué soy yo?, todavía no termino de conocerme. Por ejemplo, los guías espirituales son guías, ya se formaron, ¿yo quien soy?” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022). Si bien Amelia se encuentra en una etapa de definir con qué grupo autoidentificarse, ha escuchado que en el municipio algunas personas la señalan como curandera. Ella no lo acepta, pues afirma que sigue conociéndose. Lo único que tiene claro es que: “sí puede ayudar a las personas” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022).

En suma, puedo concluir que la experiencia de Amelia ha estado marcada por una serie de eventos familiares y religiosos. Lo cual sigue evidenciando la importancia de no sustancializar a los sujetos. En el caso de Amelia sería fácil colocarla como una “curandera”, obviando así su historicidad y como su creencia manifiesta una serie de objetos sagrados, entre ellos, las imágenes de Jesús, de la Virgen María, las figuras de barro que ella las nombra como los mayitas porque están elaborados a base de barro y porque los guías espirituales le han dicho que representan las energías del calendario maya, sumándose a dicha afirmación la opinión del sacerdote Gabriel, a esos objetos se agregan otros elementos que usan para ayudar a las personas, por ejemplo, el agua bendita, cuya sacralidad se adquiere por la bendición de los sacerdotes en la misa.

El agua bendita es utilizada para soplarle a las personas, es decir, rociarles el agua con la boca para sanarlas, un ejemplo de ello, es cuando Amelia ayudó a un niño, cuyos padres creían que tenía “el mal del ojo, que son malas energías que una persona puede causarle a otra. Lo que hice para ayudar fue soplarlo con el agua y lo envolví en una cobija, solamente así el niño volvió a comer” (Amelia, Frontera Comalapa, 2022). Al agua bendita se suman la ruda y el romero, también el incienso y las velas. Tales materiales fueron adquiridos en la parroquia del Santo Niño de Atocha en su participación en las ceremonias de fuego y su relación con guías espirituales.

La práctica de Amelia podría colocarla como una especialista ritual, ya sea como “especialista ritual indígena” como lo aborda Dehouve (2015) o como “bruja” o “curandera” de acuerdo a lo registrado por Cuadriello y Megchún (2013), según esto concebido así por los tseltales de la Selva Lacandona de Chiapas. Tales representaciones corresponderían a lo siguiente: los “brujos” “son capaces de controlar espíritus animales devoradores del alma de las personas (espíritus malignos que en tzeltal son llamados *lab*)” (Cuadriello y Megchún, 2013:215) y el “*poshtawaneletik* o curanderos podían contrarrestar la acción de los brujos al encauzar con sus rezos a la entidades anímicas de los enfermos o al ofrendar y negociar con las fuerzas del mal para que liberen las almas de los pacientes” (Cuadriello y Megchún, 2013:216). Lo que me permiten los autores es señalar que Amelia y su proceso diverso de configuración religiosa, es una figuración emergente en Frontera Comalapa, la cual debe comprenderse desde una diversidad de circunstancias familiares, por su participación en la iglesia católica y en talleres de los testigos de Jehová. Por el apoyo que ha recibido de sus comadres, por los guías espirituales, por pastores y por curanderos. Justamente, ese ha sido el objetivo, más que autonombrarla o colocarla como especialista

ritual, el objetivo, en este capítulo, ha sido mostrar desde qué relaciones de interdependencia, Amelia, ha ido configurado su experiencia religiosa, a tal grado que las trans- acciones realizadas en los distintos grupos donde han participado, le han permitido conocer y desarrollar habilidades que, en la actualidad, usa para sanar, para curar a sus familiares, vecinos y personas de localidades aledañas al municipio de Frontera Comalapa.

3.5 Personas que se han articulado a las relaciones de interdependencia de Ricardo

En los dos apartados siguientes recupero el relato de Pedro y Abidalí, dos agentes que están interesados en la recuperación de la cultura mam y, aunque, no son guías espirituales, decidí plasmar su experiencia de vida por dos cosas: uno, porque son parte de la relaciones de interdependencia de Ricardo y forman parte de la Red maya-mam y dos porque sólo a través de mostrar su experiencia personal, podré hablar de otro tipo o modelo de configuraciones religiosas emergentes y ancladas debido a que están orientadas al proceso de reivindicación y autoidentificación étnica mam. Proyectos que cobran sentido conociendo cada relato y al mismo tiempo muestran porque en la actualidad Ricardo, Pedro y Abidalí tienen intereses en común, a tal grado de que han ido desarrollando configuraciones, cuya característica está acorde al municipio donde viven y a sus relaciones sociales entabladas en distintos espacios institucionales, que van desde seminarios teológicos, hasta espacios educativos e institutos encargados de desarrollar proyectos hacia el bienestar de la población indígena.

3.5.1 Pedro y su componente étnico: la lengua mam

Pedro Hernández Pérez vive en Motozintla de Mendoza Chiapas, es originario del ejido de Toquián Las Nubes, perteneciente al municipio de Tapachula. Él forma parte de la red de Ricardo. Pedro tiene 64 años, es casado y a nivel de estudios cuenta con la licenciatura en docencia. Pedro es el cuarto hijo de seis hermanos, su padre era de la familia mam, hablante de la lengua mam y hablaba muy poco el español. “también mi mamacita lo hablaba. Recuerdo que ellos portaban su traje típico de acuerdo a la etnia mam” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022). Pedro a través de sus padres aprendió hablarla, cuyo aprendizaje, fue sobre todo, de forma oral. Por otro lado, Pedro también aprendió a escribir y hablar el castellano, pero través de su formación educativa.

Pedro, una vez que terminó de estudiar la secundaria, se enteró de una convocatoria emitida a través de la Secretaría de Educación Federalizada (SEF) “en conjunto con el departamento de educación indígena” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022) donde solicitaban, en el año 1979, jóvenes hablantes de una lengua para dar clases en secundarias. Pedro y otros compañeros respondieron a dicha convocatoria y viajaron a San Cristóbal de Las Casas para poder participar, y fue así, que al llegar se dirigieron al Instituto Nacional Indigenista (INI). En dichas oficinas les hicieron una evaluación para comprobar si realmente eran hablantes de la lengua mam, una vez aprobados, les entregaron una orden de comisión para poder tomar el curso “que se había abierto en Zinacantán, ahí hay un internado llamado doctor Manuel Gamio, en ese lugar nos formaron como promotores culturales” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).

Es importante recordar que el INI fue creado en 1948 en el período presidencial de Miguel Alemán (1946-1952). “El INI habría de investigar el <<problema indígena>>,”

estudiar y promover maneras de <<mejorar>> las poblaciones indígenas” (Lewis, 2020:24). Ahora bien, el internado de Zinacantán Manuel Gamio forma parte de los Centros de Integración Social (CIS) que “tiene su antecedente en la denominada Casa del Estudiante Indígena en la década de los años 20 del siglo XX bajo el mandato del presidente Plutarco Elías Calles” (Pérez, 2020:67), el objetivo de su consolidación “fue reunir a la población indígena para insertarla a la vida civilizada y moderna [...]. Los egresados de esta casa regresarían a sus poblaciones a enseñar lo aprendido durante su estancia” (Pérez, 2020:67). La Casa del estudiante, al parecer, contó con una segunda etapa que “consistió en la preparación de los indígenas para el magisterio [...], esta casa se convirtió en una escuela normal” (Pérez, 2020:67).

Pedro al formar parte del curso impartido en el internado de Zinacantán le permitió formarse como docente, adquiriendo así su orden de comisión y fue como pudo afiliarse a la Secretaría de Educación Pública (SEP). Pedro fue enviado a la dirección general del INI de Mazapa de Madero (localidad perteneciente al municipio de Motozintla, Chiapas), y desde ahí lo enviaron a atender las escuelas de las comunidades; no obstante, “muchas comunidades estaban ocupadas y tuvimos que ir a Cacahoatán” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022). Fue así, como Pedro se insertó a la SEP, como docente bilingüe, desempeñando su cargo en distintos municipios donde se encontró con hablantes de lengua mam, por ejemplo, en los años 1981-1982 en el municipio de El Porvenir recuerda que aún había muchos hablantes de la lengua mam.

Pedro a través de la SEP y, como hablante de una lengua, también ocupó el cargo de auxiliar pedagógico de la región Sierra, dicho cargo le permitió recibir cursos para formarse en pedagogía, es decir, conocer los nuevos métodos de enseñanza. En dicho espacio duró

diez años, se encargó de “elaborar las agendas de trabajos, cursos, ir a traer libros y víveres porque a nivel de educación indígena también tienen albergues escolares” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022). Pedro estuvo en las oficinas del INI y, a través de los años, pudo darse cuenta de dos cosas: la primera, que el interés por la enseñanza de la educación indígena en la Sierra Mariscal, únicamente, estaba plasmado en los documentos y en la práctica no se daba ese valor por recuperar la cultura y dos, ante esa circunstancia, sobre todo en los años 1980-1990, comprendió el “valor de nuestra cultura y lengua, y fue así que con otros compañeros y padres de familia empezamos a tomar conciencia para dar impulso a nuestra cultura y evitar que se perdiera” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).

El interés de Pedro por conservar la lengua mam lo llevó a formar un comité de maestros denominado “Comité de cultura mam de la Sierra”; una vez constituido, elaboraron un documento que enviaron a la Dirección General de Educación Indígena de México (DGEI), ahí solicitaron “ que se diera la importancia a la región y que enviarán un lingüista y un antropólogo a la SEP para que nos capacitará en nuestra lengua porque carecíamos de alfabeto, nos basábamos de la cuestión oral, pero no podíamos escribir porque no teníamos un abecedario” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022). Aquí se puede observar como la SEP y otras instancias de educación indígena se convirtieron en modelos de relación de interdependencia donde se realizan trans-acciones, las cuales a Pedro, le permitieron transformarse y especializarse como maestro bilingüe (dicho cambio también es evidente en las instancias estatales).

Pedro cursó la secundaria en castellano debido a que los profesores enviados a su localidad no priorizaron la enseñanza de la lengua mam, dicha práctica a nivel de proyectos de Estado respondió al interés de construir un Estado-nación, sobre todo entre los años 1930

y 1970 “se buscó suprimir la heterogeneidad cultural” (Bartolomé, 2014 :29), es por ello que los agentes estatales, los profesores desde la Dirección General de Educación Indígena “durante décadas fueron educados como agentes de castellanización e ‘inducción al cambio’; de pronto se les pidió que actuarán como revalorizadores de la misma cultura” (Bartolomé, 2014:28).

Es en ese marco, como se debe comprender el relato de Pedro. En principio, se le negó el aprendizaje de su idioma a través de un alfabeto mam y fue por medio de su familia que aprendió dicha lengua, pero posteriormente, serán las instancias estatales (la SEP y el INI), quienes valoren dicho recurso étnico. Pedro, a través de su participación en dichas instancias, también aprovechó su recurso étnico (hablante de mam) para gestionar antes las instancias correspondientes (DGEI) los recursos para el rescate cultural de la región Sierra: “fue así que nombramos a tres compañeros: uno mam, uno mocho y un cachiquel, que en su participación de la mesa técnica, comenzaron la elaboración del abecedario y la creación de algunos cuentos y leyendas” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).

Pedro como parte del grupo de maestros y su interés por rescatar la lengua mam, finalmente, logró participar a nivel estatal en la mesa de lenguas de la Secretaría de Educación, espacio donde se elaboró la construcción del alfabeto de la lengua mam en los años noventa. Y en el “2006, empezaron a salir los primeros libros y alfabetos de la lengua mam. Es muy reciente. La Secretaría ha cumplido con ese material, pero fueron pocos los maestros que tomaron la responsabilidad porque no hablan la lengua, y, los que sí la hablan sienten vergüenza porque siguen padeciendo de ese complejo de inferioridad ante la cultura dominante” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).

Pedro es un agente que ha participado en distintas instancias estatales adquiriendo ciertas habilidades, que le han permitido, no solamente, proporcionar información sobre la lengua mam a la DGEI, sino que también ha buscado rescatar y protegerla a través de la consolidación del alfabeto y de su enseñanza, sobre todo a sus alumnos en localidades de Buenos Aires y en el municipio de Motozintla. También ha promocionado dicha lengua a partir de formar “grupos, que les llamamos instructores comunitarios de la lengua mam, entre ellos maestros y padres de familia que saben escribir. Los invitaba a mi espacio de trabajo para que dieran una hora de mam, y así estábamos promoviendo su enseñanza” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).

En suma, Pedro y su experiencia evidencian otra forma en cómo las acciones de las instancias estatales (INI, la casa del estudiante, SEP y DGEI) se han convertido en modelos de relación, flexibles debido a sus expresiones cambiantes, que en principio contribuyeron a la construcción de un Estado-nación homogéneo, intentando borrar así toda diversidad cultural y, posteriormente, abogaron por una nación pluricultural, a tal grado de convertirse en gestoras de la etnicidad maya (la lengua mam). Para los agentes mayas, como Pedro, las instancias gubernamentales se han convertido en espacios posibles, en la medida que sus conocimientos sobre la lengua mam le permitieron acceder al magisterio como maestro bilingüe. De igual manera, Pedro, en su proceso de inserción al INI adquirió conciencia étnica, al darse cuenta de la extinción de la lengua mam tomó la iniciativa de buscar recursos para promover el aprendizaje de la lengua mam. Lucha que ha continuado a pesar de que ya es maestro jubilado.

Por otro lado, Pedro en su participación en eventos estatales dirigidos a la población indígena fue que conoció a Ricardo. A diferencia de Pedro, Ricardo pudo acceder a los cursos

de SEPI a través de su capital étnico como médico tradicional, un elemento que al parecer ha sido valorado y gestionado en las secretarías orientadas hacia la población indígena. Hasta aquí podemos observar la forma en que personas como Ricardo y Pedro han transitado entre instancias estatales y religiosas desde las cuales han ido adquiriendo tanto como conocimientos como intereses particulares. De igual manera, han podido articular ciertas relaciones como ha sido la amistad entre Ricardo y Pedro.

Finalmente, puedo señalar que la experiencia de Pedro hace visible la forma en cómo los proyectos estatales se han ido modificando a lo largo del tiempo, manifestando así efectos distintos en las poblaciones. Es decir, Pedro fue castellanizado a través de su educación; no obstante, fueron sus padres que le heredaron el aprendizaje de la lengua mam. A diferencia de él, Ricardo, también vivió ese proceso a tal grado de no aprender la lengua mam, ni por herencia de sus padres, tal acontecimiento se puede comprender por el proceso de aculturación que se vivió en dicha región (ver Hernández, 2001). Pese a dichos procesos estatales, a lo largo del tiempo, tanto las instancias gubernamentales como otros espacios, ejemplo claro, la iglesia católica), se ha implementado el proceso de valorización cultural, permitiendo que agentes como Minerva, Amelia y Ricardo hoy formen parte de los guías espirituales en Frontera Comalapa. En el caso particular de Ricardo, es importante la incidencia de acontecimientos (refugiados guatemaltecos y su participación en la guerrilla). Desde esa diversidad de articulaciones es que deben comprenderse las configuraciones religiosas, resultado de distintas trans-acciones.

Es por ello, que el relato de vida de Pedro ejemplifica cómo es que ciertas secretarías del Estado como el INI o la SEP deben de abordarse como configuraciones posibles. En ese sentido son plataformas que demuestran su contingencia porque posibilitan diferentes tipos

de proyectos que pueden distanciarse del objetivo inicial tal y como Pedro lo ha hecho, construyendo sus propios proyectos (recuperación de la lengua y alfabeto mam) y modelos relacionales.

3.5.2 Abidalí y su inserción en la valoración de la cultura mam

Abidalí González Mejía tiene 37 años de edad, casado (en vías de divorcio) y padre de familia. Es originario de la localidad de Peña Blanca, perteneciente al Municipio de El Porvenir, Chiapas. Es creyente católico, asiste a la comunidad San Juan Bosco. Es licenciado en filosofía por la Universidad Católica de Chiapas (UCACH).

Abidalí en su relato de vida hace visible diversos espacios que posibilitaron su interés por la “cultural mam”. Abidalí relata que una de las instancias que lo adentro en dicho interés fue su formación educativa en el Seminario Mayor de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, en dicho lugar estudió la preparatoria y la licenciatura en filosofía, parte de las materias cursadas estuvieron orientadas a la filosofía de la cultura, la etnolingüística y la etnología. Abidalí señaló que, como parte de los trabajos solicitados en la materia de filosofía de la cultura, el profesor les pidió un trabajo relacionado con la cultura de sus pueblos, y fue así como Abidalí comenta en sus propias palabras que inició “el proceso de reivindicación o rescate de la cultura maya-mam en el municipio de El Porvenir. Entonces, ahí empezó mi interés por regresar a nuestra identidad y a nuestro patrimonio cultural” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022).

Una vez concluida la carrera de Filosofía, Abidalí se cambió a la Diócesis de Tapachula, lugar donde estudió teología. Abidalí en su segunda carrera se interesó, principalmente, por la materia de misionología, es decir, en cómo llevar a la práctica el

proceso de evangelización, una materia que “te exige el estudio de las lenguas y de la cultura de los pueblos. O sea, para que podamos evangelizar, necesitamos conocer la cultura, la identidad principal del pueblo. Esa fue otra parte que me motivó a seguir haciendo el proceso de investigación que ya había iniciado en Tuxtla” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022).

Abidalí como parte de su enfoque teológico estuvo centrado en la Teología de la Liberación, razón por la cual decidió retirarse del seminario de Tapachula porque comprendió que en dicho espacio no podría desarrollar su acción social debido a que considera que la vida sacerdotal “tiene muy marcado el campo, centrado en el pastoreo y en la evangelización, y no hay posibilidades de desarrollar acciones centradas en cuestiones sociales” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022). Parte del enfoque de Abidalí estuvo respaldado por teólogos y filósofos como Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, escritores de la Teología de la Liberación. Desde ese marco de lecturas y su formación en filosofía y teología, Abidalí, inició a construir una ruta reflexiva que según él iba en contra de la recta doctrina de la iglesia católica: “si bien, yo aceptaba dicha doctrina, no me quitaba que tuviera un análisis crítico. Yo me apoyaba de escritores que no cuestionan el ser de la iglesia, pero sí el quehacer de la iglesia como ha sido la teología de la liberación” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022).

Abidalí, como se ha podido leer, obtuvo ciertos elementos que le permitieron constituir una postura teológica y, es así, como la iglesia se convirtió para él en un modelo relacional de posibilidades. Posteriormente, Abidalí, después de salir del Seminario, cursó un diplomado de gobernanza en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) con sede en San Cristóbal de Las Casas. Lugar donde conoció al antropólogo Marcos Girón y a otro intelectual. Como parte de las actividades del diplomado, Abidalí realizó un recorrido

histórico del desarrollo económico, político y cultural del municipio de El Porvenir, ya que el propósito de dicho diplomado “fue reflexionar en una forma de gobierno fincada en los mismos pueblos sobre la economía social y solidaria y los procesos de desarrollo de autonomía comunitaria” (Abidalí, El Porvenir, 2022). Para Abidalí, el diplomado y sumado a ello su formación como filósofo y teólogo lo llevaron a construir un proyecto en la Región Sierra centrado en la “fundación de redes de microrregiones de la Sierra y, así, crear pequeñas células en varias comunidades para trabajar con ellos. El objetivo ha sido crear a promotores como los principales sujetos de derecho y, cuyas acciones permitan el desarrollo en nuestras comunidades y así dejar de depender de las políticas asistencialistas” (Abidalí, El Porvenir, 2022).

Hasta aquí, se puede observar cómo para Abidalí, las instancias eclesiales (Seminario Mayor de Tuxtla Gutiérrez y el de Tapachula) y la institución educativa (UNICH) se convirtieron en lugares donde obtuvo recursos que le permitieron crear su propia postura reflexiva y, al mismo tiempo, planear sus proyectos como lo fue recuperar la cultura mam en una de las localidades del municipio de El Porvenir. Una preocupación que se comprende, ya que el municipio forma parte de la región XI Sierra Mariscal y como lo indiqué en el primer capítulo, los pobladores sufrieron los proyectos de aculturación.

Abidalí, a partir de su particular inquietud por gestionar proyectos productivos en la región, hizo posible que conociera a otros agentes centrados en el activismo comunitario, es decir, empoderar a las comunidades para generar sus propios recursos económicos. Un ejemplo de sus encuentros fue con la “luchadora social” a quien pudo contactar a través de un sacerdote de Escuintla, quién al conocer su interés lo contactó y “fue así que yo viajé a Escuintla, me conocí con ella. Ella y su equipo traían un proyecto centrado en la fundación

de una cooperativa” (Abidalí, El Porvenir, 2022). Fue a través de esa relación que Abidalí se contactó con un integrante del Movimiento Social por la Tierra (MST). Abidalí, a través de dichos contactos, fue como conoció a Ricardo, el guía espiritual y médico tradicional.

Abidalí siguió expandiendo sus relaciones de interdependencia, sobre todo, con personas centradas en la búsqueda de recursos económicos o proyectos productivos para cada región, en el Soconusco y en la región Sierra. Abidalí al conocer a Ricardo le compartió parte de sus proyectos, y fue así como se dieron apoyo mutuo en algunas actividades. Por otro lado, Abidalí conoció a Pedro (docente bilingüe) a través de Ricardo, encuentro iniciado a participar de la Red maya-mam (sobre esta red ahondaré en el último capítulo). Las personas que son parte de la red comparten el deseo de recuperar algunos elementos de la cultura mam: la lengua vestimenta, lugares sagrados, cuidado de la Madre Tierra.

En suma, en torno a la experiencia de Pedro y Abidalí se puede comprender la forma en que algunos habitantes de la región de Sierra (en Motozintla y en El Porvenir) han buscado “rescatar” y conservar la cultura mam, su lengua, los lugares sagrados, la autogestión de proyectos productivos. A ello se suma el proceso de valorización de la espiritualidad maya, sobre todo, en el municipio de Frontera Comalapa.

Por otro lado, en el recorrido de cada relato de vida, el lector pudo darse cuenta cómo los espacios estatales y eclesiales son instancias donde los agentes han adquirido parte de sus conocimientos y habilidades, permitiéndoles así confluir en intereses, a tal grado de articular proyectos concretos (la Red maya-mam) y otras veces generando su propia reinterpretación y procesos de significación, como ha sido la experiencia religiosa de Ricardo.

Por lo tanto, la configuración religiosa de los agentes a nivel individual muestran la especificidad de cada configuración y de manera colectiva hacen visible su proceso de

constitución marcado por una diversidad de marcos socioculturales: participación en la teología india, adquisición espiritualidad maya desde relaciones transfronterizas, conocimiento en la medicina tradicional, valorización de la lengua mam, rescate cultural de lo mam orientado a los lugares sagrados, la gestión de recursos para crear autonomía frente al asistencialismo estatal. El resultado es una diversidad de trans-acciones, que confecciona modelos de relaciones de interdependencia complejos y variados en su interior. Como señalaré en los siguientes capítulos, esta multiplicidad ha permitido a los creyentes participar de distintos modelos de relación y al mismo tiempo generar configuraciones religiosas emergentes y ancladas donde se expresa a la articulación de personas, lugares, objetos y seres sagrados, cuya significación emerge y se comprende en el mismo proceso en que se desarrolla la trans-acción, es decir, cuando los creyentes comparten sus conocimientos.

IV. CONFIGURACIONES EMERGENTES EN DISTINTAS SITUACIONALIDADES EN EL CONTEXTO DE FRONTERA COMALAPA

En este capítulo expongo diferentes tipos de configuraciones religiosas emergentes y ancladas que, como mostré en el capítulo tres, responden a una diversidad de relaciones de interdependencia. En el plano teórico y metodológico, se muestra cómo los creyentes despliegan distintos tipos de configuraciones situacionales y, más que pensarlas, plenamente delineadas, son expresiones momentáneas donde el lector podrá conocer el tipo de articulaciones que las hacen posibles, es decir, desde personas, lugares, objetos, seres sagrados y discursos acondicionados al objetivo del encuentro.

Las configuraciones son aprehensibles porque se anclan en el tiempo y en el espacio. Cada configuración desarrollada en este apartado demuestra la importancia de no colocar a los creyentes y sus prácticas con ciertas etiquetas. De igual manera, interesa mostrar cómo en cada configuración religiosa, se despliegan elementos y discursos culturales, étnicos y políticos, a veces, unos más visibles que otros o enlazados al mismo tiempo. Al hablar de configuraciones religiosas es importante siempre colocar y ver las expresiones en el plano de las contingencias y de lo procesual porque son resultado de concatenaciones diversas.

Lo importante en este momento del análisis es registrar la utilización concreta de diversos recursos religiosos manifestados a través de rituales como la formación de guías espirituales; la práctica de los guías espirituales en Chamic y Frontera Comalapa; ceremonia del equinoccio; fiesta del maíz; y la celebración del altar maya en domicilios particulares.

Estos fueron los primeros cinco apartados que componen el capítulo. En todo ellos se puede apreciar cómo se desarrollan las expresiones religiosas, manifestando una particular transacción entre los encargados del evento donde son visible los objetivos del encuentro y la centralidad de ciertos objetos, los cuales cobran significado en la articulación a ciertos lugares y seres sagrados. En esa lógica, las configuraciones religiosas expresan relaciones de interdependencia a partir del encuentro de las personas y la articulación con seres sagrados, lugares y objetos, emitiendo así expresiones culturales porque la mayoría de los participantes mantienen un mínimo de conocimiento común de lo que se comparte y en caso contrario, el encargado se toma en tiempo por explicar el significado de las cosas. Es así como se puede apreciar las configuraciones religiosas a las que he denominado *configuraciones religiosas emergentes y ancladas* debido a su reciente aparición y celebración en el contexto de Frontera Comalapa.

Por otro lado, también me interesa mostrar cómo los creyentes se suman y forman parte de otras relaciones de interdependencia donde participan cumpliendo un rol, por ejemplo, en la peregrinación a San Romero de América y el cambio de párroco de la parroquia del Santo Niño de Atocha. En las dos expresiones religiosas señaladas pueden emerger particularidades de acuerdo al lugar de la celebración, la experiencia y la percepción de los asistentes, como fue el caso de Ricardo y las personas con las que pude platicar. Las dos actividades (peregrinación a San Romero de América y el cambio de párroco de la parroquia del Santo Niño de Atocha) demuestran cómo los modelos configuracioncitas de tipo eliasiano (2016) y grimsoniano (2015), en este caso espacios institucionales con un cierto orden organizacional como es la Parroquia del Santo Niño de Atocha, son configuraciones posibles, en la medida, que incluyen y permiten participar a los creyentes acorde a sus

conocimientos y habilidades obtenidas en actividades parroquiales y o desde otros modelos relacionales.

Desde ese marco de configuraciones religiosas emergentes y ancladas mostraré cómo en los procesos de trans-acción ocurren ciertas articulaciones de objetos y seres sagrados, incluida una singular apropiación de espacios (calles, cuevas, domos, domicilios), a tal grado de sacralizarlos. Tal diversidad permite apreciar que las prácticas suceden en el contexto de las de (in)clasificaciones identitarias locales y regionales básicas: católicos, buscadores espirituales, médicos tradicionales. Es decir, en algunos momentos los creyentes se posicionan desde una representación, ya sea como guía espiritual, como creyente católico, conocedores de la teología india o desde la multiplicidad de sus saberes y dominios. Por lo tanto, en sus discursos y prácticas se pueden apreciar las formas en que sus experiencias religiosas están ancladas en tiempo, espacio y seres sagrados (energías y abuelos) de acuerdo al momento, lugar y personas. Es así que en las combinaciones diferenciadas de las creencias demuestran que las configuraciones religiosas son contingentes, procesuales y relacionales. Por ello, las experiencias religiosas y las transformaciones expuestas en el capítulo, más que verlas desde ciertos esencialismos o elogios de lo (in)clasificable (organización eclesial vs creyente), tienen que aprehenderse en su misma complejidad constitutiva.

El recurso expositivo del capítulo consiste en ir detallando cada configuración: iniciación de los creyentes como *ajq'ijab'*; práctica de los guías espirituales en Chamic y Frontera Comalapa; ceremonia del equinoccio; celebración de la fiesta del maíz y elaboraciones del altar maya. Aquí, interesa mostrar la particular trans-acción que se encuentran en la base de las configuraciones. Entre ellos se pueden mencionar los intereses subyacentes coincidentes y confrontados al mismo tiempo, además de observar la forma en

que en el proceso ritual se concatenan con objetos (ofrendas) colocados, a veces, como parte de la ceremonia de fuego o del altar maya, y que funcionan como vehículo para entrar en contacto con seres sagrados: energías del calendario maya, imágenes de Jesús, los abuelos y naturaleza.

En suma, las configuraciones religiosas emergentes y ancladas suceden en situacionalidades y tiempos específicos, algunas veces propiciadas por los creyentes y otras veces por las actividades a los que ellos se integran. Esas situaciones muestran la forma en que los creyentes ponen en práctica la diversidad de elementos que han ido adquiriendo a lo largo de su vida, a tal grado de generar sus propias configuraciones religiosas emergentes y ancladas donde se despliegan lo cultural, lo étnico y lo político debido a que las relaciones sociales de los que participan y han participado tienen tales intereses como por ejemplo, la pastoral de teología india que responde a un proyecto diocesano, cuyo interés fue incluir los marcos culturales de la población indígena; no obstante, las zonas de la diócesis considerada como población mestiza, como la zona sureste a la que pertenece la parroquia del Santo Niño de Atocha, han asumido tal proyecto acorde a la historicidad de la población y a sus propios recursos. Es por ello que interesa, en las siguientes configuraciones religiosas emergentes y ancladas, mostrar como lo cultural, lo étnico y lo político aparecen con significados propios y antes que separar tales elementos, se hace visible la forma en que emergen relacionadas y otras veces cobran relevancia propia, esa es la riqueza de pensar en clave configuracionista.

4.1 Iniciación de los creyentes como Ajq'ijab' en Frontera Comalapa

En este apartado, muestro cómo se ha configurado un creyente como ajq'ijab' o guía espiritual (contadores del tiempo) que, como que el lector podrá leer en este apartado, dicha imagen responde a un contador del tiempo por sus conocimientos del calendario maya lunar tzolkin 20 meses y 13 días, es aquel que puede realizar y controlar las ceremonias de fuego. Son los creyentes que tienen una forma particular de relacionarse con el fuego a través de las ofrendas y así entrar en relación con las 20 energías del calendario maya, con la naturaleza, los animales, las cuevas, los cerros, solo por señalar algunos elementos y también pueden ayudar a sanar a las personas. Los creyentes que mantienen tal dominio, también hablan de una espiritualidad maya, la cual considero que refiere a una forma de nombrar la experiencia que han podido tener al ser conocedores de la ceremonia de fuego. Dicha espiritualidad maya está concatenada a una diversidad de objetos, conocimientos y vestimenta. Elementos que posibilita a los practicantes desarrollar una forma particular de ver y relacionarse con su entorno social (conocer a las personas a través de su energía y desde ahí pueden ayudarlas a sanar o relacionarse) y natural (dimensionan y significan de otra forma todo lo que es parte de la naturaleza).

Ahora bien, en este apartado muestro desde la experiencia de Ricardo cómo se dio su proceso de formación como guía espiritual. Antes de adentrarme a tal configuración, me gustaría recordarle al lector algunos episodios ya señalados en el capítulo tres que impulsaron a Ricardo a formarse como guía espiritual, entre ellos, se encuentra su relación con los guías espirituales de San Marcos y Totonicapán, a quienes conoció en los encuentros sobre médicos tradicionales organizados por SEPI, una secretaría que se convirtió en un puente para que Ricardo conociera a los guías guatemaltecos. A estas reuniones les antecede el interés de

Ricardo por formarse en la medicina tradicional, incentivado por tres sucesos que compartí en el capítulo tres: primero, su participación en la guerrilla guatemalteca, segundo, su familiaridad con plantas medicinales por herencia materna y tres, su participación en la pastoral liberacionista de la parroquia Santo Niño de Atocha. Los tres eventos, lo impulsaron para que Ricardo posteriormente buscara otros espacios de formación (SEPI) adentrándose a lo que él denomina como medicina tradicional y espiritualidad maya.

Ahora bien, una vez que Ricardo se convirtió en conocedor y practicante de la medicina tradicional (conocimiento sobre la propiedad de cada una de las plantas y su poder curativo), comenzó a dar consultas en su domicilio particular, ubicado en el Municipio de Frontera Comalapa. Durante el proceso se encontró con “problemas sobrenaturales” a lo que él señaló como puestos de brujería, trabajos enterrados o hechicerías: una afectación que rebasó sus habilidades curativas. Esto le imposibilitó poder ayudar a todos sus pacientes, remitiéndolos a curanderos locales. Esta acción hizo que, quienes lo consultaban le reclamaran por no poder ayudarlos. Ricardo, por su parte, les aclaraba que su trabajo era dar consultas con plantas medicinales y que no era curandero.

La limitante de Ricardo en torno a su capital curativo lo empujó a acercarse a un guía espiritual de San Marcos Guatemala: Miguel Tumatz. Éste participa de los encuentros de médicos tradicionales, y Ricardo aprovechó para pedirle que lo formara a él y a otros compañeros como guías. La respuesta de Miguel fue afirmativa y así comenzaron el proceso de formación como *ajq'ijab'* o guías espirituales. La aceptación de Tumatz puede comprenderse en el marco de transformaciones sobre el proceso de transmisión de conocimientos mayas en Guatemala; es decir, gracias a una mayor apertura para formar a otros guías sin seguir el aprendizaje padre a hijos (Morales Sic, 2004:96). Tal cambio permite

ver los posibles criterios diferenciados que mantienen los guías para saber a quién formar como especialista ritual (Morales Sic, 2004). Miguel aceptó formarlo tras consultar a los abuelos a través de una ceremonia de fuego, quienes le autorizaron compartir sus conocimientos a los creyentes de Frontera Comalapa.²¹

Ricardo invitó a sus conocidos que participaban en la parroquia del Santo Niño de Atocha para comenzar la formación de guía espiritual, especialmente aquellos, quienes, a su juicio, mantenían interés en el área de teología india, pero sobre todo “que les gustaba; y viendo eso, me acerqué a estos hermanos motivadores. Entonces de esa manera organicé a los compañeros que sobre todo conocían un poco del sistema maya y de la teología india” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

La selección de Ricardo y la aceptación de los creyentes son una expresión de la capacidad de homologación, que realizan los agentes entre los recursos que han ido adquiriendo en el área de teología india y, ahora, por su deseo de saber más sobre la espiritualidad maya (la cual no debe de extrañar por la participación de guías espirituales de Guatemala en los encuentros en clave maya celebrados en la parroquia del Santo Niño de Atocha y en los encuentros de teología india celebrados a nivel diocesano). Así, el equipo se integró por siete personas entre ellas: Minerva, su esposo e hija; Ricardo, Lindember (los dos son médicos tradicionales); Joel (coordinador parroquial de teología india) e Isaín López

²¹ El hecho de que Miguel Tumatz haya formado a los agentes de Frontera Comalapa, se comprende porque es un agente que se ha apropiado del discurso de reivindicación maya. iniciado en Guatemala antes y después del AIDPI de 1995. Es decir, más que seguir parámetros tradicionales sobre cómo transmitir los conocimientos (por la herencia de linajes). Tumatz es un movilizador de los contenidos de la espiritualidad maya en otros contextos, siempre y cuando se pongan al servicio de las personas que lo necesiten (enfermos) y, al mismo tiempo, se cumpla el objetivo de cuidar y proteger la madre tierra frente a cualquier práctica que atente contra ella.

Roblero (participante de organizaciones sociales y también de la parroquia). De las siete personas, únicamente cuatro concluyeron con el proceso.

Es importante remarcar que la aceptación de los agentes a participar en dicha iniciación, como lo fue en el caso Minerva, debe comprenderse por su trayectoria religiosa, de la cual ya hablé en el capítulo III. En cuanto a las personas que no concluyeron el proceso de formación se debe a sus intereses particulares y sus dinámicas familiares, las cuales les imposibilitaron formarse como guías.

Como el lector ha podido ver, existe un proceso configuracional de ciertos modelos de interdependencia, los cuales emergen por intereses particulares, como el caso de Ricardo, quien incentivado por sus deseos de aprendizaje, solicitó apoyo a uno de los guías espirituales guatemaltecos para adentrarse al conocimiento de otros saberes. Del mismo modo, se observan los procesos de articulación entre personas a partir de la invitación realizada a otros creyentes para iniciar su formación. Una vez establecida las condiciones sociales, fue como se inició el proceso de trans-acción de la espiritualidad maya, a partir de una dinámica establecida por el guía guatemalteco.

El proceso de formación de los guías espirituales es de un año y estuvo realizado de manera rotativa en el municipio de Frontera Comalapa: tres días por cada mes, hasta que se cumplió el tiempo establecido. En los días indicados, se hacía la presentación de las veinte energías del calendario maya y de otros seres relacionados con la naturaleza y los animales. Se buscaron “lugares sagrados” donde Miguel llevó a los creyentes para que las energías, los cerros y los nahuales los reconocieran. Entonces se hicieron veinte ceremonias de acuerdo al calendario maya lunar. La jornada de formación daba inicio a las 9 de la mañana y, a veces,

concluía a la una o dos de la tarde. Sobre todo, asistían a terrenos donde había cuevas o lugares considerados sagrados.

El encargado de decidir si era un lugar sagrado o no fue Miguel Tumatz. Con él aprendieron las veinte energías del calendario maya (Ba'atz', E, Aj, I'x, Tz'ikin, Ajmaq, No'j, Tijax, Kawoq, Ajpu, Imox, Iq', Aq'ab'al, K'at, Kan, Kame, Kej, Q'anil, Toj, Tz'i'), sobre todo el lunar, el Tzolkin de 260 días: “tuvimos que aprender y memorizar las 20 energías, conocerlas, y qué tiene de positivo y negativo cada energía y cuáles son los colores de cada nahual y las piedras que debe utilizar cada hermano para su protección” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Sumado a ello, tuvieron que conocer las “13 energías, los 13 movimientos, los 13 nahuales y después tienes que conocer tus cinco guardianes, tus cinco protectores y cinco ángeles de la guarda” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Como parte de las actividades, se incluyeron pláticas donde el guía espiritual le preguntó a cada participante si estaban dispuestos a ser ajq'ijab'. Todos dijeron que sí, el formador contestó diciéndoles lo siguiente: “si están de acuerdo, también tienen que entregar su tiempo completo [a] las personas que los busquen. Es porque tienen necesidad y tienen que atenderlos a la hora que sea” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

También se comprometieron a no usar agroquímicos para no contaminar “a la Madre Tierra y, por lo tanto, iniciar su reconfiguración relacional con el medio ambiente. Es un ejemplo de un día de formación, preguntar a nuestra conciencia y asumir responsabilidades en relación al cuidado de la madre naturaleza” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Esta apelación al cuidado de la Madre Tierra no es tan distante a los compromisos que los creyentes han ido experimentando en la Pastoral de la Tierra, impulsada en algunas zonas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En la parroquia del Santo Niño de Atocha se han

desarrollado pláticas para evitar usar los agroquímicos y, sobre todo, los encargados han implementado la elaboración de composta para cuidar los suelos.

Por otro lado, Miguel Tumatz les indicó que al momento de ser guías espirituales y compartir sus conocimientos no debían de realizar ningún cobro, ya que el trabajo de la espiritualidad consiste en “que los abuelos se sientan contentos y felices con ustedes, ustedes no van a realizar ningún cobro, son las personas de la comunidad y, de acuerdo a su voluntad, como los van apoyar en su camino” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). De hacer lo contrario, “perdemos la comunicación con el creador y la práctica se convierte en un negocio. Eso fue parte de nuestra formación, recibir pláticas y al mismo tiempo comprometernos” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). La advertencia de Tumatz se entiende porque en Guatemala, según lo registrado por Morales Sic (2007), existe una diversidad de expresiones de la espiritualidad maya, entre ellas destaca la utilizada como mercancía desarrollada en algunos museos como en el Museo Maya Tz’ujil de San Pedro la Laguna, en la cual se manifiestan ciertas intenciones:

‘concienciar a las futuras generaciones sobre la práctica de la cosmovisión maya’ [...]. Las políticas del museo se enmarcan en la conmemoración de la espiritualidad maya a partir de un triple enfoque físico, mental y espiritual [...]. Estas políticas están muy relacionadas con el marketing que se hace en el extranjero de la cultura maya y, en especial, de su espiritualidad por parte de empresas turísticas que buscan ofrecer al turista nuevas alternativas que incluyen experiencias espirituales en este mundo global, ello enmarcado en la filosofía de la Nueva Era” (Morales Sic, 2007:269).

Tal advertencia, no sólo puede comprenderse por lo que sucede en Guatemala, donde los usos de la espiritualidad maya se han articulado como oferta al turismo. En lo que respecta al contexto chiapaneco (en San Cristóbal de Las Casas), algunos practicantes de la espiritualidad maya han encontrado en los consumidores espirituales o seguidores de la filosofía de la nueva era un medio para ganarse la vida. Es decir, hay personas que han establecido costos en la oferta de sus saberes. Por ejemplo, una practicante de la

espiritualidad maya anunció en facebook actividades sobre la “cosmovisión y espiritualidad maya” de la siguiente manera: “conocimiento impartido por Nana Xamal Ton, Poztawanej Maya Tseltal, médico tradicional, Ajq’ij (guía espiritual con formación en la tradición maya kiche), guía de temazcalli maya, mexicana y lakota, sobandera (técnica de sobada ancestral) y plantas medicinales”. Al encontrarme con este cartel y notar la diversidad de conocimientos que relaciona, la contacté de inmediato por teléfono. Después de escuchar mi intención de entrevistarla y poder conocer su proceso formativo, me contestó que sí podía hacerle preguntas, pero pagándole la cantidad de mil pesos por hora. Esta situación permite comprender la exhortación de Tumatz hacia los nuevos guías espirituales sobre los usos y beneficios diferenciados que pueden obtenerse con la espiritualidad maya.

Los que se formaron como guías espirituales también aprendieron qué es una ceremonia de fuego y cómo se colocan los materiales. Parte de la prueba fue colocar los materiales en la ceremonia y “el maestro está viendo cómo lo colocas, y si no lo haces bien, entonces perjudicas la energía de la otra persona, si nos enredamos, hay que volver a desenredar. Esas cosas las aprendimos en el camino” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Además, al formarse como guías espirituales tuvieron que saber cómo se elaboró el calendario maya o aprender de dónde se basaron para constituir los siete días de la semana: “el día domingo representa el sol, lunes a la luna, martes corresponde a Marte, miércoles a Mercurio, jueves a Júpiter, viernes a Venus, sábado a Saturno y tierra donde estamos parados” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Otro elemento importante es el número 13: “los que lo constituyeron se basaron en la numeración del 13, del 1-13, cuál es la mitad del 13, el siete, es la cabalidad de la totalidad. Entonces si tienes siete, es un buen número, desde ahí puedes conocer las energías de las personas, con el nahual, uno tiene que trabajar con toda la energía

de la persona” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Ricardo reconoce que con Miguel Tumatz aprendieron lo básico, y, que por su cuenta, ha ido conociendo otras cosas como las señales del cuerpo: “por ejemplo, te puede brincar el ojo o el brazo. Como los 20 abuelos están engendrados en todo el cuerpo y están insertados, es por eso que te están avisando y debes de ver qué nahual lo está haciendo para saber el mensaje” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Finalmente, después de un año de formación fueron “ordenados” como guías espirituales a través de una ceremonia de fuego en el domicilio particular de un “hermano, ahí nos entregaron todo el equipo que consiste: la mesa es para que tu empieces a trabajar; la cruz maya; el collar es tu protección de los 20 abuelos; la banda roja que va en la cintura y es para protección de malas energías; el tut (paliacate) va en la cabeza y es para protección; y el envoltorio donde viene las semillas del Tz’ite’ que son 260 lo que corresponde al calendario Tzolkin, es para realizar consultas, dependiendo de lo que te consulten” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Cada integrante fue acompañado por sus familiares. Es así como el guía les entrega su ordenamiento y es él quien se encarga de elegir la energía para llevar a cabo la ceremonia. Los nuevos guías fueron ordenados ante la energía Batz’ “porque representa el inicio de algo nuevo” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). El guía espiritual formador, además, fue el encargado “de presentarnos ante las 20 energías y, a través del fuego, se empieza a recibir respuesta con el ruido, el trueno de las chispas. Es así como los 20 abuelos están reunidos y nos reciben” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Como se puede ver, en dicho momento de trans-acción de conocimientos, resaltan distintos aspectos: la particularidad de los marcadores culturales sobre la equiparación de los

seres del calendario maya: la naturaleza, los animales y el fuego como “energías”; los procesos de transformación que se originan a través de los compromisos que los creyentes asumen para “atender a las personas a todas horas” y “no cobrarles”. Estos elementos están pensados para diferenciar a los guías espirituales de otros grupos o practicantes de la espiritualidad maya. De igual manera, son procesos de formación (adquisición de otros marcos culturales) y transformación al asumir el compromiso y al ponerlos en práctica, por ejemplo, Ricardo en su proceso de preparación y, al relacionarse con su energía del calendario maya (iq), tuvo que corregir varias cosas, entre ellas su carácter: “yo era muy enojón, empecé a entender mi nahual, si es enojón tengo que equilibrarlo. Empecé a cambiar en mi personalidad, a ser disciplinado, humilde y sencillo” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

En suma, aquí se puede hablar de una particular configuración religiosa emergente en un momento concreto, cuya característica particular fue el de la iniciación de los creyentes como contadores del tiempo. Tal constitución posibilitó la concatenación de distintos elementos, entre ellos, las relaciones entabladas a nivel transfronterizo entre un guía guatemalteco y creyentes conocedores de la teología india, teología de la liberación, de las plantas medicinales con experiencias terapéuticas (Gestal, sat maya, sanadoras de Bulgaria), sumándose a ello, los elementos de la espiritualidad maya. En dicho modelo de relaciones de interdependencia donde la trans-acción se orientó a la espiritualidad maya, se observa la articulación de personas y de *lugares sagrados* donde los aprendices fueron presentados ante las veinte energías del calendario maya. Espacios donde los neófitos se adentraron al conocimiento de la *ceremonia de fuego*, sobre todo, en su significado y la forma en que se elabora.

A nivel personal, realizaron compromisos sobre el cuidado de la *Madre Tierra*, la *madre naturaleza* evitando usar agroquímicos y sobre el “cuidado de las personas” en todo momento. Es así como los agentes reforzaron sus conocimientos e incluyeron otras formas de nombrar a la naturaleza: *lugares sagrados* o como nombraron a los entes: *energías del calendario maya* o *abuelos*, los cuales están *insertados al cuerpo humano* y, así, es como pueden darles mensajes. De igual manera, como parte de su formación adquirieron objetos: la mesa, la cruz maya, el collar, la banda roja, el tut, la semillas del Tz’it’e y el bastón. A través de dicho proceso formativo es como los agentes se configuraron como guías espirituales, adquiriendo una diversidad de conocimientos.

La formación de los creyentes como guías espirituales (contadores del tiempo) es una configuración religiosa donde se expresa la peculiaridad cultural y étnica. Cultural en la medida que los participantes poseen marcos comunes de comprensión: conocedores de la teología india desarrollada en la parroquia del Santo Niño de Atocha y de los encuentros realizados a nivel diocesano; y conocedores y participantes de la pastoral de la Madre Tierra desarrollada en la parroquia, tales elementos les facilitaron adentrarse a la espiritualidad maya y afirmar sus compromisos. En el plano de la identidad étnica, y siguiendo los apuntes de Bartolomé (2014), los participantes al ser formados como guías espirituales han podido diferenciarse como contadores del tiempo frente a los demás creyentes de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas porque únicamente están presentes en la zona sureste.

4.2 Trans-acción religiosa: guías espirituales en Chamic y Frontera Comalapa

La configuración religiosa emergente y anclada tiene que comprenderse con relación en la experiencia de las personas, sus aspiraciones y sus procesos de ruptura, las cuales están

concatenadas a contextos, grupos de personas, momentos, lugares y, sobre todo, desde el rol que el agente está cumpliendo en situaciones concretas de interacción (Rodríguez, 2022). Tales elementos permiten comprender las especificidades en que se presentan las expresiones religiosas.

A partir de lo anterior, en las siguientes secciones del capítulo, se hará revisión de algunos espacios de interacción relevantes para demostrar distintas formas en que se concretiza y se expresa la configuración religiosa.

4.2.1 Mayra: reinterpretación y significación psico-religiosa

Mayra es una guía espiritual de Chamic que se adentró en la espiritualidad maya después del proceso de ruptura con la iglesia presbiteriana y su interés por ayudar a las mujeres migrantes, eventos que la llevaron a conocer otras redes, iniciando así su búsqueda para ayudar a las migrantes y, al mismo tiempo, su sanación personal. También en dicho proceso conoció a una guía espiritual indígena tsotsil de San Cristóbal de Las Casas y a una persona que ha participado y conoce sobre teología india.

A través de entablar relaciones con ONG's, guías espirituales y sanadoras de Bulgaria, fue como Mayra interpretó la espiritualidad maya y descubrió su propia capacidad para curar. En Chamic, algunas personas comenzaron a buscarla para pedirle ayuda. Uno de sus primeros pacientes fue un señor con problemas de hemorroides a quien los doctores le habían señalado que la única posibilidad de sanar era a través de cirugía. No obstante, al llegar con Mayra, ella les indicó lo siguiente: “van a cortar tal planta, la van a hervir y a realizar baños de asiento. Y le recete algo para tomar y fue así que el señor se curó” (Mayra,

Comitán de Domínguez, 2022). Después de atender a dicho paciente, Mayra recuerda como muchas personas la empezaron a buscar.

Al mismo tiempo que Mayra empezó ayudar a las personas en su localidad también inició su formación como guía espiritual. Mayra comenta que sus conocimientos los adquirió a través de una guía espiritual de Comitán, la que a su vez se formó con una guía espiritual de Guatemala. En el proceso de su formación, Mayra tuvo dudas: “le comenté a mi formadora que estaba recibiendo mucha gente y que yo tenía miedo de hacer las cosas, y ella me contestó –no tengas miedo, tienes que hacerlo para poder despertar tus conocimientos–, y fue así que empecé a apoyar a la gente de mi comunidad” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Mayra se formó como guía espiritual durante un año. En ese tiempo, le solicitaron materiales de dos colores: el blanco y el amarillo. Ella considera que son los utilizados en la espiritualidad maya porque los “que trabajan como brujos o curanderos, ellos usan el color negro y rojo [ya que] son los caminos oscuros. En lo maya, el blanco representa sanidad y el amarillo, tu sabiduría” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Mayra también aprendió sobre las veinte energías del calendario maya y entregó una ofrenda por cada “abuelo”, al tiempo que fue presentada ante ellos. Para Mayra, este proceso significó una terapia “para limpiar mi camino, el cual yo ya había empezado a trabajar en psicología como trabajo personal, [pero] faltaba aclarar muchas cosas en mí, por ejemplo, el resentimiento hacia la Iglesia, yo tenía coraje de justicia. Entonces llegó un momento en que yo empecé a limpiar esa parte” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

A decir de Mayra, ella sanó gracias a las respuestas que obtenía por medio de los movimientos que aprendió a observar en la ceremonia de fuego: “cada guía se va relacionando [con el fuego] a partir de cada objetivo que se trae, entonces pones tu intención

en el fuego y yo voy a esperar las respuestas. Hay movimientos circulares, a veces hay explosiones o a veces se siente en el cuerpo de la persona, todo depende de la energía” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). De igual manera, aprendió parte de la numerología del calendario maya: “nuestro conteo es el trece y el veinte. Son muy especiales porque cada uno tiene una cierta energía para trabajar” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Como parte de los saberes adquiridos, también aprendió sobre los rumbos de las ceremonias, es decir, “las ceremonias tienen rumbo, colores, cierto número de velas, o sea, hay conteo. Y puedes abrir canales y conectarte con los seres de luz: empiezo a traerlo y estoy direccionando hacia los cuatro rincones. Entonces no es hacer un fuego común, así es mi percepción y lo que he aprendido” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022).

Después de un año de preparación, Mayra recibió su “envoltorio”, tal y como lo nombra (los collares, la mesa, el tut, la banda roja, el bastón), el cual indica que “te hacen guía, pero ahora comprendo que ha sido toda mi vida donde he ido aprendiendo de la espiritualidad” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Para Mayra, la espiritualidad “es mágica porque puedes trabajar con toda la gente, tenga la religión que tenga. A mí, no me interesa su religión” (Mayra, Comitán de Domínguez, 2022). Los procesos de significación de Mayra cobran sentido en relación con el contexto fronterizo por la presencia de mujeres migrantes en Frontera Comalapa y por su particular vivencia en la iglesia presbiteriana (ruptura con la jerarquía). Estos dos procesos la han llevado a nombrar su experiencia en el plano de la espiritualidad como posibilidad de encuentro con distintas personas sin importar a qué institución religiosa acudan.

Lo central para Mayra es ofrecer sus servicios a los enfermos y a las mujeres. Frente a dicha particularidad, más que encuadrar a Mayra como consumidora de espiritualidades a

la carta o parte del nuevo movimiento de la nueva era, su experiencia responde a vivencias específicas ancladas en la localidad de Chamic: participación de los encuentros de teología india; experiencia con las ONG's; cursos de psicología; participación y su posterior ruptura con la jerarquía presbiteriana; y preocupación por ayudar a los demás (enfermos, mujeres migrantes). Obviar los escenarios y los grupos donde ha adquirido sus conocimientos borraría la complejidad en la que está desarrollada su experiencia religiosa y su particular forma de nombrar a sus referentes de conocimiento como *espiritualidad*, o a las energías del calendario maya como *seres de luz y abuelos*. Tal particularidad interpretativa sólo puede aprehenderse desde su relato de vida donde se expresa la individualidad del sujeto y sus relaciones de interdependencia con otros grupos. La dinámica procesual y relacional irrumpe en la (in)clasificación de Mayra en términos absolutos: individualidad/colectividad, espiritualidad/institución. Estas dicotomías no pueden contraponerse, justamente, porque los procesos de significación de Mayra no podrían comprenderse aislándolas una de otras.

Por otro lado, lo que es visible en el relato de Mayra es cómo, a partir de la apropiación de otros elementos culturales provenientes de la espiritualidad maya y de los espacios eclesiales, ella ha ido desarrollando un proceso de diferenciación identitaria con otros grupos como son los "curanderos" o "brujos". Las clasificaciones emergen desde el mismo proceso de socialización de los agentes. Tal diferenciación no implica que yo pueda encuadrar a Mayra en una especie de esencialismo debido a que, como se puede ver, su constitución está marcada por una diversidad de relaciones e intercambios que permiten comprender su práctica, palabras y los significados que emergen de ellos.

4.2.2 Ricardo y su trans-acción en su domicilio

Ricardo ha acondicionado en su domicilio un espacio pequeño para dar consultas. En este espacio, podría advertir que la práctica de Ricardo, únicamente, está orientada a su dimensión como médico tradicional (conocimientos sobre las plantas medicinales), no obstante, Ricardo hace evidente en cómo el paciente y el médico se influyen mutuamente, a tal grado de demandar su agenciamiento en sus distintos dominios y saberes adquiridos, como médico tradicional, guía espiritual o creyente católico. Estos elementos se manifiestan a partir de las enfermedades con las que trata (cáncer, diabetes, enfermedades comunes como un resfriado y problemas de apendicitis) o de los problemas sobrenaturales (hechicería o brujería).

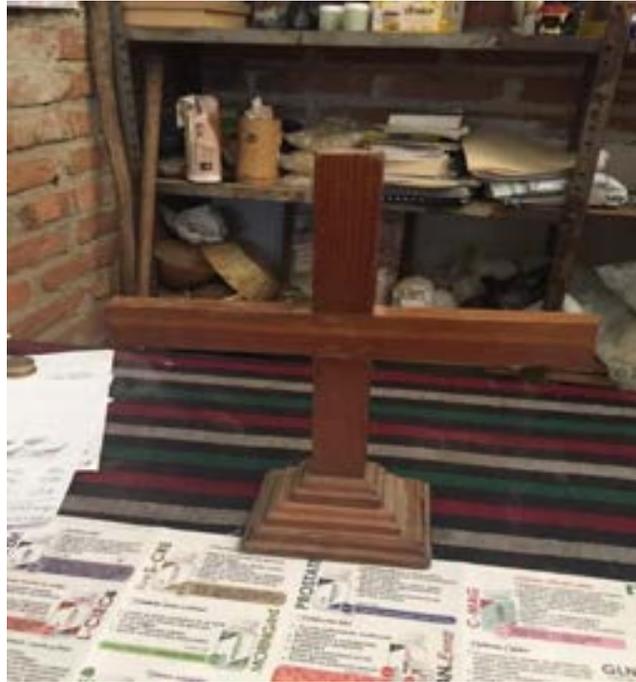
Ante la diversidad de afectaciones, Ricardo ha ido construyendo una lógica de interrelación entre sus recursos curativos. De igual manera, Ricardo reconoce que para que sus consultas y medicamentos tengan efectos positivos debe mantener una autodisciplina consistente, evitar enojarse y tener problemas con las personas. También, considera que un “médico tradicional debe estar en paz, con razonamiento, con escucha y, sobre todo, debe estar conectado con el creador: Dios” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

La autodisciplina que Ricardo ha ido construyendo lo relaciona con un “reglamento normativo para moldear el carácter personal” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Dicha constitución personal se debe a que cuando inició sus consultas, sus pacientes regresaban y le señalaban que el medicamento no había funcionado. Frente a eso, empezó a realizar un proceso de revisión y toma de conciencia y recordar la fecha en que dio la consulta e identificar qué tipo de problema él estaba pasando: “Entonces reviso y digo: no se preocupen van a mejorar” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022).

Ricardo también ha creado una relación que da sustento a su práctica: *Dios-médico y paciente*. Esta conexión afirma que es “la correlación que debe de tener el médico para no fracasar en el diagnóstico. Son los tres pasos importantes que debe tener la conexión” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2022). Las consultas las realiza tanto en su domicilio particular como en domicilios del municipio de Frontera Comalapa o de otros municipios pertenecientes a la región Costa de Chiapas como Mapastepec. En el pequeño espacio que acondicionó en su hogar para dar consultas, colocó la mesa que recibió como guía espiritual, una silla y, detrás de la silla, tiene los veinte nahuales del calendario maya (piedras con forma de las veinte energías), también la cruz maya, el bastón de mando, las caracolas que utiliza en las ceremonias y un sahumero (éste es usado en actividades parroquiales y en las ceremonias). Además, tiene un estante donde coloca las plantas medicinales y medicamentos naturistas y una pequeña cama (en los siguientes apartados mostraré el modo en que usa estos objetos en situaciones de interacción particulares).

En suma, se puede observar como desde la relación que Ricardo entabla con sus pacientes deviene expresiones religiosas culturales articuladas: procesos de autodisciplina para mejorar sus habilidades (adquiridos en su formación como guía espiritual); conexión de sus marcos de conocimientos (provenientes de instancias eclesiales, estatales y espiritualidad maya) como referente para guiar su práctica; articulación entre *Dios-médico y paciente*, fórmula necesaria para que sus conocimientos tengan los efectos deseados. Tal configuración solo puede comprenderse en relaciones sociales de interdependencia mutua. Sumado a ello, en el espacio que ha acondicionado, en su domicilio para dar consultas, se observan los distintos objetos que le son significativos, a ello se articula la promoción de medicamentos naturistas entre otros elementos más, que aparecen en las siguientes imágenes.

Fotografía 1. Mesa, cruz maya y promoción del medicamento naturista



Fuente: archivo personal

Fotografía 2 y 3.

Sahumerio utilizado en ceremonias en actividades de teología india; caracolas; veinte nahuales; medicina naturista y herbolaria. Al mismo tiempo, es visible la foto de Emiliano Zapata expresión de su vivencia política.



Fuente: archivo personal

La configuración religiosa emergente y anclada de Ricardo, compartida en este apartado en términos culturales, está respondiendo a la relación que tiene con médicos tradicionales; a su participación en la Pastoral de la Madre Tierra desarrollado en la parroquia del Santo Niño de Atocha y como guía espiritual. El espacio acondicionado para dar consultas y los objetos presentados en las fotografías también responden a su construcción identitaria étnica porque son referentes que permiten “legitimar su afiliación identitaria” (Bartolomé, 2014:4). Lo interesante es que su identidad responde a un modelo configuracional religioso emergente y anclado expresado en los distintos objetos y conocimientos. Los elementos provienen de diversos marcos culturales, pero se articulan en un lugar concreto: el lugar donde Ricardo da consulta. En ese sentido, la identidad de Ricardo es configuración al ser médico tradicional, guía espiritual y creyente católico, reafirmando así que las identidades no son unidimensionales, sino fragmentadas y múltiples (Restrepo, 2004:63-63).

4.3 Ceremonia del equinoccio: una configuración emergente en Frontera Comalapa

La celebración de la entrada del equinoccio es un evento que se ha registrado en las investigaciones orientadas a las prácticas de los denominados grupos new age (De la Torre, 2012) y de los neoindios en México, quienes “reivindican la pureza de la ‘raza’” y, en conjunto, con los “neo-indios de Perú [...] encuentran en el pasado prehispánico fuentes inagotables de su redefinición identitaria” (Galinier y Molinié, 2013:11 y 251). Para la primera autora tal evento es manifestado en espacios públicos “o privados que no forman parte de una religión institucionalizada” (De la Torre, 2012:133), dichas prácticas las coloca en lo pagano, pues al referirse “a ritos ligados con acontecimientos cósmicos [...], estas prácticas neopaganas son una expresión colectiva de las búsquedas espirituales individuales,

que surgen frente a las propuestas de las religiones establecidas” (De la Torre, 2012:132-133).

En lo que respecta a los estudiosos del segundo grupo, los autores señalan que tal evento celebrado el 21 de marzo “Tiene sin embargo el rango del momento en el calendario ritual de los neo-indios, como fiesta del equinoccio de la primavera” (Galinier y Molinié, 2012:56), cuya celebración se realiza en espacios como el Zócalo de la Ciudad de México: “lo que ocurre en el Zócalo responde de la misma manera a esta búsqueda energética. Lo esencial es encontrar en el lugar donde se supone que los rayos solares transmiten una carga máxima, de ahí la importancia de la referencia de los sitios arqueológicos” (Galinier y Molinié, 2012:59).

Ahora bien, en cuanto a mi caso de estudio, dicha celebración responde a un contexto y a un momento concretos donde el creyente cumple un rol y donde la celebración del equinoccio es únicamente un evento y dimensión desde el cual se puede comprender la expresión religiosa de los creyentes. De igual manera, refleja cómo desde la experiencia de otros grupos y su apropiación de espacios concretos tal celebración cobra sentido particular, sobre todo, porque la centralidad del ritual está dada en torno a la ceremonia de fuego, ésta se realiza para realizar peticiones, protección y agradecimiento (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Para abordar y presentar el proceso en que se constituye tal modelo relacional, lo presentaré en primera persona debido a mi participación, los otros escenarios los comparto en tercera persona porque los datos fueron adquiridos a través de entrevistas.

En dicho proceso configuracional, la centralidad se encuentra en la celebración de la entrada de primavera a través de la ceremonia de fuego. La trans-acción se da gracias a los encargados de dirigir la actividad, es decir, los guías espirituales. Todo inicia a través de un

mensaje por WhatsApp cuando uno de los guías recomienda a los asistentes: “llevar ropa de color clara, evitar colores oscuros, para poder cargarse de energía” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Tanto los guías espirituales como los asistentes (mujeres, hombres, niños y niñas, algunos familiares de los guías y otros participantes del área de teología india en la parroquia del Santo Niño de Atocha) se organizan para llevar a cabo las ofrendas (algunos de los elementos que se utilizan son copal, panela, ocote, velas, azúcar y la caracola —concha marina—) y, así, realizar la ceremonia.

El lugar de la reunión fue el cerro de la Picota, ahí se encuentra una cueva, *un lugar sagrado*”. Al preguntarle a los participantes dónde se encuentra el cerro, inmediatamente, hacen referencia a la zona Lajerillo (una de las cinco zonas que componen el territorio de la parroquia del Santo Niño de Atocha). Los organizadores fueron dos guías espirituales, Ricardo y Lindember, éste último también médico tradicional.

Los guías espirituales como Ricardo, en esa ocasión, manifestaron una forma particular de dirigirse a la cueva, al hablarle y tocarla. El otro guía se hincó y tocó el suelo. A diferencia de ellos, los demás participantes expresaron distintas prácticas: los que buscaron una piedra para descansar después de la caminata; los que aprovecharon para lavarse las manos en el agua que brota de entre las rocas; y, en mi caso, fue un momento de disfrute después de meses de encierro en mi domicilio por la presencia del virus covid-19.

Los agentes son los encargados de preparar el espacio para llevar a cabo la ceremonia de fuego. Antes realizan un recuento de ofrendas separándolas por grupos: ocote, copal, chocolate, pan, velas, naranja, ajonjolí e incienso. Dos participantes más repartieron candelas a todos los asistentes. Una vez contabilizados los elementos a usar en la ceremonia, los guías espirituales prosiguen a colocarse el tut en la cabeza, la cinta de color rojo en su cintura y el

collar como signo de protección. Ricardo llevó una bocina, la cual conectó a su celular y, desde ahí, controló la música de marimba. Mientras los asistentes disfrutamos de la tranquilidad del lugar, uno de los agentes mayas comenzó a colocar las ofrendas de la siguiente manera: con el azúcar se realiza un círculo y al mismo tiempo se marcan los cuatro puntos cardinales, teniendo así un círculo y en su interior una cruz, posteriormente, en cada espacio, se colocan porciones de azúcar formando así un cuadrado. Por otro lado, el otro agente continuó sacando los materiales; algunos participantes iniciaron a danzar al compás de la música de marimba y otros más, únicamente, observamos. Después de haber marcado la circunferencia con el azúcar, en la cima colocaron el copal, posteriormente, el ocote, las velas y cada una de las ofrendas llevadas por los participantes: pan y naranja.

A los participantes también nos entregaron puros menos a los niños. El significado de los puros en la ceremonia está relacionado con el proceso de “purificación, limpieza, retiro y protección”. El uso del puro es parte del conocimiento que Ricardo ha ido adquiriendo al participar de los encuentros de teología india, sobre todo, con los tseltales y tsotsiles, ahí, observó “que los participantes utilizan el puro, sobre todo la planta sagrada el tabaco para protección, a través de ellos aprendí” (Agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021). Posteriormente nos invitaron a colocarnos en círculo, alrededor de la ceremonia de fuego, y nos recomendaron en todo momento estar en la rueda. Como señal de inicio uno de los guías y una de las participantes (integrante del área de teología india y participante de los encuentros en clave maya organizados en la Parroquia del Santo Niño de Atocha) tocaron la caracola, e inmediatamente el otro agente tocó un silbato con sonido de jaguar. Cada toque fue dirigido a los cuatro puntos cardinales. Después de los saludos a los participantes nos invitaron a hincarnos, mientras los guías iniciaban con el proceso de invocación, en el cual

articulan a una diversidad de seres sagrados como el abuelo Kumatz (Popol Vuh, serpiente emplumada), la abuela Imosh, el sagrado cerro, las sagradas montañas y planicies, el corazón del cielo y de la madre tierra, los abuelos y abuelas, a quienes se le habla para indicar el motivo del por qué se está ocupando el lugar y al mismo tiempo, les declaran su intención de conectarse con ellos: “El día de hoy les pedimos que nos conectes con el dueño de la vida y tengamos puestos nuestros pies con la hermana tierra. Les agradecemos por este gran momento y por estar ante su presencia abuelos y abuelas. También les pedimos por sus fuerzas y sus energías” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Los protagonistas principales de tal encuentro fueron los guías tal y como lo ejemplifico en la imagen 4:

Fotografía 4. Guías espirituales colocando las ofrendas para la ceremonia de fuego.



Fuente: archivo personal

En la invocación realizada por Ricardo, se concatenan una diversidad de seres sagrados, como el sol, las estrellas, las nubes grises, las nubes blancas, los cerros, las cuevas; y también animales como las abejas. Entre los seres que se les pide permiso, está la Madre Tierra y los difuntos porque “vamos a poner este material sobre tu rostro y pedimos permiso a los árboles. Vamos a realizar esta ceremonia. Pedimos permiso a todas las personas que ya se fueron [pase de lista de las personas fallecidas], a nuestros familiares que ya descansaron y se quedaron en este sagrado cerro. Aquí están sus reliquias, aquí están sus ofrendas” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). A esto se suman energías a las que se solicita protección: “Abuelo Keme, te pedimos que nos cuides y que nos sanes. Pedimos por los que se fueron a Estados Unidos y murieron en el camino. Aquí está su luz, todos ellos vengan aquí está su luz. Por los que murieron en el alcoholismo y ya no encontraron sentido a sus vidas, aquí está su luz y su reliquia en este día (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Después de que se realizan la invocación, encienden el fuego. La ceremonia sigue con el pronunciamiento de las siguientes palabras:

en este día de conexión, de equinoccio los campesinos ya van a iniciar su labor en el campo, por eso pedimos, abuelos y abuelas, que los orienten para que no usen fertilizante y para que vayamos recuperando a la Madre Tierra. Ayúdenos a conectarnos, abuelos y abuelas, es lo que pedimos en estos momentos para que nos ayuden a conectarnos, gracias les damos por la vida y la salud. Gracias damos al Corazón del Cielo y de la Tierra. Espíritu del aire, Espíritu del agua, Espíritu del fuego. Abuelos y abuelas, buenas tardes, buenos días aquí estamos (Agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021).

Una vez expresada la petición, todos los participantes se inclinan para besar a la tierra. Posteriormente, los agentes agarran el puro y exclaman las siguientes palabras: “sagrado puro te pedimos en este momento que nos ayudes a conectarnos con el humo para que nos comuniquemos con el gran Ajaw [personaje del Popol Vuh] con el gran creador y dueños de la vida, ayúdanos a conectarnos” (Agente en Frontera Comalapa, 2021). Inmediatamente, inician el conteo ante otra energía, al llegar al 13, todos iniciamos a encender el puro en la

ceremonia de fuego, pasados unos minutos, se observan las distintas formas en que se queman los puros, por ejemplo, en mi caso y la de otra participante se quemó muy lento, es por ello, que los guías espirituales se acercaron para ayudarnos antes de entregarles el puro, realizaron un movimiento con la mano, es decir, de forma circular cuyo significado “es la saturación de limpieza” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Ellos concluyeron con el proceso de fumar nuestro puro, tal ayuda se debe a que todos debemos de terminar al mismo tiempo.

Una vez concluido, los guías entregaron ofrendas al fuego: velas y amaranto. Al mismo tiempo, pidieron para que no exista amarre alguno; por la liberación; y que los abuelos permitan la conexión con los astros y con el hermano sol. Que exista ese lazo de unidad. Después de ello, comienzan con la cuenta de las energías del calendario maya: un kaj, dos kaj, tres kaj, cuatro kaj, cinco kaj, seis kaj, siete kaj, ocho kaj, nueve kaj, diez kaj, once kaj, doce kaj, 13 kaj, 13 energías, 13 fuerzas. Abuelo kaj, corta los malos pensamientos, las malas fuerzas” (Agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021).

Otro momento de la actividad fue cuando los guías nos solicitaron acostarnos en el suelo para tener “conexión” con el entorno. Pasado unos minutos, los agentes solicitaron a los participantes a ponerse de pie, mientras eso sucedía, los creyentes avivan el fuego con ofrendas, encendieron dos puros y, posteriormente, invitaron a los participantes a entregar las ofrendas al fuego, es decir, las velas, el incienso y amaranto (mientras lo colocan realizaban un sonido de llamado a comer a las gallinas). Con los puros encendidos los dos guías “purificaron” a los participantes.

Una vez concluida la etapa de purificación, llegó el momento de las participaciones, surgieron algunas dudas sobre el significado de cómo se quema el puro. El agente Ricardo

comentó que si el puro se quema en espiral significa que la situación de vida de la persona no está recta, más bien hay dudas y problemas. Es por ello que es necesario iniciar un proceso de liberación y así conseguir que el puro se quemara de forma pareja y al llegar a la mitad significa que han logrado quemar el pasado.

Parte de las preguntas fue cuál era el significado de mirar a los abuelos. Una de las participantes vio como un coyote se acercó al círculo (energía del calendario maya), la respuesta fue “quiere decir que los abuelos nos están protegiendo y están pendiente de nosotros, también nos están pidiendo comida, es por eso que aparecen ahí” (Agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021). El agente Ricardo señaló que estaba muy agradecido porque la ceremonia tuvo buena respuesta ya que los abuelos y abuelas recibieron las ofrendas. Finalmente, se realizaron tres danzas y enseguida cada uno de los participantes nos dimos un abrazo. Ricardo reiteró la importancia de no salirse del círculo durante la ceremonia debido a que en esos lugares también hay malas energías y por eso es importante esperar a que se termine la ceremonia.

En suma, en la configuración religiosa emergente y anclada relacionada a la entrada del equinoccio, se observan ciertas particularidades. Entre ellas, la centralidad de los guías espirituales como principales administradores de la actividad, mostrando así su dominio en las ceremonias de fuego realizadas en un lugar que ellos han ido apropiándose como *lugar sagrado*. Al lugar sagrado, se articula la ceremonia de fuego y es a través de ella que las ofrendas se vuelven un vehículo para que los participantes puedan relacionarse con los seres sagrados: abuelos y abuelas; al gran Ajaw y a las energías del calendario maya kaj y keme; al sol, a la luna, las estrellas; las sagradas montañas, a los árboles, al corazón del cielo y al de la madre tierra.

Al proceso de conexión se suman ciertos objetos como la caracola y el jaguar, incluidos como parte de la ceremonia, sobre todo, usados al inicio para saludar a los cuatro puntos cardinales. Y, para amenizar el momento en esa ocasión, Ricardo incluyó música de marimba. Desde la concatenación de ofrendas, palabras, objetos y personas es como se constituye una particular configuración religiosa, en cuyo seno emergen procesos de apropiación del espacio, de comunicación y petición dirigidas a diversas representaciones sagradas. Un momento donde los asistentes comparten sus dudas como señal de que están en el proceso de aprendizaje y de reinterpretación de lo que ahí se utiliza como fue el puro. Por otro lado, fue un momento donde algunas personas experimentaron el encuentro con las energías del calendario maya, así el caso de la participante que vio al coyote durante la ceremonia, estas expresiones son ejemplos de cómo los creyentes han comenzado a tener conocimientos de la espiritualidad maya.

En lo que respecta al modo en cómo desarrollaron la celebración del equinoccio podría tener cierta similitud con la práctica de los new age y los neoindios realizada en espacios que consideran que poseen ciertas energías y por la “necesidad de sacralizar los lugares naturales” (De la Torre, 2012:134 y 137); no obstante, esos lugares no son públicos, como los sitios arqueológicos a los que acuden dichos grupos. Pese a estos parecidos, el modelo visto en Comalapa tiene mayor paralelismo con las ceremonias de fuego celebradas en Guatemala:

Una ceremonia maya consta de ocho pasos o momentos: bienvenida, saludos a los cuatro puntos cardinales, invocación de los nawuales, quema de las ofrendas que están ubicadas en el altar, invocación de los 20 nawuales y agradecimiento. Luego se procede a bailar al compás de la marimba cuando se tiene la posibilidad y, de último, se comparte la comida (si hay) con los asistentes [...]. Las ceremonias religiosas mayas se celebran en días específicos del calendario maya y pueden servir para curar enfermedades, limpiar y quitar la energía negativa que carga la persona, garantizar la abundancia en los negocios, resolver problemas familiares, protección de las personas y de organizaciones locales y nacionales. [...] Los lugares sagrados. Varios de los sitios sagrados donde se expresan y se viven las ceremonias mayas se

ubican en montañas, ríos, bosques, lagos y volcanes, entre otros. Las montañas como sitios sagrados inspiran un sentimiento de distancia y elevación con respecto al valle. Las selvas y los bosques son considerados sagrados porque sus espíritus alimentan la vida de todo lo que les rodea (Morales Sic, 2007:272 y 274).

Tal parecido no debe extrañar debido a las relaciones que mantienen los agentes de Frontera Comalapa con los guías espirituales de Guatemala. Lo que no debe pasarse por alto son las especificidades de sacralización y apropiación del lugar y los discursos que emergen, pues están dados de acuerdo al entorno y a situaciones concretas como la invocación y petición de familiares fallecidos; los nahuales del calendario maya; los personajes del Popol Vuh, que en esta ocasión fueron nombrados como *abuelos*; y la tierra nombrada como hermana. También fueron mencionadas las peticiones que tuvieron las participantes referidas a las personas migrantes y a las que fallecieron en el camino y por los muertos debido al alto consumo de alcohol en Frontera Comalapa (un aspecto nada trivial por ser considerado una de las problemáticas sociales del municipio). Estas particularidades emergen a partir de un momento (celebración del equinoccio) y lugar específico; así como desde ciertos objetivos locales, como la petición por los campesinos y su labor en el campo.

Por otro lado, la celebración de la entrada del equinoccio es otra manifestación de las configuraciones religiosas emergentes y ancladas, donde lo cultural son expresiones de “articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (Grimson, 2015).

4.4 El proceso de configuración de la fiesta del maíz

La fiesta del maíz fue una actividad propuesta hace tres años por uno de los guías espirituales al párroco de Santo Niño de Atocha. La invitación consistió en establecer un día dedicado al maíz. Por fin esto se concretó el 14 de mayo de 2021 a nivel parroquial. En esta ocasión el principal organizador fue Ricardo, quien se coordinó con tres áreas pastorales: teología india,

de salud y pastoral de la tierra. En la zona centro, la fiesta del maíz se canceló por el fallecimiento de una integrante del equipo de consejeros. Por ello, Ricardo participó del encuentro realizado en la zona norte, en Santo Domingo Chamic. En ese lugar no hay guías espirituales, tampoco en la zona norte ni en Comalapa. En esas localidades, para que la celebración pudiera desarrollarse, Ricardo tuvo que instruir a los representantes de teología india para encargarse del evento.

Para llegar a la zona norte (perteneciente a parroquia del Santo Niño de Atocha), Ricardo, otra amiga y yo tuvimos que viajar en transporte público a Chamic. En el transcurso del viaje, Ricardo sacó un libro de su mochila y señaló que dicho libro le ha ayudado en su trabajo de teología india, el libro llevaba por título *El aroma de las flores en la Milpa Mayense. Ofrenda de nuestro caminar teológico*, éste lo compró en Comitán, en uno de sus viajes realizados para participar del encuentro de teología india. En el trayecto, también pude platicar con Ricardo sobre qué opinaba de las vacunas para el covid-19, a lo que él inmediatamente me contestó que, únicamente, bajan las defensas de las personas. Por otro lado, considera que el virus covid-19 no era un virus que pudiera afectar a los guías espirituales porque mantienen una energía equilibrada y no tienen ningún riesgo de contagiarse. Desde que inició la pandemia, él ha dado consultas a personas contagiadas y, desde entonces, no ha enfermado.

Finalmente, llegamos a la comunidad de Santo Domingo, ahí los creyentes católicos nos indicaron donde sería el lugar de la actividad. Fue tan agradable ver el escenario: un enorme árbol con raíces por fuera de la tierra y ramas frondosas que ofrecían suficiente sombra para todos. Frente al árbol, había un área de tierra que daba la impresión de que en temporada de lluvia se convierte en una laguna debido a que tiene como medio metro de inclinación. Las personas (hombres, mujeres, ancianos, niñas, niños, señoritas y jóvenes) se

encontraban dispersas, algunas estaban sentadas sobre las raíces del árbol, otras habían comenzado a elaborar el altar maya, y algunas más se quedaron cerca a la mesa donde estaban los alimentos.

En la fiesta del maíz el altar maya cobró gran relevancia debido a que, desde hace varios años en la parroquia del Santo Niño de Atocha es elaborado en la pastoral de teología india, su confección y uso emergió en los encuentros de teología india realizado en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Algunos escritos realizados por sacerdotes diocesanos indican que dicho altar puede verse desde distintos aristas como manifestaciones de su origen: “Algunos dicen que es de Guatemala, que lo inventaron algunos sacerdotes o religiosas” de igual manera, “ha sido causa de controversia, principalmente, en las cabeceras parroquiales y en grupos con tendencia al fundamentalismo bíblico: “el Altar Maya no es bíblico, que es volver al pasado, que es puro folklor o *show*, que es una incoherencia” (Tsepente’, 2021:6). Por otro lado, “el Altar Maya ha sido signo de unidad de los pueblos, fortalecimiento de la identidad cultural de pueblos campesinos e indígenas, factores de seguimiento de la *Inculturación Litúrgica*” (Tsepente’, 2021:6).

Los usos del altar maya tienen que comprenderse de acuerdo a los contextos. Por ejemplo, el altar maya , en el caso abordado, es decir, en la parroquia del Santo Niño de Atocha, se elabora durante distintas festividades o encuentros, como ejemplo está la fiesta patronal en honor al Santo Niño de Atocha en el mes de febrero. También debe comprenderse a partir del significado que cobra para los participantes. En lo que respecta a Ricardo, desde su proceso de configuración biográfica marcada por una diversidad de conocimientos culturales, entre ellos la espiritualidad maya adquirida a través de su formación como guía espiritual y como participante de las actividades del área de teología india, la ha permitido

significar al altar maya de dos formas: el primero lo coloca en su dimensión física, la cual se ha desarrollado al interior de la parroquia como una forma de ofrecer las ofrendas a Dios y dar gracias a la madre tierra por sus frutos. En segundo lugar, lo aborda en el plano espiritual, que refiere a la conexión del guía con las energías del calendario mayo, el cual le posibilita ayudar y liberar a las personas de ciertos padecimientos (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

En esa ocasión, el altar maya se convirtió en eje central para pedir y agradecer, y también fue un medio para entrar en relación con distintos seres sagrados, los cuales emergen en el proceso en que se desarrolló el evento. En ese encuentro, la trans-acción de conocimientos e indicaciones estuvo a cargo de Ricardo y, a diferencia de la configuración de la entrada del equinoccio, Ricardo no se presentó únicamente como guía espiritual, esto se debió al modelo de relaciones de interdependencia donde los participantes tienen poco conocimiento de dicha figura debido a que los guías espirituales se encuentran principalmente en Frontera Comalapa y participan en la parroquia del Santo Niño de Atocha. Y, aunque, los participantes son creyentes católicos, tienen mayor cercanía y conocimiento de la pastoral de teología india.

Ahora bien, Ricardo como conocedor de la espiritualidad maya y de la teología india se acercó a los participantes, quienes se encontraban elaborando el altar para darles algunas indicaciones y corregir algunas cosas como el número de mazorcas a colocar: veinte de acuerdo al calendario maya. El altar maya no siempre es elaborado con los mismos materiales, todo depende de lo que las personas acuerden llevar o, bien, de lo que hay en cada zona. En esa ocasión, el altar para la fiesta de maíz estuvo compuesto por hojas, flores, mazorcas y semillas de frijol, maíz y calabaza. También había pequeños libros que son usados en las actividades parroquiales como el III Sínodo diocesano, el misal católico, el

libro de canto. Ahí también fue colocado *El aroma de las flores en la Milpa Mayense. Ofrenda de nuestro caminar teológico*; justo al lado de las candelas y el sahumerio con incienso. A través del Altar Maya, es evidente el tipo de pastoral que se ha ido desarrollado en la parroquia Santo Niño de Atocha, en cuya expresión se observa la apertura de la inclusión de diversos elementos, tal y como se presenta en las siguientes fotografías:

Fotografía 5 y 6. Elaboración del altar maya





Fuente: archivo personal

Ahora bien, la actividad de la fiesta del maíz dio inicio cuando Ricardo invitó a los participantes a integrarse a la rueda. Ricardo aprovechó para contar el motivo de la suspensión de la fiesta del maíz en la zona centro: el fallecimiento de una integrante de trabajo de la parroquia del Santo Niño de Atocha.

Y, en esta ocasión, Ricardo se dio el espacio para explicar a qué se dedica. Esto debido a que para los creyentes católicos de la zona norte no es tan común la presencia o práctica de los guías espirituales o de los médicos tradicionales. Ricardo se presentó como médico tradicional, el cual se encarga de dar consultas médicas y recetar plantas medicinales en los lugares que lo necesitan y “hasta gente de Estado Unidos atiende a distancia” (Agente Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). De igual manera, compartió que uno de los espacios eclesiales en los que participa es el área de teología india, razón por la cual utiliza el tut en la

cabeza. A ello se suma el cargo de consejero del sector uno de la zona centro y colaborador en la Pastoral de la Tierra, que es un espacio que lo ha llevado a impulsar el cuidado de las semillas, lo cual no es de extrañar dicho interés, pues se articula con el compromiso realizado durante su ordenación como guía espiritual centrado en cuidar a la madre tierra y no usar agroquímicos.

Por otro lado, Ricardo relaciona el uso del *tut* en la cabeza como participante del área de teología india y no como guía espiritual, tal concatenación es posible porque la pastoral de teología india es un espacio eclesial donde los guías espirituales han podido desarrollar y poner en práctica saberes y habilidades y esto es posible porque a nivel diocesano, la pastoral de teología india se apertura con el fin de integrar “los ritos, los mitos, valorar el conocimiento de los ancianos, la interpretación del pueblo; todo recuperado de la sabiduría de los antepasados y de las comunidades” (DSCLC,2008:34 y35) como una forma de reconocimiento de la cultural y la identidad étnica de los pueblos. Para el caso de Frontera Comalapa, se han implementado eventos para compartir la historia del municipio; valorar algunos platillos como propios del lugar; recuperar la música de marimba y símbolos de una identidad cultural.

Además, Ricardo señaló que parte de los objetivos de la fiesta del maíz es articular el trabajo “comunitario que nuestros hermanos guatemaltecos le llaman el *Waqxaqib’B’atz’* que aquí no se utiliza”.²² Tal enunciación es una reinterpretación específica que Ricardo realiza acorde al contexto social, sobre todo porque parte de sus intereses es construir un

²² En Guatemala, la espiritualidad maya se expresa y materializa “en las fiestas importantes para conmemorar fechas relacionadas con el calendario maya entre ellas están el *Waqxaqib’B’atz’* que es el término e inicio de un ciclo de tiempo de 260 días” (Morales Sic, 2004:21), también se encuentra el *B’elejeb’B’atz’* realizado en honor a la mujer (Morales Sic, 2004:55).

trabajo comunitario de la preservación de las semillas de maíz y el cuidado a la naturaleza. Un proyecto que también se mantiene en el área de teología india.

Ricardo compartió que es guía espiritual y el significado de su vestimenta: la banda roja cuyo significado es de protección y “los abuelos mayas siempre los usaron. Es parte de nuestra cultura” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021); también comunicó que usa dos collares: uno tiene las cabezas mayas y el otro, los veinte abuelos. Indicó que el paliacate que utilizan en la cabeza se llama tut, el cual es un elemento de protección y que, además, “los abuelos mayas, nuestros abuelos mam, siempre lo utilizaron. Entonces es un protector [...], es por eso que no enfermaban porque ellos se protegían” (Ricardo agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021).

En su discurso, agregó la importancia de los colores de la ropa que se utilizan en las actividades, sobre todo, los colores claros como el blanco, los cuales ayudan a retirar las malas energías y, por otro lado, el rojo que se utiliza para liberar. Estos son colores fuertes que liberan. Compartió que los colores que deben evitar son el color negro porque absorbe las malas energías. Después de dicha explicación, Ricardo pidió a los participantes caminar hacia la entrada del terreno y hacer una fila con el siguiente orden: niños, luego mujeres y, finalmente, varones, fue así como caminamos hasta llegar al altar. En el trayecto, los hermanos cantaron alabanzas acompañados al compás de la guitarra, y dos más tocaron la caracola. Dicha entrada me pareció el modelo de procesión que se realiza al inicio de las misas (sacerdotes y acólitos).

Una vez, llegando junto al altar, nos colocamos en forma circular, ahí se encendieron las velas colocadas alrededor; se dio el saludo a los cuatro puntos; se cantaron algunas alabanzas y se dio el saludo a la *Madre Tierra* con un beso. Seguidamente, Ricardo indicó

que era el momento, al lo nombró: “ponernos en presencia de Papá y Mamá Dios”, en ese momento, el agente pidió permiso a los abuelos y a las abuelas, a la Madre Tierra, a las sagradas piedras y a los sagrados árboles, solicitando así el permiso en el “nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén”. Inmediatamente agradeció al Dios Padre y Madre, al Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra por el día y agregó la oración del Padre Nuestro: “Padre Nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga nosotros tu reino, hágase tu voluntad como en la tierra, como el cielo (...)”.

A dicho marco de conocimientos de la espiritualidad maya, Ricardo también incluyó imágenes de la Virgen María y a Tonantzin: “tú eres una de las energías que vienen en el calendario maya, te pedimos que nos acompañes: “Dios te salve María llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús. Santa María, Madre Dios, ruega por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte, amén. Gloria al Padre, gloria al Hijo y gloria al Espíritu Santo por los siglos de los siglos, amén” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Al finalizar la oración, el agente nos solicitó reorganizarnos, es decir, formar tres círculos: los más cercanos al altar maya fueron los niños, posteriormente, siguieron los hermanos casados y luego los jóvenes. Una vez colocados, Ricardo realizó la oración de invocación (acto realizado al inicio de las ceremonias de fuego), pero antes de iniciar, dio indicaciones de cómo ejecutarlo, el primer paso consiste en colocarnos hacia cada uno de los cuatro rumbos “siempre vamos a iniciar donde nace el sol, luego vamos a girar al lado norte, siempre girando al lado izquierdo, siempre en círculo, dando vuelta para ver el lado norte; vamos hacer el otro círculo para mirar al lado sur. El significado es que nosotros debemos caminar siempre en una dirección para no perdernos en nuestro camino” (Ricardo, Frontera

Comalapa, 2021). De igual manera, compartió las energías que se encuentra en cada lado, por ejemplo, hacia el lado oriente donde nace el sol

son los abuelos, es la fuerza, la energía, es la energía del gran creador y también es la energía de nuestro hermano Jesús, color rojo. El lado poniente son todos aquellos hermanos que ya descansaron, que ya no están con nosotros, podemos pedirles que nos perdonen y que nos den su fuerza, conocimiento y sabiduría, es el color negro. Hacia el norte, se representa la fuerza del sagrado aire, el papá Dios, que nos da la respiración y también representa el color de nuestros huesos, el color blanco y hacia el sur representa la prosperidad, la abundancia porque está el gran mar, la laguna que nos da vida porque sin el agua, no tenemos comida, [que es] el color amarillo (Ricardo agente maya fronterizo, Frontera Comalapa, 2021).

Después de la explicación, Ricardo indicó a cuatro participantes que pidieran algo a cada orientación. Como señal de inicio, se tocó la caracola. Una vez concluida la invocación hacia los cuatro puntos. Ricardo nos pidió ver hacia el altar e inmediatamente solicitó permiso al Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, al Espíritu del Aire, al Espíritu del Agua, al Espíritu del Fuego; a los abuelos y abuelas; al sagrado lugar; al sagrado sol, a la abuela luna, a las estrellas, a las nubes blancas, nubes grises, nubes negras para acompañarnos y para derramar sus lluvias, incluyendo a la energía del nawual Kej, venado.

Finalmente, la actividad concluyó con la petición de Ricardo a los participantes de que compartieran su experiencia. En suma, en este encuentro, el agente hizo uso de su capital biográfico. Gracias a las personas con las que se congregó es que se dio el tiempo para compartir a qué se dedica, los cargos que tiene en la parroquia del Santo Niño de Atocha; el significado de su vestimenta y de cada uno de los movimientos que se realizan alrededor del Altar Maya. A Ricardo el escenario le permitió mostrar los distintos elementos que lo configuran y también proyectar las distintas imágenes de acuerdo a cada rol que desempeña. Es así como las configuraciones se condensan a partir de las relaciones sociales: creyentes congregados en un lugar y momentos concretos (fiesta del maíz); configuraciones expresadas

en procesos específicos (la forma en que discurre el evento) y los roles que se desempeñan (el encargado de dirigir la actividad y la disposición de los demás por aprender).

Son configuraciones religiosas donde se comparten los conocimientos; donde resaltan ciertos emblemas como lo fue el altar maya, que a diferencia del ceremonia de fuego (donde se usa el copal, panela, ocote, velas, azúcar, ajonjolí e incienso), ahí, resaltaron las semillas, las plantas, las hojas y ciertos textos, que son otorgados como ofrenda a la *Madre Tierra* y al mismo tiempo son un medio para entrar en comunicación con distintos seres sagrados, que forman parte de las creencias de los agentes, (creencia en Jesús, en los abuelos y abuelas del calendario maya, en la Virgen María, Tonantzin, la Madre Tierra, en Dios papá y mamá; en la trinidad; a las sagradas piedras), las cuales fueron presentadas como *energías*. Donde los referentes sagrados, algunas veces, adquieren aspectos humanos: Corazón de la tierra, Corazón del Cielo; Dios Papá y Dios Mamá; donde los colores de la vestimenta tienen un sentido energético y de protección; donde los puntos cardinales están relacionados con energías referencias, algunas veces, a imágenes (Jesús, hermanos, Dios papá) o a los cuatros elementos de la naturaleza (sagrado aire y hacía colores).

La diversidad de expresiones transmitidas y manifestadas en el encuentro de la fiesta del maíz rompen con toda (in)clasificación: centralidad en la organización institucional o elegio a la individualidad y ruptura “absoluta con las creencias adquiridas en instituciones eclesiales. Clasificar, antes que comprender, borraría la forma diversa en cómo los creyentes pueden mostrar una dimensión de su configuración religiosa emergente o todas al mismo tiempo y, cómo a través de cada encuentro, hay objetivos concretos como sucedió en esa ocasión, generar conciencia por el cuidado de la naturaleza, evitar usar el uso de los fertilizantes, preservar el cuidado de los granos de maíz y enseñar a las distintas generaciones

de la importancia de no contaminar el medio ambiente. Un proyecto que, únicamente, podría comprenderse desde la dimensión religiosa, pero como observamos, se fundamenta desde una diversidad de articulaciones de interdependencia (médicos tradicionales, guías espirituales, participantes de la pastoral de teología, de salud y pastoral de la tierra).

Sumado a ello, en este modelo relacional, Ricardo compartió que dicho interés les ha permitido unir fuerzas con los beneficiarios del proyecto Sembrando Vida, un proyecto “que fue presentado el 8 de octubre de 2018 por, el ahora presidente, Andrés Manuel López Obrador y, actualmente, es un programa federal que contribuye a revertir la pobreza rural y la degradación del ambiente” (Secretaría de Bienestar, 2020). Los lineamientos del programa han compaginado con los intereses que se han ido desarrollando por los creyentes, a través de la Pastoral de la Tierra; la espiritualidad maya y teología india, los cuales han ido creando conciencia sobre el cuidado de la naturaleza para evitar el uso de agroquímicos. Como ejemplo de dicha articulación es el trabajo que ha ido realizando Ricardo junto con otros creyentes de Frontera Comalapa.

La particular configuración religiosa emergente y anclada referida a la fiesta del maíz desdobra una serie de expresiones de tipo cultural, étnico y político, tres dimensiones que se presentan articuladas y manifestadas en un mismo discurso y escenario. En lo cultural, al igual que las configuraciones presentadas en los párrafos anteriores (estoy haciendo alusión a los marcos comunes de los participantes: seres sagrados provenientes del panteón católico; el tipo de actividades que se ejecutan en la pastoral de teología india donde el principal emblema es el altar maya; los participantes que saben de los cargos que se desempeñan en la parroquia del Santo Niño de Atocha y el discurso sobre la importancia de cuidar la Madre Tierra y no usar agroquímicos) son propias del trabajo pastoral de la Madre Tierra presente

en las zonas parroquiales y sobre la particular forma de iniciar una actividad como especie de procesión de misa.

En el plano étnico, Ricardo manifestó una distinción entre los participantes debido a que es guía espiritual. En su invocación incluyó seres sagrados del calendario maya y del entorno natural. Su vestimenta fue otro elemento distintivo, al iniciar la actividad se quitó el sombrero y se colocó el tut, la banda roja, collares que tienen las cabezas mayas y que representa a los 20 abuelos. Sobre estos objetos, Ricard, se dio el tiempo para explicar a los participantes su significado, justamente porque no es común entre los creyentes de dicha zona. Ricardo hizo el esfuerzo para colocarlo en el marco de lo común, al señalar que la banda roja y el tut son elementos de protección que “los abuelos mayas siempre lo usaron, es parte de la cultura” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021), éstos son sólo algunos ejemplos, de las expresiones religiosas vistas en el plano de la identidad étnica.

En lo político, hay una manifestación discursiva que cobrará mayor sentido en el capítulo cinco, por ejemplo, al articular la fiesta del maíz como parte Waqxaqib’B’atz’ presente en Guatemala y ser expresión comunitaria durante la fiesta del maíz, pudo pasar desapercibida por los participantes; no obstante, para Ricardo, en el plano de lo cultural, político y étnico, tiene una gran relevancia para sus proyectos personales sobre el proceso de autoidentificación étnica mam (sobre este punto ahondaré en el capítulo cinco).

Es así que en una configuración religiosa emergente y anclada, referida a la fiesta del maíz, puede observarse la articulación de distintos marcos culturales, de personas, objetos y seres sagrados. Una expresión religiosa situacional donde se despliegan aspectos culturales, étnicos y políticos, y más que pensarlos por separados, en esa ocasión se presentaron articulados.

4.5 El altar maya entre los creyentes de Frontera Comalapa

En este apartado, muestro otra particular configuración emergente y anclada, la cual gira en torno al altar maya y cuya celebración se realiza en los domicilios particulares de algunas personas. El lector podrá observar las especificidades relacionales y significativas que emergen en dicha celebración. En tales encuentros, el modo de elaborar el altar maya es diverso, todo depende de los organizadores. La configuración presentada en este apartado mantiene marcos culturales comunes en la mayoría de los participantes porque el altar maya es usado como emblema distintivo de lo que se aborda en la pastoral de teología india tanto a nivel parroquial como diocesano. La especificidad de tal configuración reside en el plano de la situacionalidad y los objetivos con que se desarrolla.

4.5.1 Prácticas y discursos articulados en torno al altar maya

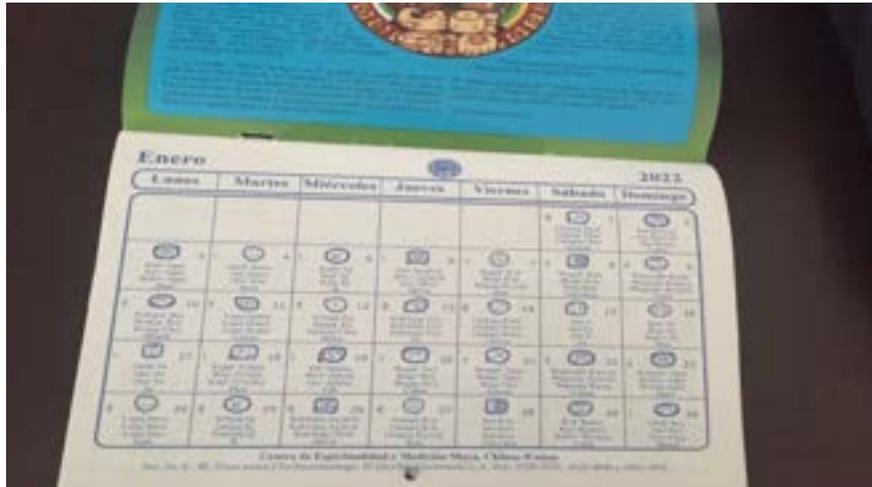
Conocí a Amelia en su domicilio. Algunos hogares de los creyentes comalapenses se han convertido en un lugar donde se congregan hombres, mujeres, estudiantes, niños y niñas para dar gracias o realizar peticiones frente al altar maya. La forma en que se organiza y se distribuye la actividad es a partir de las veinte energías del calendario maya. La actividad tiene su origen con un grupo de mujeres que conocí en el área de teología india durante el trabajo de maestría. Años después de esa investigación, me contaron que comenzaron a reunirse en sus domicilios debido a que llegaron a un punto de sus vidas en que necesitaban sanar heridas personales (problemas familiares y heridas causadas por la desaparición de sus familiares a causa del crimen organizado, éstos son sólo algunos ejemplos). Por otro lado, las reuniones han sido un espacio para afianzar sus relaciones como mujeres. Si bien el grupo empezó con pocas participantes, en la actualidad, los que se congregan alcanzan un número

de entre veinte y cuarenta personas (los y las asistentes en su mayoría acuden a las actividades de la parroquia del Santo Niño de Atocha). Las creyentes que iniciaron los encuentros son parte del círculo social de Amelia (sus comadres).

Las reuniones ante el altar maya suceden los veinte de cada mes. Presentan ofrendas y oraciones frente a los abuelos donde se hace el conteo del calendario maya. Cada 20 días saben cuál es la energía y al mismo tiempo, de acuerdo al calendario gregoriano se identifica quién nació en ese día, es decir, cada participante sabe cuál es su nahual de acuerdo a la fecha en que nació. Esto lo realizan a través de un calendario que compran en Guatemala, concretamente en Chichicastenango. El Quiché, la adquisición de dicho material se da a través de contactos que mantienen algunos integrantes de la parroquia con gente de Guatemala. Una vez adquirido, se vende por un costo de cincuenta pesos. Otras veces los participantes pueden saber cuál es su energía o nahual a través de links: <https://www.mayatecum.com/cálculos/>, dicha referencia la conocí por medio de Ricardo y otras mujeres participantes del área de teología india.

Fotografía 7. Calendario maya usado entre algunos creyentes de Frontera Comalapa.





Fuente: archivo personal

Es así como se observa la concatenación de los dos calendarios: el maya y el gregoriano, como referencias desde las cuales se designa quién es el encargado de llevar a cabo la actividad, algunas veces es una persona u otras veces son dos o tres. La particularidad de cada encuentro reside en la creatividad de cada uno de los organizadores, lo mismo sucede con la elaboración del altar maya, los elementos usados no siempre son los mismos, es decir, la variedad de ofrendas está marcada por lo que acuerdan los participantes. Por ejemplo, el día que asistí al domicilio de Amelia, la oración y ofrenda se dio ante la energía Kan, que, de acuerdo al calendario que manejan, la característica de dicha energía: “Simboliza la energía, la fuerza y el calor que existe en nuestros corazones [...] es el día para pagar a nuestros antepasados” (Centro de Espiritualidad y Medicina Maya Chilam Ba’alam:2022).

Aunque la reunión varía en cuanto a participantes, materiales usados y oraciones por el tipo de energía, mantiene una cierta estructura que consiste de la siguiente manera: elaboración del altar maya donde participan los organizadores y asistentes; se colocan las ofrendas (frutas, panelas, pan, flores o comida) y, a veces, se adorna con objetos que posteriormente son obsequiados a los asistentes.

En la ocasión que estuve presente, en el altar maya, se colocaron dos pasteles: una como ofrenda al abuelo Kan y la otra por el cumpleaños de Amelia. También se colocó la foto de una difunta, cuya energía también era Kan. Una de las participantes se encargaba de dar la bienvenida y al mismo tiempo solicitaba a otros hermanos que colocaran veinte velas, que representan a los “abuelos”. Una vez encendidas las veinte velas, se inició con lo programado y se concluyó hasta que las candelas se consumen.

Fotografía 8. Elaboración del altar maya en el domicilio de Amelia



Fuente: archivo personal

Posteriormente, se inició con las oraciones, al concluir, la anfitriona ofreció dos danzas ante el altar maya, antes de iniciarla, usó una particular vestimenta: un enredo bordado, una blusa con vuelos y su peinado fue de dos trenzas tejidas con listones rojos. La danza la realizó al compás de música de marimba (esta acción para el contexto comalapense no es extraño, sobre todo para los que han participado en actividades de la parroquia del Santo Niño de Atocha, como la fiesta patronal realizada en honor al Santo Niño de Atocha. Como parte de la celebración, se puede observar como algunos feligreses portan trajes típicos de distintos estados o municipios). Otra participante, se encargó de compartir cuál es el significado del abuelo Kan; continuaron las oraciones; Amelia ofreció la última danza; se brindaron alabanzas y también se dieron palabras de agradecimientos. Como parte de la convivencia, se comparten las ofrendas entre los invitados. Es así como transcurren los encuentros ante el altar maya. Aquí se puede dar muestra de como en los domicilios se articulan no, solamente objetos, sino también los conocimientos que los creyentes han ido adquiriendo en los encuentros de teología india: en su relación con guías espirituales de Tabasco, Guatemala, de Frontera Comalapa y Mérida, manifestando una particular apropiación y reinterpretación del altar maya.

En esta ocasión la configuración religiosa emergente y anclada, en torno al altar maya, cobró sentido acorde al objetivo del encuentro, gratitud y celebración por el cumpleaños de Amelia, emergiendo así concatenaciones entre los participantes. Contrario al evento de la fiesta del maíz, el altar maya fue un medio para dar gracias por las cosechas y para crear conciencia sobre el cuidado del medio ambiente y la relación con lo sagrado, además, giró en relación a diversas imágenes. Los encuentros ante el altar maya, en los domicilios, es una configuración emergente en el contexto de Frontera Comalapa y permite a los congregados

agradecer y realizar peticiones. Por otro lado, es un momento donde pueden conversar sobre los eventos que suceden en el municipio, por ejemplo, de la desaparición de personas por la llegada del crimen organizado, situación que se convierte en parte de las peticiones dirigidas a los “abuelos”, concretamente pedir por la paz en Frontera Comalapa. Desde las múltiples expresiones, el modelo relacional entorno al altar maya no siempre cobra el mismo sentido, todo depende de la orientación que le den los organizadores.

4.6 Peregrinación a San Romero de América

Parte de las actividades de los agentes fronterizos también suceden en la parroquia del Santo Niño de Atocha, como la participación de Ricardo en la peregrinación del 41 aniversario a San Romero de América, sacerdote y obispo católico salvadoreño, asesinado el 24 de marzo de 1980. En la parroquia del Santo Niño de Atocha, San Romero de América se ha convertido en un modelo a seguir debido “a la pastoral que desarrolló en El Salvador, [esta] tiene similitudes con el trabajo desarrollado en la Diócesis de San Cristóbal. Una pastoral preocupada por acompañar al pueblo en sus necesidades, en denunciar las injusticias cometidas algunas veces por el gobierno hacia los pobres” una pastoral que busca incentivar en los creyentes a levantar la voz ante la violencia que se vive en el contexto fronterizo (Párroco Gabriel, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2023).

Ahora bien, el punto de reunión para iniciar la peregrinación fue en la explanada de la feria, un lugar ubicado en la entrada poniente de Comalapa, es decir, llegando desde Comitán.

Fotografía 9. Agente fronterizo y su denuncia pública como parte del Pueblo Creyente.



Fuente: archivo personal

En esta actividad participaron las cinco zonas que pertenecen a la parroquia Santo Niño de Atocha. Cabe mencionar y, de acuerdo a lo compartido por una de las participantes, recuerda que en años pasados también se les unían gente de Guatemala y Nicaragua, pero con el aumento de violencia y control fronterizo, eso ha ido cambiando.

En esta ocasión, los organizadores del evento fueron los consejeros de zona y, como parte de ellos, se encontraba Ricardo. Una vez reunidos los participantes, el recorrido comenzó. Las indicaciones de los organizadores consistieron en que nos formáramos por grupos pastorales para iniciar la peregrinación hacia el parque central. En el recorrido, las

personas gritaron consignas recordando al obispo Romero y, al mismo tiempo, denunciaron la ola de violencia que se vive en el municipio.

Al llegar al parque central, lugar donde se encuentra la presidencia municipal, se congregaron para continuar el evento con una especie de mitin político-religioso. Los creyentes siguieron denunciando la inseguridad por la que atraviesa el municipio de Comalapa. Como parte de las manifestaciones, uno de los agentes religiosos dio lectura a un documento que enumeraba los acontecimientos en Frontera Comalapa que son considerados problemas sociales: aumento de asaltos, feminicidios, impunidad, asesinatos, incremento de alcoholismo y drogadicción, tráfico de indocumentados, trata de personas y contiendas electorales plagadas de corrupción. Según el orador, esta manifestación se realizó como parte de la sociedad civil e integrantes del Pueblo Creyente de la diócesis de San Cristóbal, quienes “alzan la voz” para denunciar los hechos violentos. El hecho de pensarse como sociedad civil y, al mismo tiempo, reconocerse como parte de una organización religiosa es una de las características de lo político en la región. Por tal motivo, manifestaron que lo señalado en el documento está, si no respaldado, al menos solapado por los distintos órdenes de gobierno. Justamente, a ellos exigieron el cumplimiento de demandas:

solucionar la situación de violencia e inseguridad social, como ejemplo, reglamentar los negocios donde se dedican a la venta de alcohol, esto porque en la cabecera los comerciantes despachan libremente con el conocimiento de las autoridades [...]. Ante esta permisividad del gobierno aumenta la delincuencia y otros hechos derivados del consumo de bebidas alcohólicas, poniendo en riesgo la salud, la armonía y la paz de todo el país (*Denuncia del Pueblo Creyente y Sociedad Civil, Frontera Comalapa, 2021*).

La participación de Ricardo hace visible cómo la articulación de sucesos vividos y conocimientos, le permiten participar de diversas actividades en el que se construyen significados sobre lo religioso –cabe mencionar que Ricardo fue el autor del texto *Denuncia* y fue leído por él mismo frente a la presidencia municipal. En la peregrinación a San Romero,

el discurso de Ricardo mostró las habilidades y experiencia que ha adquirido en su lucha política como integrante de organizaciones y como conocedor de la teología de la liberación, dos espacios que le permiten relacionar los sucesos de inseguridad e injusticia que se viven en el municipio de Frontera Comalapa.

A través de ese evento, puede observarse cómo desde relaciones de interdependencia concretas, los creyentes hacen uso de su conocimiento, contribuyendo así a la constitución de una particular configuración religiosa emergente y anclada a ciertos espacios (calles, parque central) y objetivos. En esa ocasión cobra relevancia la dimensión política de lo religioso al convocar a la unidad y hacer pública sus demandas, debido a la afectación común que comparten los pobladores sobre los sucesos de violencia en el municipio.

4.7 Otro escenario: evento de cambio de párroco

El cambio de párroco se debió al anuncio que emitió el obispo de San Cristóbal, indicando que un sacerdote después de diez años de servicio en una parroquia tiene que cambiarse. Por ello, el párroco Gabriel fue trasladado a otra parroquia. Para esto se realizó un evento en el domo de la localidad de Paso Hondo. En dicho lugar se acondicionó el espacio según la lógica de una Iglesia católica, es decir, sillas colocadas de tal forma que los asistentes puedan ver el altar, y la mesa que sirvió para esto al fondo. También se elaboró el altar maya, colocado enfrente al espacio destinado para los sacerdotes. Los encargados de realizarlo fueron dos guías espirituales, uno de Frontera Comalapa y el otro de Paso Hondo.

Los creyentes encargados de la elaboración del altar maya también participaron en la procesión de la misa. En esa ocasión, primero caminaron los acólitos (quienes se encargan de asistir al sacerdote en la misa), atrás de ellos, tres mujeres con sahumero en mano, en seguida dos agentes que participan en el área de teología india, que son consejeros de zona y

guías espirituales. Los creyentes también se encargaron de tocar la caracola como parte de la procesión (práctica desarrollada tanto en el área de teología india como en la celebración de la entrada del equinoccio). Finalmente, los sacerdotes caminaron detrás de ellos y, únicamente, observaron. Los agentes fronterizos, posteriormente, se encargaron de realizar la invocación a los cuatro puntos cardinales.

Mientras esto sucedía, uno de los participantes que conocí en el trabajo de campo de maestría, me comentó que no sabían cuál iba ser la reacción del nuevo párroco ante el proceso de invocación y elaboración del altar maya. Dicho comentario se debe a que no todos los sacerdotes están familiarizados con la forma en que en algunas zonas pastorales de la diócesis trabajan con el área de teología india. En lo que respecta al nuevo párroco, aunque es un sacerdote diocesano, esta persona me comentó que sus estudios teológicos los realizó en Roma, motivo por el cual algunos creyentes estaban a la expectativa de su reacción, aunque este creyente me señaló que tampoco le preocupaba mucho que no estuviera de acuerdo porque según él “no será tan fácil que lo prohíba, no lo vamos a permitir, porque como creyentes tenemos más conciencia”.

Fotografía 10. Altar católico y altar maya. Momentos en que los creyentes hacen fila para dar la bienvenida al nuevo párroco.



Fuente: archivo personal

El evento del cambio de párroco es un ejemplo claro de cómo el trabajo pastoral del área de teología india se ha vuelto un espacio clave donde los creyentes, como Ricardo, hacen uso de sus diversos conocimientos culturales y los adecuan en una configuración de tipo eliasiano y grimsoniano. Por lo tanto, el área de teología india, dentro de la parroquia, se generó en un momento coyuntural diocesano con el fin de incluir la participación de los pueblos indígenas y sus expresiones culturales. Para el contexto de Frontera Comalapa, tal propuesta ha permitido a los guías espirituales participar de dicha configuración porque mantiene conocimientos sobre el altar y la espiritualidad maya.

En lo que respecta al comentario del creyente sobre la expectativa de la aceptación o no del nuevo párroco, es muestra de cómo en la configuración religiosa surgen desacuerdos o disputas que se generan en la medida que emergen nuevos espacios de posibilidades como ha sido el desarrollo de la espiritualidad maya y, sobre todo, la figura del guía espiritual en la religiosidad católica de Comalapa. Esta figura que ha creado incompreensión, incluso dentro de los propios promotores de la teología india en la parroquia de Comalapa, como me lo hizo saber el párroco saliente. En alguna de las ocasiones que conversamos sobre el tema, me indicó que no sabía de qué va dicha figura y, por ello, me pidió que en cuanto terminara mi tesis, se la compartiera. Tal petición, es el reflejo de que la parroquia es un espacio de posibilidades de reinención de sentidos religiosos y culturales con todo y su estructura institucional que supone una intencionalidad. De aquí, que pueda decirse, que el guía espiritual es una consecuencia no deseada de la pastoral católica de teología india. Esto debido a que ofrece instrumentos discursivos e interpretativos con el fin de lograr o cumplir ciertos proyectos en un momento coyuntural: no obstante, los creyentes los trascienden en la medida que sus relaciones sociales y su participación y configuración no se reducen únicamente a la institución eclesial.

En su suma, en este capítulo he mostrado cómo las configuraciones religiosas emergentes y ancladas deben de observarse y comprenderse desde escenarios diversos donde emergen discursos y prácticas particulares, que se logran ver con claridad en los encuentros. También debe observarse la apropiación de escenarios concretos (domos, cuevas, parque central, domicilios), lugares donde se expresa la concatenación de conocimientos y a través de ellos se observa la diversidad de seres en los que se fundamentan las experiencias religiosas (naturaleza, astros celestes, personas fallecidas, animales, energías del calendario

maya, santos católicos y seres de luz), y también los diversos referentes que respaldan sus saberes (calendario maya, Popol Vuh, misales católicos, III Sínodo diocesano).

Las configuraciones se condensan en ciertos momentos, contextos y grupos de personas y a través de las dinámicas procesuales. Así es como las configuraciones religiosas irrumpen en las (in) clasificaciones, es decir, el guía espiritual es guía en un momento, y, al mismo tiempo, es médico tradicional y, en otro momento, es consejero de zona o activista político, y, todo dependerá de sus relaciones sociales y, como bien lo expresó Ricardo, “puedo atender cargos dentro del catolicismo y también realizar el trabajo del sistema maya, trabajar con la espiritualidad. Entonces puedo entrar aquí, pero no me salgo de esto, no me hago particular a lo otro” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Lo central en las configuraciones religiosas emergentes y ancladas es su fijación momentánea en un tiempo y lugar donde se generan ciertas articulaciones de personas, objetivos concretos, lugares, objetos, seres sagrados, transmitiendo así discursos y significaciones específicas. Tales configuraciones también están marcadas por la experiencia de vida de cada uno de los creyentes y por cuestiones de género y edad. Desde ese enmarque, se puede comprender porque se colocan las expresiones religiosas, algunas veces, en el plano de lo *mágico* y lo *espiritual* y otras como *lucha política* y *procesos de liberación y sanación* y porque se usan los objetos purificación, como fue el puro en la que se relacionada con los seres grados a través de su invocación, esos seres algunas veces los nombran como *seres de luz*.

V. OTRO MARCO CONFIGURACIONISTA Y SITUACIONAL EN LA REGIÓN SIERRA

Busquemos, pues, una antropología que no sucumba a la tentación de situar los orígenes de las poblaciones autóctonas en ese pasado distante de más de cinco siglos y que, como sabemos, suele ir de la mano con una asociación entre la indigeneidad contemporánea y marginalidad. Tomemos mejor el riesgo de aspirar a una antropología que, en lugar de focalizar el análisis en la manera en que ciertas prácticas habrían sido “conservadas”, se interese más bien en los mecanismos de su transformación y en las relaciones de poder en la que estos cambios se inscriben, con la finalidad de aceptar que “el otro” pueda tener una existencia socialmente legítima sin por ello referirse a los márgenes de la historia
Indígenas de la nación, 2017, p. 298
Paula López Caballero

Las configuraciones religiosas y sus distintas expresiones, como se ha venido ejemplificando, se comprenden a partir de dar cuenta de los procesos relacionales, los que algunas veces, son propiciados por los agentes y otros suceden porque son convocados por otros grupos pertenecientes a la organización parroquial del Santo Niño de Atocha, como lo fue el cambio del párroco, un evento donde los agentes se integran debido a sus intereses y porque poseen ciertas habilidades que les posibilita adherirse y así desempeñar un rol. Si bien las configuraciones religiosas emergentes y ancladas están constituidas por ciertas relaciones de interdependencia en la cuales se da la articulación de personas, objetos, lugares, seres sagrados también es necesario observar que se “*fincan las interdependencias entre entidades maleables*” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:16, subrayado en original), propiciando así procesos de trans-acción y significaciones distintas. Es por ello que las configuraciones religiosas “*son temporalmente estables de carácter contingente, relacional y procesual*” (Rodríguez, 2022:31, subrayado en el original).

Ahora bien, en este apartado seguiré hablando de las configuraciones religiosas emergentes y ancladas, que como vimos en el capítulo cuatro, se desplazan en su expresión cultural, política y étnica, éstas sólo son apreciadas en la fijación momentánea en que se instauran las configuraciones y se comprenden a partir de las articulaciones de personas y los discursos que se manifiestan, como por la concatenación de objetos, seres sagrados, lugares, emitiendo así significados temporales e inestables.

Las configuraciones religiosas emergentes y ancladas en los creyentes de Frontera de Comalapa y su complejidad están respondiendo a una diversidad de acontecimientos, y relaciones de interdependencia de las que han y siguen participando. Teniendo claro este marco, podemos decir que el objetivo de este apartado es analizar y mostrar cómo las expresiones religiosas de los creyentes se manifiestan en el plano de lo cultural, político y étnico, dimensiones que pueden ser identificadas juntas y otras veces adquieren relevancia propia, todo depende del objetivo situacional y relacional en que emergen las configuraciones. En ese tenor de ideas, el objetivo en este capítulo es mostrar los elementos específicos del relato de vida de tres creyentes: Ricardo, Abidalí y Pedro, quienes mantienen un interés por la reivindicación de la cultura maya mam.

El modelo relacional entre los tres creyentes les ha permitido consolidar configuraciones religiosas con énfasis en lo cultural, lo étnico y lo político. En el plano cultural los tres mantienen referentes comunes: participación en espacios estatales como encuentros con las poblaciones indígenas; conocimiento sobre el proyecto pastoral de la teología de la liberación; contacto con antropólogos, quienes los han asesorado en sus proyectos y vivir en la misma región, además, los tres creyentes han participado de los mismos talleres impartidos por un antropólogo.

Desde dicho marco común los Pedro, Ricardo y Abidalí han resaltado un elemento étnico referido a lo mam, iniciando así proyectos particulares con interés en el proceso de reivindicación de dicha etnia.²³ Con esa preocupación, los tres buscan legitimar su proceso de identificación étnica en el escenario político, sobre todo, con las instancias gubernamentales encargadas de atender a la población indígena, por ejemplo, el Instituto Nacional de los Pueblo Indígenas (INPI).

A través de los relatos de vida de Ricardo, Abidalí y Pedro, me interesa, tal y como realizó López (2017), más que encuadrar mi reflexión en señalar si los creyentes son indígenas o no, considero necesario mostrar las distintas dinámicas de interrelación y transacción que han posibilitado el interés que tienen en realizar un proceso de autoidentificación étnica. Justamente, al identificar tal objetivo en los tres relatos de vida podré mostrar los recursos culturales que poseen los tres creyentes, algunas veces, anclados a marcos de

²³ En los tres casos abordados, la identificación étnica está orientada a lo mam. Esto no es de extrañar debido a que los tres agentes (Pedro, Ricardo y Abidalí) viven en municipios considerados municipios mames. Por ejemplo, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) señala en el 2000 que “Los pueblos mames mexicanos se asientan en varios municipios chiapanecos: Acacoyagua, Acapetahua, Amatenango de la Frontera, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Cacaohatán, Escuintla, Frontera Comalapa, Frontera Hidalgo, La Grandeza, Huehuetán, Mazapa de Madero, Mazatán, Metapa, Motozintla, El Porvenir, Villa Comaltitlán, Siltepec, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán, Unión Juárez, Maravilla Tenejapa y las Margaritas. Estos dos últimos municipios se agregaron a la lista en 1970 cuando pobladores mames sin tierra, procedentes de la sierra, emigraron a la región con el respaldo de la Secretaría de la Reforma Agraria” (CDI, 2000:6). A nivel de regiones, la CDI señala que los mames se encuentran en “la costa, en la región Soconusco, en la sierra y en la selva del estado de Chiapas; se extiende hacia el Altiplano Occidental guatemalteco en los departamentos de San Marcos, Huehuetenango, Quetzaltenango y Retalhuleu formando un *continnum* territorial, cultural y lingüístico” (CDI, 2000:6). Pese a dicho registro, en el capítulo tres, mostré cómo inició tal motivación en cada uno de los agentes gracias a su identificación y apropiación de la cultura mam. Por lo tanto, me interesa mostrar a qué otros recursos recurren los creyentes para reivindicar su identidad étnica mam, y si se apegan a no a lo que indican las instancias estatales encargadas de atender a la población indígena.

referencias (estatales, religiosos y antropológicos), que los han llevado a apropiarse de ciertos lugares y objetos con los cuales intentan reivindicar su identidad étnica mam.

Si bien Pedro, Abidalí y Ricardo han ido perfilando cierta configuración de acuerdo a sus intereses, actualmente, han podido coincidir en el proyecto de la Red maya-mam, donde cada uno comparte sus motivaciones y dominios. Por ello, el objetivo en este capítulo es centrarme en las relaciones que han servido de base para realizar tal búsqueda y distinción identitaria porque, como bien señala López, antes que priorizar o “pretender explicar la ‘identidad’, la cultura o el origen de un grupo social”, lo primordial es enfocarnos en las “relaciones sociales históricamente constituidas que permiten que un grupo determinado se identifique o sea reconocida como singular, ‘diferente’, en circunstancias precisas y frente actores específicos” (López, 2017:45).

En este sentido, me interesa mostrar a qué marcos o modelos de relación acuden los agentes para constituir su identidad étnica como parte de su estrategia de autoidentificación. Las configuraciones emergentes y ancladas son observables desde la fijación de cada relato de vida y también pueden identificarse en ciertas actividades (en algunas, como ya se mencionó, estuve presente).

Es a partir de cada situacionalidad que los discursos manifiestan características concretas. En el primer apartado comparto en qué consiste el proyecto de la Red maya-mam, iniciado por Pedro en Motozintla. Ahí el lector podrá ver que uno de los ejes rectores para el proceso de identificación se encuentra en la lengua mam, debido a que Pedro es hablante de la lengua. Sumado a ello, se tiene la valoración por el reconocimiento de los médicos tradicionales, las parteras y el cuidado de la tierra, entre otras cosas más. Tales marcadores, tomando en cuenta el relato de vida de Pedro (un , con precisión en su recorrido en distintas

instancias estatales y educativas, espacios donde inició un proceso de valoración de la lengua mam, pueden considerarse como parte “del régimen nacional de alteridad promovido por el Estado en el centro de la legitimación autóctona”, es decir, qué aspectos o elementos construye el Estado para ciertas poblaciones al punto de que ocupan el lugar del otro o son vistos como los otro (López, 2017:296). Lo interesante es mostrar cómo la población los asume e interpreta de acuerdo a sus propios proyectos.

Como ejemplo de los parámetros del régimen nacional de alteridad, se identifican los elementos que usan ciertas instancias estatales, entre ellas, se encuentra el Diario Oficial de la Federación donde se emitió una convocatoria el 12 de septiembre de 2022 para el registro nacional para la integración del “catálogo nacional de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas” (DOF, 2022:1). Ahí se establecen quienes son considerados pueblos indígenas: “aquellos que, teniendo continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales, que se han desarrollado en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de la sociedad [...]. Forman en la actualidad sectores no dominantes de la sociedad” (DOF, 2022:1). A ello se suman ciertos requerimientos para poder participar de la “ocupación de las tierras ancestrales [...]. Ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras, cultura general: religión, trajes, medios y estilos de vida [...], idioma, ya sea como lengua única o como lengua materna” (DOF, 2022:1). Dichos marcadores únicamente permiten participar a ciertos grupos de tal registro. Aquí el marco valorativo es de carácter estatal, no obstante; interesa señalar el manejo de dichos recursos a partir de las motivaciones de los agentes, el contexto y sus relaciones sociales.

En el segundo apartado, presento el proyecto de Abidalí, cuya configuración anclada se está ejecutando en el municipio de El Porvenir y quien también participa de la Red maya-

mam. Abidalí, de acuerdo a sus intereses y recursos en su proceso de identificación para el “rescate de la cultura mam”, ha seguido marcadores etnológicos que no son indistintos al Estado como recuperar la lengua mam, elaboración de artesanías, recuperación de la gastronomía regional, recuperación de lugares con historia (sitio arqueológico). Por ejemplo, del último marcador sobre lugares con historia, Abidalí ha identificado un lugar en la Trinchera perteneciente al ejido de Zapotillo, que como parte de su valor histórico está respaldado por la huella etnológica.

Es decir, en México la etnología como parte de sus “condiciones habilitantes [...] fue la perspectiva social y política del ‘indio vivo’ durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX” (Cárdenas, 2017:87), a ello se suma otra condición habilitante “de la etnología [que] fue la necesidad de conservar los rasgos más destacados de los diferentes grupos étnico de México” (Cárdenas, 2017:89). Como parte de ese interés se tuvo “la recuperación y salvamento de objetos representativos de los diferentes grupos étnicos en el país” (Cárdenas, 2017:90). En ese marco, fue que se realizó un proyecto conformado por etnólogos y antropólogos, quienes realizaron un recorrido en 1967, a lo que hoy se le conoce como la región Sierra Mariscal con el fin de encontrar objetos representativos. Tales referentes son hoy base central en el proyecto de Abidalí.

Parte de las motivaciones de Abidalí se comprenden por su participación en otros modelos relacionales donde adquirió ciertos conocimientos y también se interesó por la cultura mam (Seminario Mayor de Tuxtla Gutiérrez donde estudió teología y la UNICH, ahí llevó algunos cursos sobre gobernanza). Desde ese marco de relaciones Abidalí ha impulsado su proyecto de rescate de la cultura mam, elaboración de artesanías, gastronomía y

contactando a personas mayores que aún saben hablar la lengua mam, pero que ya no la practican por ausencia de interlocutores en su vida cotidiana.

Finalmente, en el último apartado abordo el proyecto de Ricardo orientado hacia los lugares sagrados. La apropiación que mantiene Ricardo es desde diversos marcos de referencia, entre ellos, su trans-acción y movilidad con guías espirituales y médicos tradicionales de Guatemala; su participación en los encuentros de teología india donde se relaciona con tseltales, tsotsiles, tojolabales (recordemos que en la parroquia del Santo Niño de Atocha se ha impulsado el proceso de construcción de una identidad cultural de los pobladores), además, de sus vínculos con Abidalí y Pedro.

Desde su diversidad de relacionales de interdependencia, se puede comprender su actual proyecto de recuperación de los *lugares sagrados*. Sobre la apropiación de dichos lugares, otros estudiosos los han abordado como etnoterritorialidad, vista como un “soporte central para la identidad y la cultura porque integran concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron” (Barabas, 2006:52). Para el caso que abordo, Ricardo se ha ido apropiando de los lugares sagrados en el marco de relaciones de interdependencia diversas de las que ha participado y las cuales se han convertido en base para comprender su particular proyecto de diferenciación denominado *pueblos originarios*. Un proyecto ejecutado para el contexto particular de Frontera Comalapa.

Lo interesante, en los tres casos, es que cada uno ha ido adquiriendo una valoración por medio de la cultura e identidad mam desde caminos diferentes con una diversidad de relaciones de interdependencia. Por lo tanto, cada expresión irrumpe en los parámetros marcados por las instancias estatales encargados de manejar y dar información sobre los

pueblos indígenas. Por ejemplo, INPI y el INALI manejan un particular discurso sobre la población mam, sobre todo, los encuadran bajo ciertos rubros, como poseedores de una religión y cosmovisión particular: “para los mames el mundo tiene un horizonte plano de cuatro lados cubiertos por un cielo donde reside el Qman *nuestro padre*” (INPI e INALI, Atlas de los pueblos indígenas de México, 2020). Estas definiciones añaden una cierta organización social e indumentaria tradicional.

Antes que apegarme a dichos referentes o intentar hallarlos en las prácticas de los agentes abordados, en esta tesis lo central es demostrar el complejo enmarque de configuraciones históricas: etnología, presupuestos estatales, antropología e iglesias. Para mostrar cómo la consolidación de la identidad cultural y étnica manifiestan “distintos referentes” (Bartolomé, 2014:4) en la región Sierra Mariscal, visibles en los proyectos de Pedro, Abidalí y Ricardo.²⁴ Por ello, y como bien señala Middleton (2016:7), me interesó advertir cómo los agentes están reelaborando los paradigmas etnológicos y los recursos antropológicos, estatales y eclesiales en nuevas formas, planteando nuevos desafíos a los gobiernos, a las ciencias humanas y a los propios miembros de la comunidad.

²⁴ La idea de cultura la comprendo desde los señalamientos que subyacen en el concepto de *configuración cultural*, el cual implica pensar en “un marco compartido por actores enfrentados o distintos de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (Grimson, 2015:28). Por identidad étnica estoy haciendo alusión a la búsqueda de una construcción identitaria que, en términos étnicos, estaría sustentada en “distintos referentes a la que los integrantes de cada grupo pueden recurrir para legitimar su afiliación identitaria” (Bartolomé, 2014:4). Por lo tanto, aquí, es importante entender el significado que para los agentes cobra cada elemento cultural o identitario.

5.1 Articulando proyectos: intereses y anclajes diversos

5.1.1 La Red maya-mam

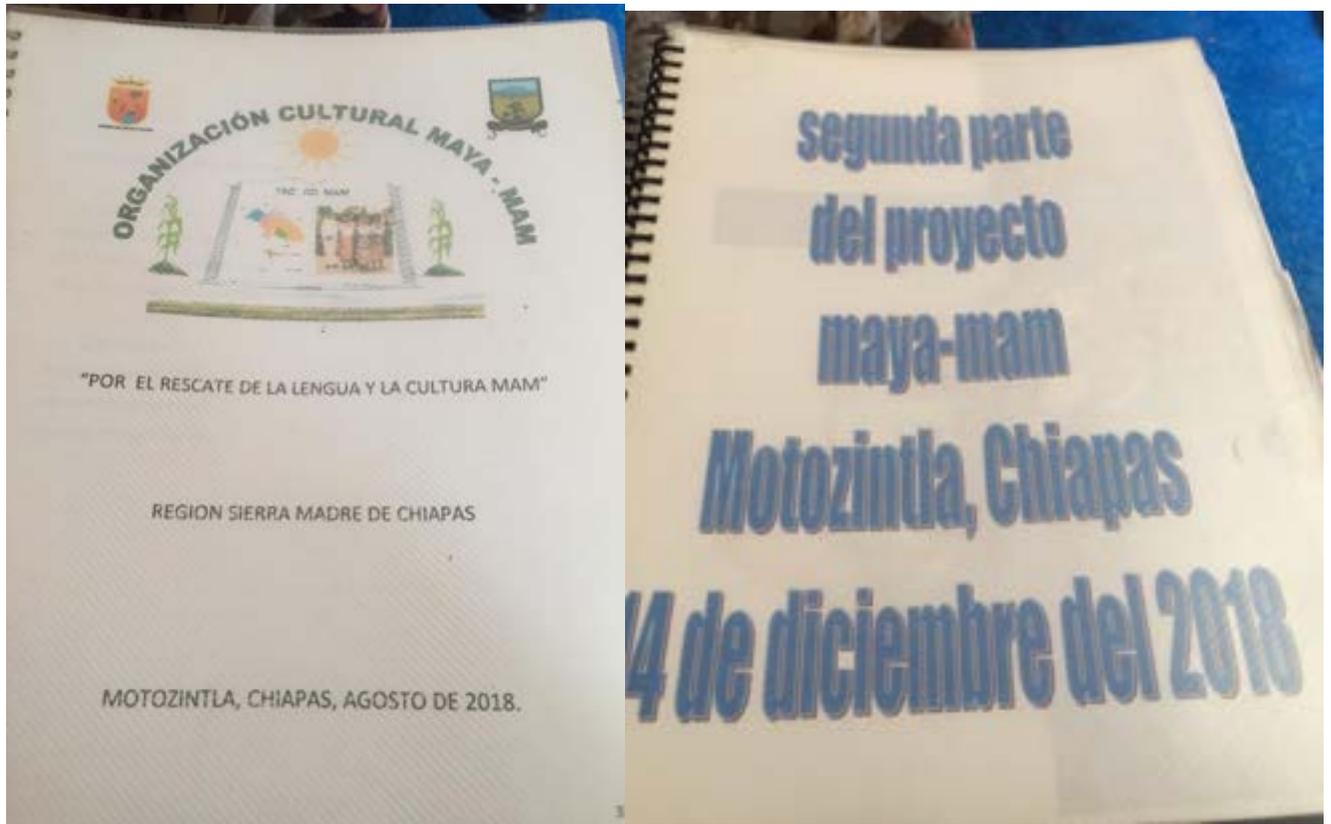
La Red maya-mam fue constituida por Pedro. Los integrantes de ese grupo son profesores bilingües ya jubilados de Motozintla, personas de dicho municipio (Las Cruces y Benito Juárez) y que son conocedores de la cultura mam. En esa red también participan personas que tienen interés en el proceso de reivindicación o rescate de la cultura mam, como es el caso de Ricardo y Abidalí. Desde esta organización se han implementado reuniones donde se abordan diversos temas: recuperación y promoción de la lengua mam y fomentar la importancia de cuidar la alimentación a través de la gastronomía del pueblo maya mam. “Nos interesa preservar el vestuario; la música de marimba como lo manifestaban nuestros abuelos; a los médicos tradicionales, sobre todo, sus conocimientos en plantas; a las parteras, cuya labor es importante y también a cuidar de la literatura indígena: los cuentos y leyendas que se están perdiendo” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2021). A ello se suma su interés y preocupación por el cuidado de la Madre Tierra “porque de ahí podemos obtener el maíz, la calabaza, las verduras, toda la alimentación. Cuidamos a nuestra madre tierra evitando usar herbicidas, talando los árboles; evitando seguir contaminando el agua y el aire” (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2021).

Estas inquietudes que se manifiestan en voz de uno de los coordinados de la Red-maya mam nos permite comprender el por qué Ricardo se ha unido al grupo, tal y como vimos en el capítulo cuatro, sus preocupaciones coinciden con las de Pedro y, aunque, la principal lucha del segundo está en la recuperación y cuidado de la lengua mam, eso no ha imposibilitado que entre ellos se genere trans-acción, debido a que comparten proyectos comunes como el cuidado de la *Madre Tierra* y la valoración de los médicos tradicionales.

La Red maya-mam y su constitución se debió a los intereses que Pedro ha tenido en recuperar la lengua mam a través de la elaboración de una gramática. Sobre todo, después de la jubilación de Pedro como docente bilingüe, siguió trabajando en la elaboración de proyectos para obtener recursos, y así poder seguir elaborando materiales de enseñanza. A esto también se añade la importancia que da a la recuperación del conocimiento de *las plantas medicinales*, y de valorar y reconocer el trabajo de las parteras. Para ello, en conjunto con otros compañeros tomaron un plan de acción, presentando un proyecto al Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI): “No obstante; el INPI de aquí de Mazapa está vacío y nadie nos da continuidad. Entonces ha sido difícil dar continuidad a nuestros proyectos, no hay presupuesto” (Pedro, Motozintla, 2022).

Pese a eso y al reconocer que “nuestros sueños son diferentes a la institución, debido a que no coincidimos ya que los intereses de las instituciones no se ajustan a las necesidades de las comunidades, seguimos organizándonos” (Pedro, Motozintla, 2022). La coordinación de Pedro con otros maestros bilingües los ha llevado a diseñar proyectos, los cuales han sido entregados al actual presidente de la república, Andrés Manuel López Obrador, tal y como lo muestro en las siguientes imágenes.

Fotografías 11 y 12. documentos donde se han planteado los intereses de la red maya-mam



Fuente archivo personal

Los intereses de Pedro se han compaginado con los intereses de Ricardo de modo que han participado de talleres, como el que tuvo lugar en la reunión que se organizó en Motozintla en el domicilio de Pedro. Ahí se reunieron hablantes de la lengua mam y también asistieron Abidalí y Ricardo. No obstante, en esa ocasión el encargado de dar la charla fue un antropólogo conocido de Abidalí: Marcos Girón. Este antropólogo ofreció una charla sobre los movimientos indígenas en Chiapas y puso énfasis en los acuerdos de San Andrés: en la

forma en que el Estado se ha relacionado con los pueblos indígenas; en las rebeliones que se han dado en la historia como la de San Juan Cancuc en 1712 o la de Chamula sucedida en el año 1869.

Dichas alusiones fueron compartidas a los participantes con el fin de que conocieran las distintas formas en que los pueblos indígenas se han organizado durante diferentes periodos para luchar por sus derechos y para demandar sus condiciones de injusticia. El taller también tuvo la intención de que los participantes conocieran los procesos de lucha de distintos grupos. A través de la charla, Marcos incentivó a los participantes a organizarse para recuperar su cultura e identidad mam. Por ello, les invitó a realizar un ejercicio donde pudieran recordar “qué sistemas de cargos tenían sus abuelos y cómo se organizaban sus papas” (Marcos Girón, Motozintla de Mendoza, 2021). Los marcadores culturales que utilizó Girón, giraron en relación a las poblaciones indígenas donde persisten los sistemas de cargos.

Tal escenario relacional es un ejemplo donde se puede observar cómo se inician los procesos para generar conciencia étnica. Sobre este punto, Gros y Ochoa (1998), al hablar de la identidad activa o reactiva, señalan que en los procesos de reactualización de la identidad étnica muchos grupos que no satisfacen los criterios clásicos para el reconocimiento étnico (idioma, territorios ancestrales, culturas diferenciadoras), pues no “disponen de estas facilidades –bastante relativa, por cierto– ni de tales argumentos [por lo tanto] recurren al etnólogo, al historiador, al científico social, para estar seguros de su propia identidad” (Gros y Ochoa, 1998:1995). Tales señalamientos evidencian cómo la reactualización, las emergencias o las revalorizaciones étnicas deben de analizarse identificando distintos espacios y recursos de los cuales los individuos hacen uso, al momento de enarbolar un

proceso de diferenciación e identificación, justamente, como lo está realizando la Red maya-mam, contactando a antropólogos para acompañarlos en su proceso.

Marcos Girón, en esa reunión, tomó como referentes a otros grupos y sus procesos culturales como los indígenas de los altos de Chiapas. Tales manifestaciones, en los actuales procesos de identificación han sido registradas en distintas investigaciones, sobre todo, mostrando las particularidades contextuales y las condiciones que influyen en dichas expresiones, como lo expuesto por Escárzaga y Pinto (2020).

5.2 Reivindicación cultural y étnica en El Porvenir

En lo que respecta a Abidalí y su interés por rescatar la cultura mam debe comprenderse a partir de su relato de vida, el cual ha estado articulado a espacios eclesiales (Seminario Mayor de Tuxtla Gutiérrez donde estudió la preparatoria y la licenciatura en Filosofía y en la diócesis de Tapachula donde estudió teología) y a espacios universitarios (UNICH donde llevó un diplomado sobre gobernanza, lugar donde conoció a Marcos Girón). Abidalí, a diferencia de Pedro y de Ricardo, mantiene un proyecto de recuperación cultural que inició, aproximadamente, hace seis años, después de haber terminado el diplomado en la UNICH, el compromiso fue poner en práctica todo lo que aprendió.

Abidalí tuvo como iniciativa fundamentar su proyecto de manera teórica fundando redes de microrregiones en la Sierra para incentivar entre sus conocidos los principales derechos que tienen como sujetos y la forma en que pueden ser promotores de los mismos. Ayudó a concientizar sobre cinco áreas: el rescate de la cultura, sobre todo, la reivindicación de la lengua mam; en la medicina tradicional; el impulso de la artesanía en todos los municipios de la Sierra; el cuidado de la tierra y la naturaleza, “que es uno de los temas

centrales que vengo trabajando porque me doy cuenta de que en la Sierra la gente vive por sus montañas, por eso hemos concientizado de no talar tantos árboles para la leña que se usa por el tipo de clima que tenemos” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022) y, finalmente, la gastronomía regional, “la intención es recuperar bebidas y comida, por ejemplo, el atol santij; el tamalito toro pinto que ya no se hacer, pero que es una comida típica de la región. Todo con la finalidad de garantizar soberanía alimentaria o la seguridad, también el rescate de nuestra semilla criolla, es lo fundamental” (Abidalí, El Porvenir Chiapas:2022).

Abidalí con la intención de ir anclando su proyecto de reconocimientos identitario, en el año 2021, pudo llevar a cabo los primeros encuentros en el barrio de Peña Blanca, perteneciente al ejido de Zapotillo. Con el apoyo de otras personas ha podido compartir la presentación de su proyecto, abarcando las cinco áreas, como ejemplo concreto, ha expuesto las artesanías que han ido elaborando y las que también ha podido comprar en sus viajes a San Cristóbal de Las Casas. Es importante mencionar que en la elaboración y comercialización de las artesanías contribuyen diversas personas. Parte de esas artesanías, en la actualidad, están a la venta en el restaurante Ishmuté, que se encuentra en el municipio de El Porvenir.

Fotografía 12y 13. Artesanías expuestas en el restaurante Ishmuté.



Fuente: archivo personal

Por otro lado, a partir de un segundo evento, en el cual Abidalí invitó, a un grupo de danzantes del municipio Cacaohatán, localidad perteneciente a la región Soconusco. Estos danzantes al parecer también buscan el rescate de su cultura a través de la danza. Abidalí los pudo

contactar a partir de su amplia red de amistades. En esa ocasión, también solicitó el apoyo de la Red maya-mam, que contó con la participación de Pedro y Ricardo quienes son considerados por Abidalí como “personas que trabajan en el proceso de reivindicación de la cultura” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022). En esa ocasión Ricardo elaboró el altar maya y al mismo tiempo dio una explicación sobre sus significados y Pedro también compartió su experiencia.

Los encuentros se han convertido en un espacio donde cada uno ha hecho evidente cuáles son sus habilidades e intereses, tal y como se puede observar en las siguientes fotografías. Ahí se observa el uso de una particular vestimenta tanto de los danzantes como de los demás participantes; la elaboración del altar maya con verduras y semillas, que se cosechan en la región; el interés de Pedro por la recuperación de la lengua mam, anunciado en una pequeña pancarta y la consolidación de un consejo de pueblos indígenas.

Fotografía 13 y 14. Pedro y Abidalí con los danzantes de Cacaohatán.



Fotografía 15. Ricardo y el altar maya.



Fuente: archivo personal de Ricardo y Pedro.

Abidalí, a través de los encuentros que ha ido organizando, ha podido coincidir y conocer a personas con intereses similares, por ejemplo, a los ingenieros encargados de dar seguimiento al Programa Sembrando Vida, éste de acuerdo con la página del Gobierno de México tiene el objetivo de “contribuir al bien social de sembradoras y sembradores a través del impulso de la autosuficiencia alimentaria [...]. El programa, busca atender dos problemáticas: **la pobreza rural y la degradación ambiental**” (Gobierno de México, 2020:1, subrayado en original). Los ingenieros lo contactaron para invitarlo a participar en sus eventos, que realizan en distintas localidades del municipio de El Porvenir, debido a que le señalaron que sus intereses sobre el fortalecimiento de las culturas también eran similares a los de él. Como resultado de dicha unión, han conformado una Asociación Civil denominado CEDIHT: Centro de Desarrollo e Integración Humana la Trinchera. Es a través de dicha AC, que se identifican los integrantes y sus productos expuestos en el restaurante Ishmuté.

Fotografía 16. Logo de AC de CEDIHT



Fuente archivo personal

Abidalí reconoce que ha podido avanzar más en el área de la presentación y producción de artesanías, que en la actualidad se exponen en el municipio de El Porvenir, su objetivo central es exponerlos en la Trinchera, lugar perteneciente al Ejido de Zapotillo y, ahí, venderlos. El proyecto de Abidalí orientado hacia la Trinchera se debe a que considera que es un lugar que cuenta con tres fundamentos históricos importantes. El primero:

Está reconocido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) como centro ceremonial de los pueblos mayas mames. El segundo, [es porque] su nombre se debe a que ahí se llevó a cabo parte de la lucha de la Revolución Mexicana, [en el lugar] se pueden ver las piedras amontonadas. Y el tercero [fue] porque [era] un lugar disputado por tres ejidos: El Porvenir, Malé y Zapotillo. Al final donde pasa la línea de la Trinchera quedó para Zapotillo y ahí se divide El Porvenir, el Malé” (Abidalí, El Porvenir Chiapas, 2022).

Las palabras de Abidalí hacen evidente la forma en que, en los procesos de reivindicación étnica y cultural, tal y como lo señalan Gros y Ochoa (1998), muchas veces se respaldan en documentos de instancias gubernamentales o de registros elaborados por antropólogos y arqueólogos. Abidalí, el reconocimiento que puntualiza del CDI para el caso de la Trinchera, su concepción y fundamento, deben comprenderse por lo que se registra en el texto de Navarrete (1978) donde en el año 1967, un “grupo de lingüistas, etnólogos y antropólogos sociales partió hacia la costa del Pacífico a la Sierra Madre de Chiapas en una misión del Proyecto Rescate Etnográfico del Museo Nacional de Antropología. Dada la importancia que en ese tiempo se le estaba dando a esta labor” (Navarrete, 1978:5). En ese recorrido, se refieren a La Trinchera como sitio arqueológico, describiéndolos como “una construcción imponente que corta, no un desfiladero como dice Coffin, sino el paso entre dos cerros, en la ‘hamaca’ donde se juntan [...] No encontramos ningún resto material en nuestra búsqueda de superficie y, tentativamente, lo colocamos dentro del Posclásico” (Navarrete, 1978: 52). Tal referente, le ha permitido a Abidalí reivindicar y colocar a la Trinchera como un lugar donde pretende configurar una *casa de la cultura* y ahí desarrollar cada uno de los rubros de su interés: reivindicación de la lengua mam; desarrollo de la medicina tradicional; el impulso de la artesanía, el cuidado de la tierra y la naturaleza.

5.3 Ricardo y sus expresiones ancladas

A través de lo antes descrito, es que se pueden comprender los ejes en los cuales Pedro, Ricardo y Abidalí han estado trabajando. En ellos se reflejan procesos de concientización y estrategias que han buscado para consolidar sus proyectos. Dicha dinámica de trans-acción en la Red maya-mam ha continuado, por ejemplo, Ricardo y Pedro han seguido coordinándose a tal grado de promover eventos, como, por ejemplo, la celebración del *Día internacional de la Madre Tierra* el 22 de abril de 2023 en Motozintla, el cuál fue posible con el apoyo y organización de hablantes de la lengua mam; hablantes de la lengua mochó (habitantes del municipio de Motozintla) kakchikel (personas de los municipios de Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera, es decir en Nuevo Amatenango) y jakalteco (personas que viven en Frontera Comalapa, Paso Hondo y en el municipio de Amatenango, sobre todo, de Guadalupe Victoria y Pacayal) (Pedro, Motozintla de Mendoza, 2022).²⁵

Fue un evento, donde parte de los objetivos, era concientizar a las personas de la importancia de cuidar a la naturaleza; de recordar los lugares donde “se reunían los ancestros para dar gracias a Dios por la salud; por los sagrados alimentos; por el sol; el agua; el viento y, sobre todo, porque sobre, la sagrada tierra están nuestra casa, los pueblos, los ríos y la

²⁵ La CDI identifica que el pueblo mochó “habitan en algunos barrios periféricos de la cabecera municipal de Motozintla” (CDI, 2006:8).

En lo que respecta a la población Kakchikel, de acuerdo al Atlas de los pueblos indígenas elaborados por el INPI y INALI, señalan que se localizan en el estado de Chiapas, “principalmente en los municipios de Amatenango de la Frontera y Frontera Comalapa, y en los estados de Campeche y Quintana Roo donde conviven con integrantes de otros pueblos también procedentes de Guatemala” (INPI e INALI, Atlas de los pueblos indígenas: 2020).

Sobre los Jakaltecos señalan que “se encuentran en los municipios chiapanecos de Frontera Comalapa, Amatenango de la Frontera y Bella Vista. El asentamiento con mayor número de población corresponde al ejido de Guadalupe Victoria. Otras localidades son los ejidos Paso Hondo, Protrerillo y Descagal del municipio de Frontera Comalapa. El primer municipio se localiza en la región Fronteriza y los otros dos en la región Sierra” (INPI e INALI, Atlas de los pueblos indígenas:2020).

siembra” (Pedro, Motozintla, 2022), además, de demostrar a las autoridades municipales y al mismo gobierno de la existencia de dichos grupos.

Pedro, me señaló que el acuerdo de celebrar el día internacional de la madre tierra tuvo la intención de demostrar que con sus propios recursos económicos que pueden iniciar el proceso de reivindicación cultural sin esperar nada de las instancias gubernamentales, sobre todo, aquellas encargadas de apoyar a los pueblos indígenas como el INPI, un espacio donde han hecho caso omiso a la solicitud de recursos para poder ejecutar sus proyectos, como lo son las compras de marimba y elaboración de libros que contengan el alfabeto mam.

Fotografía 17. Día internacional de la madre tierra en Motozintla.



Fotografía 18. Ricardo y los demás participantes en el proceso de conexión con el altar maya.



Fuente: archivo personal

Ahora bien, la articulación que Ricardo ha ido configurado en la región Sierra a través de los procesos de valoración y reivindicación étnica y cultural, también se pueden apreciar en las actividades que fueron descritas en el capítulo cuatro: entrada del equinoccio y fiesta del maíz. Concretamente me refiero al proyecto de consolidar lo que él denomina como *consejo de los pueblos originarios*, este deseo debe entenderse tanto por su marco relacional con los guías espirituales como por ser participante de la Red maya-mam de la región Sierra.

Ricardo en su movilidad a Guatemala, ha podido identificar que hay muchos consejos de guías espirituales. “Los maya -mam, a veces se reúnen en los consejos maya-quiché” a diferencia de ellos, Ricardo señala que identifica un problema fuerte, “el problema del pueblo maya guatemalteco es que todos los evangélicos tienen problemas con los guías espirituales, entonces los evangélicos agreden a los guías espirituales” (Ricardo, Frontera Comalapa,

2021). Contrario a lo que Ricardo observa en Guatemala, él quiere conformar el “Consejo de Pueblos Originarios” incluyendo a “las autoridades municipales y a todas las religiones, [y] que cada uno tenga una tarea y, así, no nos veamos diferentes. Ahorita estoy platicando con un testigo de Jehová, y le he mandado mensajes del Popol Vuh, los libros del Chilam Balam, y él me dice: 'que bonito se contactaban nuestros antepasados'” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021).

Lo interesante en los proyectos de Ricardo, y a través de lo que observa en su movilidad a Guatemala, es acorde a sus condiciones y tomando como referente otros modelos de organización histórica. Él está desarrollando un proyecto cuya pretensión está en la consolidación de un consejo de *pueblos originarios*.

Como parte de los rubros visibles en la constitución de lo que denomina como *pueblos originarios* se encuentra el reconocimiento de los *lugares sagrados*, para poder identificar dichos espacios, en algunos encuentros parroquiales o celebraciones como la fiesta del maíz aprovecha para preguntarle a los participantes si han escuchado de lugares donde antes se acudía con los *antepasados* para dar gracias por las cosechas y, sobre todo, recurriendo a lugares que tienen historia, esto un poco en la lógica de Abidalí, sería con La Trinchera, como ejemplo de esto fue una de las ceremonias llevadas a cabo en el terreno de Ricardo para celebrar el fin e inicio del calendario maya, es decir, se celebró el año nuevo del calendario maya. El lugar de la conmemoración fue dicho terreno el cual heredó Ricardo de su padre. Dicho terreno mantiene una historia particular debido a que cuando llegaron los refugiados guatemaltecos se establecieron ahí con sus campamentos.

En ese lugar, Ricardo, a través de los consejos recibidos por personas que se encuentran en el proceso de reivindicación cultural y étnica, pretende usarlo para sembrar

plantas medicinales. Es un lugar que utiliza para realizar ceremonias de fuego ya sea para agradecer, ya sea para realizar la petición por las lluvias o para la celebración de una energía del calendario maya.

Ricardo a través de las ceremonias de fuego, ha encontrado un vehículo para articularse con los *abuelos del calendario maya*, con la *Madre Tierra* y con los seres sagrados de la naturaleza (animales, sol, estrellas y luna), entregándoles ofrendas como acto de agradecimiento y otras veces para pedir disculpas, y también para pedir el fortalecimiento de la cultura y la unión de los pueblos.

El proyecto de Ricardo mantiene centralidad en el reconocimiento de los *lugares sagrados* y de la unión del pueblo, a ello se suma, el cuidado de la *Madre Tierra*. La identificación de *lugares sagrados* y la valoración que Ricardo ha iniciado, sobre todo, orientadas a las cuevas, los ojos de agua y lugares donde hay árboles grandes, son espacios cuya valoración se ha registrado en otras investigaciones centradas en las poblaciones indígenas de Chiapas, como ejemplo de ello, se tiene el texto de Page (2023) donde reflexiona cómo las poblaciones tsotsiles y tseltales mantiene una particular apropiación y significación por los cerros, las cuevas, los ojos de agua o los manantiales, (Page, 2023:110-115). Tales registros y lo que Ricardo observó en Guatemala, en cuanto a las formas de organización y los proyectos que mantiene Abidalí y Pedro, es que se han convertido en un referente importante para anclar una particular configuración en Frontera Comalapa. Y no es de extrañar que también lo sea su participación en los encuentros de teología india realizados en Chiapas. Él se apropia de modelos de organización que mantienen los tsotsiles, tseltales y tojolabales quienes asisten a dichos encuentros donde se recuperan mitos; se comparte la importancia de los lugares sagrados y otras concepciones culturales. Lo central en dichos proyectos es comprender cómo

surge el interés y cuáles son las especificidades que coexisten en cada uno de los procesos de identificación étnica.

La relación de Ricardo con los cafecultores y su interés por reconocer “lugares sagrados” le ha permitido extender su práctica a otros municipios, por ejemplo, hacia el municipio de Huixtla perteneciente a la región del Soconusco. Una acción posible porque los cafecultores de dicha región, le han solicitado ceremonias para pedir buenas cosechas.

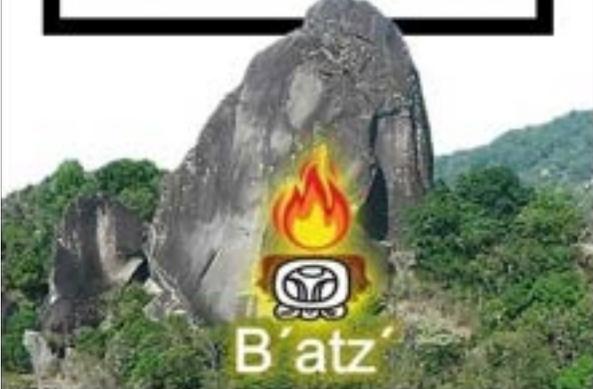
Tal trans-acción de conocimientos hoy le permite a Ricardo realizar ceremonias de fuego como en el Waxjabib`b`atz`, las cuales se refieren al “año nuevo del calendario maya”, celebradas en el Ejido de Santa Rita del municipio de Huixtla (Ricardo, Frontera Comalapa: 2023, ver fotografía 19). La particularidad del lugar donde se llevaban a cabo es que ahí se encuentra una piedra, la cual se ha promocionado por los lugareños como un espacio para ir a conocer y disfrutar de la naturaleza. En lo que respecta al Ricardo, lo ha identificado como un lugar para conectarse y ofrecer ofrendas a los abuelos, abuelas, a *la madre naturaleza* y a los demás seres que habitan dicho lugar (animales), tal y como lo ha realizado en Frontera Comalapa acudiendo a cuevas y ojos de agua. La práctica de Ricardo y sus conocimientos como guía espiritual y como médico tradicional no sólo se ha extendido hacia las regiones de Costa, el Soconusco y Sierra, sino también hacia a Estados Unidos y a Guatemala, especialmente por peticiones de ceremonias (agradecimiento, peticiones) o rituales (liberación de enfermedades sobrenaturales) a distancia.

Estas conexiones muestran la contingencia de las configuraciones emergentes y ancladas. El lector se preguntará, tal y como me sucedió a mí, por qué gente de Guatemala ha contactado a Ricardo para realizar ceremonias o rituales, cuando en ese país hay diversos guías espirituales. La respuesta es que muchos han elevado sus costos por realizar las

ceremonias a diferencia de Ricardo y otros guías que, únicamente, solicitan lo que las personas deciden darle como ofrenda y apoyándolos en el costo de los materiales que se usan en las ceremonias o rituales. También se debe a que no todos los guías espirituales tienen la habilidad para realizar dichos rituales. Ricardo ha podido gestionar tal conocimiento a partir de aprender el uso del puro, un dominio que lo adquirió con los “principales tsotsiles y tseltales de los altos de Chiapas, quienes [lo] utilizan, sobre todo [como una] planta sagrada [...]para la protección” (Ricardo, Frontera Comalapa, 2021). Afirmando así que en la configuración de los guías espirituales se conectan diversos referentes interculturales, y transfronterizos, marcos que le han permitido apropiarse de distintos espacios naturales, así como de los *lugares sagrados* y al mismo tiempo expandir sus relaciones de interdependencia.

Fotografía 19. Invitación a la ceremonia del Waxjaqib´b`atz`.

VEN CON NOSOTROS A CELEBRAR LA
GRAN CEREMONIA DE FUEGO DEL
WAXJAQIB´B´ATZ´
AÑO NUEVO DEL CALENDARIO MAYA



LUGAR: EJIDO SANTA RITA CORONADO,
MPIO. DE HUIXTLA, CHIAPAS, MEX.

FECHA: 17 DE AGOSTO DE 2023.

NOTA: SE RECEPCIONARA A LAS 4 PM DEL DIA 16 PARA
ACAMPAR, LA CEREMONIA DE FUEGO SE DARA INICIO A
LAS 4 AM DEL DIA 17, PARA RECIBIR EL AMANECER.

PARA OFRENDAR: LLEVAR FRUTAS,
VELAS DE COLORES (BLANCAS, NEGRAS,
ROJAS, VERDES, AMARILLAS Y AZULES),
COPAL, FLORES, RAMO DE HOJAS
VERDES, CHOCOLATE, DULCES Y SUS
CARTAS DONDE ESCRIBEN SUS
PETICIONES PARA EL SAGRADO FUEGO.

LLEVAR TODO LO NECESARIO PARA
ACAMPAR Y PROVISIONES.

Fuente: archivo personal de Ricardo

En suma, en este capítulo, ejemplifiqué cómo a través de ciertas relaciones de interdependencia emergen ciertos intereses y deseos y como la movilidad transfronteriza es central para comprender los proyectos, por ejemplo, la relación entre agentes de Frontera Comalapa con guías espirituales de Guatemala, en donde no solamente se realizan intercambios culturales, sino también se generan nuevas proyecciones, como los procesos de autoidentificación étnica, tal y como está sucediendo con el proyecto de Ricardo.

En lo que respecta a la movilidad fronteriza, he mostrado cómo en viajes que los agentes efectúan en las zonas de la diócesis de San Cristóbal para participar de los encuentros de teología india o la participación en talleres son referentes importantes. De igual manera mostré cómo los creyentes se apropian de los discursos o conocimientos de otras personas, posibilitando su concreción a través de sus prácticas desarrolladas en domicilios, en espacios abiertos (terrenos particulares o en lugares pertenecientes a las cinco zonas de la parroquia del Santo Niño de Atocha), calles, o canchas de escuelas pertenecientes al municipio de Frontera Comalapa. Mostrando así una diversidad de espacios apropiados donde se desarrollan ciertas configuraciones ancladas.

Desde ese marco de movilidad e intercambios es que la valoración, apropiación e identificación cultural y étnica emergen manifestando características particulares de los que hoy participan de la Red maya-mam (Ricardo, Pedro y Abidalí). Las configuraciones emergentes y ancladas deben comprenderse desde la diversidad de articulaciones y aunque a través del proceso histórico, en dicha región, se dio un proceso de aculturación, hoy no se habla la lengua mam y tampoco mantienen sistemas de cargos.

Pese a eso, en la actualidad es evidente un proceso de valoración de ciertos elementos que son asumidos como parte de la cultura mam Para Pedro, por ejemplo, hablar la lengua

mam le ha posibilitado valorarla y enseñarla a otras generaciones. Ricardo a través de la espiritualidad maya y su ordenamiento como guía, le ha permitido encontrar un espacio para ir recuperando “lugares sagrados”, afirmando así que para “los actores sociales no hay territorios abstractos, sino aquellos marcados por lugares poderosos, *tatuados* por las gestas de los héroes míticos y los rituales que los cargan de significados, a lo que he llamado Historia de un Pueblo Lugar” (Barabas, 2006:53).

Otro ejemplo, es el proyecto de Abidalí en la Trinchera, y para el caso de Ricardo, a través de los rituales como la ceremonia de fuego, que ha podido impregnar y dotar a los lugares (terrenos, ojos de agua, cuevas, cerros) de ciertos significados, a partir de haber obtenido ciertos conocimientos y dominios sobre la espiritualidad maya, y de recuperar historias de los pobladores a través de preguntar a las personas. Por lo tanto, la sacralización de los lugares sucede a partir de la práctica que los actores ejecutan en ciertos momentos configuracionales (entrada del equinoccio donde la ceremonia de fuego es central y la fiesta del maíz donde el eje rector fue el altar maya) sobre los lugares (terrenos, cuevas, ojos de agua) y por las historias que puedan recuperar de dichos espacios.

Por lo tanto, en esta pesquisa fue central mostrar y comprender a través de los relatos de vida y las articulaciones relacionales cómo en la región Sierra Mariscal se expresa el proceso de revalorización de la cultura e identidad mam. En cuya reivindicación es evidente la incidencia religiosa, estatal, cultural (relación con médicos tradicionales, guías espirituales, con tseltales) y antropológica.

Es así como a través de los proyectos de Ricardo, Abidalí y Pedro se pueden comprender las distintas aristas que siguen las configuraciones emergentes y ancladas (reivindicación étnica mam en sus distintas expresiones), cuya proyección y concreción

tienen que comprenderse en su mismo proceso histórico a través de las contingencias sociales y de las distintas relaciones de interdependencia que las han hecho posibles, como ejemplo están los espacios religiosos, los estatales, los universitarios, los marcos etnológicos, las relaciones con antropólogos y con los guías espirituales de Guatemala y con la población indígena de los altos de Chiapas. Permitiendo que se generen trans-acciones, lo que se traduce para los agentes abordados en marcos de conocimientos y adquisición de habilidades, que se usan acorde a los intereses y se desarrollan de acuerdo a cada contexto (Frontera Comalapa, Motozintla y El Porvenir).

En suma, las configuraciones religiosas emergentes y ancladas, cuyo componente central, en lo aquí expuesto, está enmarcado tanto en lo cultural, político y étnico referido a lo mam, manifestado a través de diversas aristas *lugares sagrados, consejo de pueblo originarios, producción y venta de artesanías, enseñanza de la lengua mam, cuidado de la Madre Tierra, recuperación de la vestimenta*, que refiera a la ropa de manta, sombreros, faldas, y blusas, *valoración de los parteras y médicos tradicionales y recuperar la gastronomía regional*. Formas que pueden estar refiriendo a la búsqueda por delimitar una frontera de autoidentificación, acorde a los dominios de cada agente. Por lo tanto, las configuraciones emergentes ancladas, en este capítulo y acorde a mis datos, hacen evidente la complejidad en la que están sustentadas, manifestando así distintos rumbos que pueden expresarse en lo político, religioso y étnico, que hacen visible lo que López señala como el “presente multicultural de los originarios” (López, 2017:295), es decir, concatenados a una diversidad de marcadores de referencia. Tales expresiones se han ido registrando tanto en América Latina López (2017) y Escárzaga, (2020), Huber (2021) como en otros países, por ejemplo,

la India, dicha información se puede encontrar en el texto de Middleton (2016). Tales estudios, fueron un referente importante en esta reflexión.

REFLEXIONES FINALES

En esta investigación he mostrado la forma en que los creyentes configuran distintos tipos de configuraciones religiosas con distintos acervos rituales, culturales, políticos y étnicos. Esto aporta en dos sentidos a los estudios sobre religión. En primer lugar, fortalece la complejización en el estudio de la formación de la experiencia religiosa. Y el segundo lugar, ofrece detalles etnográficos del modo en que diversos dominios se han traslapado en los proyectos religiosos en el contexto de la frontera Chiapas-Guatemala. Por tal motivo, los capítulos se fundamentan teórica y metodológicamente a partir de la noción de las configuraciones religiosas.

Los elementos contenidos en la noción de configuraciones religiosas emergentes y ancladas me permitieron desdoblar una serie de acontecimientos religiosos manifestados en el plano de lo cultural, político y étnico como marcos más generales en los que se desarrolla la práctica religiosa de los sujetos investigados: iglesia autóctona, teología india, espiritualidad maya, discursos estatales y antropológicos.

Asimismo, las configuraciones religiosas, en su aspecto metodológico, posibilitaron mostrar tanto la experiencia individual de los agentes (relatos de vida) como su adhesión colectiva a una diversidad de instancias religiosas, estatales, educativas y agrupaciones sociales. Desde tales relaciones de interdependencia, se visibilizó cómo los creyentes fueron adquiriendo diversos conocimientos, intereses y dominios que integran su configuración religiosa. De igual manera, fue posible mostrar lo que tienen en común: son creyentes que han experimentado las dinámicas sociales y estatales ejecutadas en la región Sierra; otros más comparten conocimientos de la espiritualidad maya porque han sido ordenados como

guías espirituales; han participado de la pastoral de la teología india a nivel de parroquia y de diócesis de San Cristóbal de Las Casas y se conocen entre sí de tal forma que intercambian conocimientos.

Otros más como el caso de Ricardo, Pedro y Abidalí es que tienen intereses comunes como el proceso de reivindicación y valoración de la cultura mam, proyectos que tienen características específicas acorde a la experiencia de cada creyente y las particularidades de cada agente, expresadas en su constitución biográfica. Afianzar en este punto fue central porque en el cuarto capítulo pude mostrar las diversas configuraciones religiosas emergentes y ancladas que se han ido desarrollando en Frontera Comalapa, las cuáles se comprenden por diversas articulaciones relacionales.

Dichas articulaciones van desde su participación en la parroquia del Santo Niño de Atocha (formación en la teología de la liberación lo que se traduce en ayudar a los más necesitados y crear conciencia en los creyente;, encuentros de teología india y encuentros de sanación del corazón en clave maya) hasta los eventos que se realizan a nivel diócesis, que les permitió conocer a los y las guías espirituales; obtener contactos de personas que trabajan el proceso bioenergético; participar en la Iglesia presbiteriana; a tener relación con la ONG con el objetivo de ayudar a las mujeres que sufren violencia intrafamiliar y a las migrantes; participar en cursos de Gestalt y otros procesos de sanación personal; participar en secretarías encargadas de atender a la población indígena (INPI, SEDESPI); Seminarios e instancias educativas. En estos espacios institucionales afianzaron una particular relación con ciertos funcionarios estatales, religiosos, por otro lado, con antropólogos, sacerdotes y guías espirituales con quienes han podido compartir conocimientos y, al mismo tiempo, expandir sus relaciones sociales.

Ahora bien, como señala Rodríguez (2022), la noción de configuración religiosa es una idea que se ha ido desarrollando en la teoría antropológica desde los clásicos como F. Boas, pero el concepto también ha sido abordado por Elias (2016), Grimson (2015), Bartolomé (2006), Rodríguez (2022) y Brachet-Márquez y Uribe, (2016). Acorde a mis datos opté por seguir a los autores antes señalados porque en sus reflexiones encontré apuntes que me permitieron no sustancializar las expresiones religiosas de los creyentes, sus prácticas y sus relaciones, algunas veces, dadas al anterior de las parroquias (en mi caso, los creyentes participantes en la parroquia del Santo Niño de Atocha) y más allá de ellas.

A la par abordé otros escritos que hacen evidente las trampas representativas en las que podemos colocar a los creyentes y a las mismas instancias eclesiales y gubernamentales. Estos autores, al mismo tiempo presentan apuntes para reflexionar en un constante deslizamiento y así mostrar la complejidad de la realidad, a tal grado que las propias formas de representarse por parte de los sujetos con fórmulas como “guías espirituales”, más que considerarlas esencializadas, se vislumbran momentáneamente en situaciones concretas para dar paso a otros escenarios marcados por múltiples “entidades maleables” (Brachet-Márquez y Uribe, 2016:16, subrayado en original). Lo anterior muestra la contingencia de los encuadres sociales, irrumpiendo en las dicotomías en las que se tiende a colocar a los espacios religiosos (institucionales-desinstitucionalizados) y a los creyentes con divisiones semejantes a la de “profanos” o “sagrados”.

En la primera contraposición, fue central mostrar, acorde a mis datos y apoyada de las reflexiones de Elias (2016), Grimson (2015) y Bourdieu (2006) y Bourdieu y Wacquant (2005, cómo al interior de una figuración religiosa existe la división de roles, los cuales tienen que ser vistos en el plano de las interdependencia mutua o como modelos relacionales donde

se generan una diversidad de configuraciones (Rodríguez, 2022), las cuáles son comprensibles en el momento en que se forman y, a partir, de los intereses de los creyentes participantes y el rol que desempeñan.

En ese sentido, pude visualizar cómo las instancias eclesiales marcan normas y pautas organizacionales; no obstante, eso no significa pensarlas con un poder “absoluto” o plenamente “delineadas”, contrario a ello, ejemplifiqué la forma en que la parroquia del Santo Niño de Atocha y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas han sido espacios que aunque pueden condicionar la práctica de los creyentes en un momento dado, al mismo tiempo también se vuelven espacios posibles donde los agentes pueden generar otro tipo de relaciones de interdependencia las cuales trascienden los marcos organizacionales tal y como lo expuse en los relatos de vida.

Sobre la segunda clasificación (profanos o sagrados), es importante mostrar, acorde al dato empírico, cómo la expresión de esas prácticas nos es exclusiva de un grupo o de otro, sino que se desplaza entre los que conforman la organización religiosa, tal y como lo demuestran Algranti y Setton (2021). En mi caso, algunos datos evidenciaron la concepción de lo podría colocarse como “sagrado” y “profano”, por ejemplo, la forma en que fue concebida la práctica de la espiritualidad maya en la percepción de algunos creyentes, es decir, como “brujería”, una noción que se transformó con el paso del tiempo. No obstante, eso no implicó colocarlos en una dicotomía, más bien puntalicé en la forma en que se modifican las creencias, las cuales han sido heredades en distintas etapas de socialización y las que cambian a partir de participar de otras relaciones de interdependencia.

Por otro lado, a las configuraciones religiosas las nombré como *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*, en cuyo marco hay presupuestos teóricos y metodológicos

que me permitieron mostrar la complejidad en la que están constituidas las expresiones religiosas y las relaciones de interdependencia que son base central para comprender su constitución y la forma en que se hacen visibles y comprensibles en situaciones concretas. Es decir, se pueden comprender y analizar en el momento en que se anclan en el espacio y tiempo.

Lo emergente y lo anclado no deben leerse como dos cosas distintas, sino relacionadas entre sí, bajo esa lógica metodológica fue posible mostrar cómo en Frontera Comalapa, las configuraciones religiosas están marcadas por una diversidad de marcos de referencias, de objetos, lugares y seres sagrados a los que están anclados. Es importante indicar que tal constitución cobró sentido y significado desde la situacionalidad en las que se registraron. Es decir, planteadas como propios del calendario parroquial o planeadas por los creyentes. Actividades que fueron posibles por la participación de los creyentes católicos y en función de dichas articulaciones sociales fue como se desarrolló cada configuración religiosa o *configuraciones religiosas emergentes y ancladas* expuestas en el capítulo cuatro (entrada del equinoccio, fiesta del maíz, peregrinación a San Romero de América). Tales encuentros se ejecutan durante ciertas fechas al año y presentan especificidades concretas dependiendo el ángulo de observación: las relaciones de interdependencia, los objetivos planteados y las circunstancias. Realizar tal precisión en las configuraciones emergentes religiosas y ancladas, referidas a actividades que ya han estado por años en el calendario parroquial de Frontera Comalapa, es importante para no claudicar el dinamismo y las variaciones que se dan en cada encuentro o actividad. Justamente, porque con el pasar de los años se dan cambios, tal y como ha sucedido en Frontera Comalapa con el crecimiento de la violencia por el crimen organizado que ha ido influyendo en la vida de los pobladores de

manera considerable. Relaciones, que en este trabajo, no se evidenciaron de manera profunda debido a que cancelé las actividades de campo de manera presencial; no obstante, son problemáticas abordadas en algunos encuentros.

Como parte de las *configuraciones emergentes y ancladas* compartidas en el capítulo cuatro abordé la iniciación de los creyentes como guías espirituales, que para el caso de la frontera sur, un guía se comprende en el plano de cada individualidad y al mismo tiempo en su adhesión colectiva. Desde tales enclaves sociales, en la frontera sur, la presencia de los guías espirituales manifiesta ciertas particularidades en términos religiosos, pues son una figura que ha sido posible por la pastoral de teología india desarrollada en la parroquia del Santo Niño de Atocha, en la cual los habitantes han trabajado objetivos para construir una identidad como creyentes y comalapense, los cuales reconocen la gran diversidad de personas que confluyen en la localidad, provenientes de distintos lugares (El Male, El Porvenir, Mazapa de Madero por señalar algunos) y también de otros países (Guatemala, Honduras).

Estos creyentes han tenido la necesidad de autoidentificarse a partir de recuperar ciertos alimentos, vestimenta y la historia de Comalapa; de apropiarse de elementos de la naturaleza como la mazorca, un símbolo que es usado durante la fiesta del Santo Niño de Atocha. El Santo Niño de Atocha peregrina por las localidades que forman parte del territorio parroquial; también de apropiarse de la marimba o de ciertos instrumentos como los tambores y las flautas. Cada uno de estos elementos confluyen en el último día de la fiesta en la elaboración del altar maya como parte distintiva de los que colaboran y forman parte de la teología india. Es en el área de teología india donde los guías espirituales pueden participar de las actividades parroquiales.

En términos de relaciones de interdependencia la figura del guía espiritual en la frontera sur ha implicado un proceso de formación a partir de intercambios culturales con los guías espirituales de Guatemala. Tales procesos, son comprensibles a través de los relatos que permiten conocer cómo se han dado las relaciones transfronterizas, incluido los eventos (conocedores del proyecto liberacionista a través de su participación en la parroquia del Santo Niño de Atocha; trabajo con los refugiados guatemaltecos; participación en los eventos de sanación del corazón en clave maya en la parroquia del Santo Niño de Atocha; participación en los encuentros de teología india a nivel diocesano) y en otros relatos, como en el de Ricardo donde podemos observar que como él conoció a los guías espirituales de Guatemala, a partir de su participación en una de las secretarías encargadas de la población indígena (SEPI o SEDESPI). Tales concatenaciones sociales permiten comprender la figura del guía espiritual en Frontera Comalapa.

En lo que respecta a sus expresiones concretas sobre el conocimiento que poseen, están conscientes que pocos saben a qué se dedican, por tal razón han buscado darse a conocer en Frontera Comalapa y otros municipios aledaños a partir de encontrar la pertinencia de su participación como por ejemplo en el proyecto de Sembrando Vida; en la Red maya mam; en los eventos parroquiales de teología india. Otros más lo realizan con sus vecinos, quienes los buscan para pedir ayuda por alguna enfermedad específica. La práctica que ejercen sobre sus pacientes depende de la enfermedad que atienden y a partir de eso ponen en práctica sus conocimientos ya sea como médicos tradicionales o como guías espirituales (sobre todo el uso de la ceremonia de fuego o los rituales). En suma, los creyentes usan sus conocimientos acordes a la necesidad del enfermo. A veces, se presentan como guías espirituales, otras, como psicólogos, como médicos tradicionales o conocedores de las terapias de la Gestalt y

algunas ocasiones, desarrollan su propia técnica, combinando cada uno de sus conocimientos, como lo ejemplifiqué con Ricardo en el capítulo cuatro.

En ese marco compartido, mi investigación hace visible cómo a partir de cada relato de vida cobra importancia el contexto en donde se ha ido configurando la expresión religiosa, es decir, la ubicación del municipio de Frontera Comalapa y su cercanía con la línea fronteriza entre Chiapas y Guatemala. En este sentido, la figura de los guías espirituales no puede comprenderse sin las relaciones de interdependencia que se han entablado con los guías espirituales de Guatemala. Tampoco se puede descartar su participación en el área de teología india. La figura de los guías espirituales en la zona sureste es una peculiaridad presente en dicha zona, y como lo he mostrado en el contexto de Frontera Comalapa, tales agentes han desarrollado una particular forma de creer, la cual se hace visible en su práctica, discurso y sus dominios en cuanto a ciertos objetos como el calendario maya.

Para la mirada de otros creyentes que pertenecen a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, incluidos algunos sacerdotes, la práctica de los guías espirituales es poco comprensible tal y como sucedió con el párroco de Frontera Comalapa, quien me solicitó compartirle mi tesis para conocer más sobre ellos. Como parte de esa percepción también se cuenta con el testimonio de otro sacerdote diocesano, el cual me señaló que, para muchos, tal figura es considerada como una desviación de la teología india debido a que, si bien reconocen que el objetivo de la teología india fue “resurgir, fortalecer aquello que estaba muerto y por eso la idea era reforzar esa espiritualidad, entonces algunos ven que ya no todos están coordinados con la diócesis. De hecho, hubo algunos que dijeron que ya no querían participar con la iglesia católica y optaron por quedarse con la espiritualidad maya” (Sacerdote diocesano, San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 2021). Esta apreciación

demuestra las distintas derivaciones que se han ido gestionando en el área de teología, es decir, creyentes que han decidido no participar más en la iglesia católica y los que han decidido seguir como es el caso de Ricardo y otros guías espirituales. En lo que respecta a los guías que deciden abandonar la institución religiosa, antes que indicar sus “desinstitucionalización”, consideré importante registrar a qué otros espacios se han vinculado para seguir formándose. Por ejemplo, en la vida de Minerva y Mayra apunté la forma en que se han relacionado con ONG’s, a partir de participar en los encuentros de teología india a nivel diocesano, un espacio que les permitió incursionar en los cursos de la Gestalt y la psicología. La teología india también les permitió generar intercambios con las guías espirituales de Guatemala y con las existentes en Chiapas, sobre todo en Comitán y con Ricardo, que es de Frontera Comalapa.

Sobre las relaciones transfronterizas entre creyentes de Frontera Comalapa y algunos guías y médicos tradicionales de Guatemala, reconozco que hizo falta conocer su testimonio en cuanto a las relaciones que mantienen con los agentes de Chiapas. Experiencias que fue imposible registrar debido a las restricciones desde nuestro posgrado por la presencia del covid-19, sumando la violencia desmedida que se ha ido manifestando en dicha franja fronteriza por el crimen organizado.

De igual manera, reconozco que hace falta conocer con mayor profundidad cómo es asumida la figura de los guías espirituales por otros creyentes tanto católicos como de otras denominaciones, pero pude notar a través de lo registrado que manifiestan incomprensión. Otros, incluso, lo colocan como “desviación” al proyecto de teología india, evidenciando la controversia que pueda estar generando la práctica de los guías espirituales.

Ahora bien, como parte de las *configuraciones religiosas emergentes y ancladas*, en el capítulo cinco, mostré otros escenarios que responden a otro tipo de relaciones de interdependencia que permiten comprender la forma en que las configuraciones se mueven hacia distintas aristas, evidenciando los distintos componentes de las expresiones religiosas, marcadas a veces en su carácter religioso cultural, étnico y político.

Las prácticas de Abidalí, Pedro y Ricardo son manifestaciones de estrategias que se han ido desarrollando en América Latina, las cuales han sido registradas en los textos mencionados en el último capítulo. Para mi caso, fue central mostrar cómo sus expresiones religiosas se desdoblan en otro plano de lo cultural, étnico y político, justamente, porque han participado y se han apropiado de discursos estatales, religiosos y antropológicos.

Lo que abordé en el capítulo cinco, me hace considerar que hace falta saber cómo dichos proyectos serán asumidos por las instancias gubernamentales (INPI) encargadas de avalar las identidades étnicas porque es importante reconocer que las propuestas locales consideran la forma en que el Estado clasifica a las poblaciones a través “procedimientos administrativos y normas legales” (Huber, 2021:16), imponiendo así las características que tienen que cumplir los grupos para ser considerados como población mam, en este caso. Sobre este señalamiento, Pedro advierte la indiferencia de las instancias como el INPI ante sus solicitudes de recursos económicos, al no tomar en cuenta sus proyectos. Para él, esto resulta un tanto incomprensible porque Pedro cumple con uno de los parámetros avalados por el Estado, es decir, es hablante de lengua mam. Pese a eso, no han contado con el apoyo necesario.

Tal indiferencia también la ha vivido Abidalí, quien ha buscado apoyo del INPI para poder concretar su proyecto, experimentando también una indiferencia total. Desde esas

prácticas considero que faltaría indagar aún más para la región Sierra Mariscal, quienes son los grupos que cumplen “cabalmente como pueblos originarios” frente a las instituciones encargadas de dar los recursos económicos y conocer qué tipos de conflictos se están generando entre las poblaciones y las instancias gubernamentales y así tener un mejor panorama “del rol determinante del Estado en la construcción de los ‘pueblos indígenas’” (Huber, 2021:18).

Pese a que las instancias gubernamentales inciden en dicha construcción, también es importante registrar la forma en que los agentes generan sus propias estrategias, algunas veces aprovechando las mismas plataformas o proyectos que se generan durante ciertos sexenios presidenciales, tal y como han sido el caso de Pedro, Ricardo y Abidalí, quienes han ido generando sus propios espacios de intercambio como la construcción de la Red mayamam.

A ello se suma el proyecto Sembrando Vida, una tarima que ha servido para difundir sus proyectos y sus intereses, y generar conciencia sobre el cuidado de la *Madre Tierra* e identificar *los lugares sagrados*. También les ha permitido hacer visibles la existencia de los guías espirituales y sus dominios, tal y como sucede con Ricardo, quien actualmente es invitado por los campesinos, cafecultores de la Costa y creyentes de Frontera Comalapa para realizar ceremonias por las cosechas. Es así como se pueden identificar las contingencias en el rol del Estado como gestor de las “identidades indígenas”.

Esto mismo sucede con los parámetros que se manejan por los antropólogos, es importante dar cuenta a qué elementos y cómo son recuperados por los agentes para gestionar procesos de autoidentificación étnica. Bajo esos lineamientos, queda pendiente saber qué tanta incidencia está generando los actuales procesos de reivindicación étnica en las ciencias

sociales y en el mismo Estado, a tal grado que pueda influir o ampliar sus parámetros en cuanto a los procesos de reconocimiento de las poblaciones indígenas, una interrogante que también ha sido planteado por Huber (2021) para el caso de Perú.

Por otro lado, siguiendo a Huber (2021), también queda la siguiente interrogante: ¿quién o quiénes establecen los parámetros para el reconocimiento de la identidad como “indígena” de un determinado grupo? A través de mis datos, he mostrado cómo la religión (diócesis de San Cristóbal) estableció un proyecto de Iglesia autóctona y teología india para las poblaciones indígenas, manifestando marcadores que no son indiferentes para el Estado o la antropología. Estas plataformas han sido usadas acorde a las necesidades e intereses de los agentes aquí abordados, propiciando una diversidad de relaciones de interdependencia y trans-acciones que irrumpen en las mismas intenciones institucionales (estatales, religiosas y antropológicas). Pero, al mismo tiempo, transitando sobre las mismas debido a los objetivos que mantienen los agentes, a tal grado de incursionarse en distintas configuraciones sociales, es decir, ya sea como creyentes, como agentes políticos en busca de una autoidentificación étnica, como guías espirituales, como promotores culturales, como médicos tradicionales, o cómo defensores y cuidadores de la *Madre Tierra*.

Lo central, en esta investigación, fue cuidar de no sustancializar a los agentes y sus prácticas, y así mostrar las distintas aristas donde se mueven, manifestando una multiplicidad de dominios, conocimientos relaciones de interdependencia y trascendencias espaciales tanto transfronterizas como internacionales. De igual manera, desde cada relato pude mostrar los distintos acontecimientos sociales pertenecientes a otra época (masacre interna en Guatemala, el refugio guatemalteco, reivindicación maya en su aspecto religioso, proyecto de iglesia autóctona, teología india), pero que de alguna manera se articularon a la

temporalidad de los creyentes a tal grado de generar cambios importantes en sus vivencias e intereses.

Siguiendo con los aportes de mi tesis, considero que toca temas pertinentes para seguir ahondando sobre ellos, por ejemplo, sobre las expresiones religiosas marcadas tanto por cuestiones culturales, étnicas y políticas posibles porque han sido impulsadas por diversas plataformas (instancias gubernamentales, las instancias religiosas, las relaciones con antropólogo y las relaciones fronterizas y transfronterizas) a tal grado de generar configuraciones no deseadas, como ejemplo está la figura de los guías espirituales, éstos son un ejemplo de que lo religioso no sólo debe pensarse desde una dimensión social, sino articuladas, tal y como vimos en las distintas configuración religiosas emergentes y ancladas donde impera lo cultural, lo político y étnico. Para mi caso de estudio y los datos, no puedo señalar que las expresiones son más étnicas que políticas o menos culturales que políticas, realizar esto reduciría la misma complejidad de las expresiones religiosas.

A partir de mis datos, también es visible cómo desde la práctica y la relación diversa de los agentes se ha ido consolidando una particular apropiación del territorio, y ésta ha sido posible por los intercambios que se han generado a nivel transfronterizo y fronterizo. Desde dicha movilidad hoy es comprensible la apropiación y materialización del “espacio [el cual] está ‘dado’ como una materia prima y antecede a cualquier acción” (Raffestin, 2013:174). Tal configuración se ha ido generando sobre los límites de otros territorios tanto nacionales (límite fronterizo entre Chiapas y Guatemala) como religioso (la diócesis de San Cristóbal y sus divisiones en cinco zonas que no tienen límites naturales; no obstante, manifiesta una singular elaboración de orden cultural). Al respecto, la apropiación del territorio en los agentes está realizada a través de dos planos visibles: la sacralización que realizan en las

ceremonias y la misma movilidad de los agentes. Estas expresiones ya han sido registradas y reflexionadas en otros textos como los de Segato (2009), Lerma (2013) y Barabas (2006). Las dos primeras autoras registran cómo a través de la movilidad de los creyentes se genera una *territorialidad móvil*, el cual refiere a un *modelo religioso de espacios sin marcas visibles* (Segato, 2009: subrayado en original) donde el papel de los fieles es de gran importancia para la constitución territorial. La espacialidad religiosa entonces se constituirá por el “desplazamiento geográfico” (Segato, 2009:46) de los creyentes sobre el espacio ya sea en la frontera o en las relaciones transfronterizas y más allá de ellas, lo que implica tanto la trascendencia de las fronteras nacionales y religiosas, pero ahora determinadas desde la movilidad de los agentes fronterizos.

Lerma (2009) suma a la reflexión sobre la movilidad y la apropiación territorial, no solo en la movilidad misma, sino sobre lo que se genera en los lugares propios a través de lo entablado en otros lugares (Lerma, 2013:237). En lo que respecta a Barabas (2006), acentúa sobre la etnoterritorialidad, que refiere a la valoración de un territorio desde el reconocimiento de su valor cultural, al “integra[r] concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron” (Barabas, 2006:52).

Tomando en cuenta mis datos y las reflexiones de las autoras, puedo señalar que, en la práctica y movilidad de los agentes de Frontera Comalapa, hay una particular apropiación del territorio expresada en su movilidad tanto fronteriza como transfronteriza. y también en el municipio donde viven al apropiarse de los *lugares sagrados* (cuevas, ojos de agua, terrenos, montañas), de los domicilios, de las canchas, las calle, Esta es una práctica que ha trascendido hacia otros municipios y regiones. Para el caso de Ricardo, por ejemplo, podemos

ver cómo en su práctica y su apropiación de los lugares sagrados está incluyendo otros municipios más allá de Frontera Comalapa como Huixtla, Motozintla y la Grandeza. Lo interesantes de tales expresiones, sobre todo, de los guías espirituales es que la configuración territorial que se han ido gestionando se ha desarrollado sobre y en relación a las constituciones territoriales tanto nacionales como religiosas, son territorialidades *étnicas* en los marcos de las divisiones estatales-religiosas y, al mismo tiempo, son expresiones que las trascienden a partir de su particular significación y de las relaciones de interdependencia que construyen con otros actores, evidenciando así la demarcación porosa de los límites territoriales.

Las expresiones religiosas de los creyentes de Frontera Comalapa, al mismo tiempo que manifiesta especificidades también ha sido un medio que ha permitido a los creyentes asumir las distintas eventualidades presentes en el contexto fronterizo a lo largo de los años. Por ejemplo, en Chicomuselo se dio la extracción minera, justamente, esa actividad creó un particular discurso y práctica reflejada en el Pueblo Creyente, este es un caso analizado puntualmente por Lerma (2019).

En la actualidad, los agentes de Frontera Comalapa han ido asumiendo la alarmante presencia del crimen organizado. Para algunos, reunirse en los domicilios frente al altar maya representa un espacio clave para pedir por el cese a la violencia y por encontrar a sus familiares desaparecidos. Al mismo tiempo, para los guías espirituales la ceremonia de fuego se ha convertido en un espacio para pedir por la disipación del crimen organizado. Incluso interpretan desde la espiritualidad maya, los tiempos oportunos para realizar los viajes por el tramo de Chamic, justamente por la intensificación de los asaltos y la desaparición forzada de la población en esa zona. Así sucedió una ocasión en donde un grupo de creyentes

regresaba a Frontera Comalapa de una actividad a altas horas de la noche, quienes se dirigieron a Ricardo para preguntarle qué decían los abuelos en cuanto a viajar por dicho tramo, Ricardo les contestó que los abuelos indicaban que todo estaba tranquilo.

Finalmente, lo que se reflexionó en esta investigación demuestra la importancia de tomar en cuenta tanto la experiencia individual de cada creyente como también sus distintas adhesiones sociales y así no clausurar las expresiones religiosas en una única dimensión. Para mi caso, los datos me permitieron mostrar cómo las configuraciones religiosas emergentes y ancladas en un contexto de frontera se comprenden desde distintas instituciones: religiosa, estatal y educativa.

Para aprehender tal diversidad recurrí a distintos autores que, en la actualidad, apuntan a la no sustancialización de los agentes, de los contextos, de las instituciones, los objetos, los seres sagrados, sino más bien identificar su fijación momentánea y la forma en que son articulados a tal grado que manifiestan configuraciones de distinto orden, significaciones temporales e inestables. Configuraciones posibles porque los creyentes se mueven y han participado de distintas relaciones de interdependencia sucedidas desde modelos figuracionistas de tipo eliasiano como grimsonianos (iglesias e instancias estatales), que al no ser espacios plenamente delimitados, los creyentes los trascienden a tal grado de participar de otras relaciones de interdependencia, demostrando así que las configuraciones religiosas y sus expresiones son inestables, temporales y situacionales que discurren entre lo cultural, político y étnico, y siempre articuladas.

BIBLIOGRAFÍA

Algranti, Joaquín y Setton, Damian

2021 *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*, Buenos Aires, Biblos.

Araujo, Dabroy y Jahir, Edwin

2014 *El momento fundacional del Estado contemporáneo en Guatemala: el camino de la transición democrática y su incidencia en el tiempo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Althoff, Andrea

2014 *Divided by Faith and Ethnicity. Religious Pluralism the Problem of Race in Guatemala*. Berlin, De Gruyter.

Bartolomé, Miguel Alberto

2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, Siglo XXI Editores.

2014 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo veintiuno editores.

Barabas, Alicia M.

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Bartolomé, Miguel Alberto y Barabas, Alicia M.

2013 “Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismos en el México actual”, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia M Barabas, *Los sueños y los días. Chamanismos y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-43.

Bastos Amigo, Santiago

2007 “La construcción de la identidad maya en Guatemala. Historia e implicaciones de un proceso político”. *Desacatos*, núm. 24, pp.197-214.

2010 “La política maya en la Guatemala posconflicto”, Santiago Bastos Amigo y Roddy Brett (comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala, F&G Editores, pp. 3-54.

2021a “Reconstitución comunitaria y procesos autonómicos. Dos décadas de política indígena en Guatemala”, en Hadad, María Giesela [et.al] (coord.) *Autonomías hoy Pueblos indígenas en América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 46-53.

2021b *Mezcala, la comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bastos Amigo, Santiago y Camus, Manuela

2003 *El movimiento maya en perspectiva: Texto para reflexión y debate*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Bastos Amigo, Santiago y Aura Cumes

2007 “Introducción: una investigación colectiva sobre etnicidad e ideologías”, Bastos Santiago y Aura Cumes (Coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen I: Introducción y análisis generales*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Cholsamaj, pp. 9-52.

Bastos Amigo, Santiago, Tally, Engel y Zamora, Marcelo

2013 “La reinterpretación del oxlajuj b’aq’tun en Guatemala: entre el new age y la reconstitución maya”, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez (Coord.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Jalisco, pp. 309-337.

Bassines López, Jacobo

s.f. “Constituciones y Sínodos de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas” [en línea], consultado el 04 de octubre de 2022, disponible en <http://www.adabi.org.mx/publicaciones/artEsp/archivistica/eclesiastica/perfiles/constitucionesSinodosDiocesisSanCristobal.pdf>

Bengoa, José

2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Bertaux, Daniel

2005 *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona, ediciones Bellaterra.

Camey Barrios, José Ignacio Eduardo

2015 *Espiritualidad maya y cristianismo. Dinámica y relaciones de poder en Quetzaltenango*, tesis de maestría en..., Universidad de San Carlos, Centro Universitario de Occidente, Quetzaltenango, Guatemala.

Bourdieu, Pierre

1985 “Introducción”, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid-España, Akal/ Universitaria, pp. 6-40.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre.

2006 “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 29-83.

Broda Prucha, Johanna

2001 “Introducción”, Johanna Broda Prucha y Felix Baés-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.

Burguete Cal y Mayor , Araceli

2005 “Una década de autonomías de facto en Chiapas (1995-2004): los límites”, *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencia Sociales, pp. 239-278.

Calder, Bruce J.

2004 “The Catholic Church and the Maya, 1940 to the present”, Edgar L. Cleary y Timothy Steigenga, J. (eds.) *Resurgent voices in Latin America. Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, pp. 93-124.

Cárdenas Carrión, Blanca María

2017 “Los comienzos de la Etnología en México y el Museo Nacional”, *Cuiculco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm.8, pp. 77-100.

Carozzi, María Julia

1999 “La autonomía como religión:La nueva era”, *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 19-38.

Campos-Delgado, Amalia E. y Hernández Hernández, Alberto

2015 “Introducción”, Alberto Hernández y Amalia E. Campos-Delgado (coord.), *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las fronteras desde América Latina*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 7-9.

Cortés, Gabriela

2007 *Teología mayense el discurso sistémico de lo sagrado por la defensa de derechos indígenas*, tesis de maestría en..., Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristobal de Las Casas Chiapas, México.

Cojtí, Waq`I Qànil Demetrio

2007 “El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar (Análisis documental)” Santiago Bastos Amigo y Aura CumeS (coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca, volumen 3: análisis específicos*, Guatemala, Facultad Lationamericana de Ciencias sociales, Centro de Investigaciones regionale de meseamérica, CHOLSAMAJ, pp.7-60.

Chiappari, Christopher L.

2000 “Toward a Maya Theology of Liberation: The Reformulation of a “Traditional” Religion in the Global Context”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.41, núm.1, pp. 47-67.

De Vos, Jan

1997 “El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la liberación”, *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, consultado el 2 de octubre de 2022, disponible en https://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/E1%20encuentro%20de%20los%200mayas.pdf.

2010 “Hemos hecho un esfuerzo en nuestra mente, en nuestro corazón y en nuestra vida por mantener a Dios de acuerdo a nuestra cultura” y “Hemos visto la necesidad de padres tezeltales casados para la administración de los sacramentos que sólo los sacerdotes ordenados lo pueden dar. Nuestro corazón nos dice que sería unos de los caminos para el fortalecimiento de nuestra Iglesia Autóctona”, *Camino del mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, pp. 264-270.

Cuadriello Olivos, Hadlyyn y Megchún Rivera, Rodrigo

2013 “ El desplazamiento de curanderos y brujos entre los tzeltales de las cañadas de La Selva Lacandona”, Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coord.) *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. Pueblos mayas II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. (213-227).

De la Torre Castellanos, Renée

2012 *Religiosidades nómadas. Creencias y práctica heterodoxas en Guadalajara*, México, publicaciones de la Casa Chata.

De la Torre Castellanos, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina

2016 “Genealogías de la Nueva Era en México”, *Rever, Revista de estudios da religiãõ*, Portugal, Universidad Católica Portuguesa, pp 55-91.

De Lachica Huerta, Fabiola

2021 “No diga por supuesto, señor presidente. Haga algo por Juárez. La emergencia de sujetos políticos a partir de un acontecimiento”, Fabiola de Lachica Huerta y Alicia Márquez Murrieta (coord.) *El acontecimiento al centro. Cuatro estudios desde la sociología y la historia*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto Mora, pp. 67-94.

Demetrio Cojtí, Waq`i Q`anil

2007 “El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar (análisis documental)”. En Bastos, S. y Cumes, A. (Coord.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca Volumen 3*, Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholmasaj, pp. 7-59.

Dehouve, Daniéle

2015 “El especialista ritual tlapaneco:poder y fuerza”, *Históricas digital*, núm. 23, pp.135-154.

Delgado, Manuel

1993 “La <<religiosidad popular>>. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Barcelona, artículo 8, pp. 1-16.

Escalona Victoria, José Luis

2011 “El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México”, Alejandro Agudo Sánchez y Marco Estrada Saavedra (ed.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de latinoamérica*, México, pp. 45-86.

Escárzaga, Fabiola y Pinto, Luis Henrique

2020 “Introducción”, Fabiola Escárzaga y Luis Henrique Pinto (Coord.), *Procesos de reconstitución comunitaria en la defensa del territorio contra el extractivismo en América Latina*, México, pp. 7-24.

Escárzaga, Fabiola

2020 “Procesos de reconstitución comunitaria en las luchas por la defensa de los bienes comunes en Perú: las rondas campesinas y la Conacami”, Fabiola Escárzaga y Luis Henrique Pinto (Coord.), *Procesos de reconstitución comunitaria en la defensa del territorio contra el extractivismo en América Latina*, México, pp 25-52.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús

2019 “La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana”, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *La religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, México, pp. 27-42.

Elias, Norbert

2011 *Sociología Fundamental*, Barcelona, Gedisa.

2016 *La sociedad cortesana*, México, FCE.

Fazio, Carlos

1994 *Samuel Ruiz. El caminante*, México, Espasa Calpe Mexicana.

Fábregas Puig, Andrés Antonio

2021 *Historia mínima. El indigenismo en América Latina*, México, El Colegio de México.

Fernández Poncela, Anna María

2017 “Introducción”, *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*, Publicaciones Digitales, Fundación Joaquín Díaz, pp. 1-17.

Figueroa Ibarra, Carlos

2008 “De la lucha guerrillera a la marginalidad electoral. Un análisis de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas desde su aparición hasta las elecciones de 2003”, *Ediciones Universidad de Salamanca*, pp.99-117.

Frigeiro, Alejandro

2020 “Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y le “individuo”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, pp. 21-47.

Fontana Sierra, Laura

2020 “Pandemia y rearticulación de las relaciones sociales”. En *Periféria, revista de recerca i formació en antropologia*, vol.2, núm.25, pp.101-114.

Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette

2013 *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*, Quito-Ecuador, Editorial Universitaria Abya-Yala.

Galemba, Rebeca Berke

2021 *La Cadena: vida y negocio en el limite entre México y Guatemala*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gálvez Borrell, Víctor

2008 *Política y conflicto armado: Cambios y crisis del régimen político en Guatemala (1954-1982)*, Guatemala, Editorial de Ciencias Sociales.

Garrad-Burnet, Virginia.

2005 “Inculturación de la teología protestante en Guatemala”, Mario Humberto Ruz y Carlos Garma (ed.). *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp.49-64), México, Universidad Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Grimson, Alejandro

2003 *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*, Barcelona, editorial Gedisa.

2015 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo veintiuno Editores.

Gros, Christian y Ochoa Ángela

1998 “Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol, 60, núm. 4, pp. 181-207.

González, Roberto

2015 “El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción”, *Históricas digital*, núm. 23, pp. 15-50.

Gutiérrez Alfonso, Carlos

2021 *Minucias. Maneras de decir cómo se vive la frontera*, primera edición, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

2021 Henríquez, “Encapuchados queman patrullas en Frontera Comalapa: FGE”, en *La Jornada*, consultado el 31 de julio de 2021, disponible en jornada.com.mx.

Hernández, Rosalva Aída

2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2012 *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Hernández Madrid, Miguel J.

2005 “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”, *Desacatos*, El Colegio de Michoacán, pp. 15-28.

Hine, Christine

2000 “Internet como cultura y artefacto cultural”, *Etnografía virtual*, Barcelona, Editorial UOC, pp.25.53.

Huber, Ludwig

2021 *Ensayando identidades. Estado e indígenas en el Perú contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Juárez Pú, Sebastiana del Consuelo y Puac Pech, Nicolasa Angélica

2008 *Espiritualidad maya en Totonicapán (casos específicos de las aldeas Chuatroj, Vásquez, Chipuac y Pasajoc)* [versión electrónica], Proyecto Lingüístico Santa María. S.C K'YAQB'AL CHOLCHI'IXKANUÑ.

Juárez Huet, Nahayeilli, De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga Cristina

2022 “Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México”, *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, pp. 119-136.

Jacinto Setton, María Graça

2018 “Socialização de habitus: um diálogo entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu”, *Revista Brasileira de Educação*, Universidade de São Paulo, 23, pp. 1-23.

Kauffer Michel, Edith Michel

2005 “De la frontera política a las fronteras étnicas. Refugiados guatemaltecos en México”, *Frontera Norte*, Tijuana, vol.17, pp. 7-36.

Kovic, Christine

2004 “Mayan Catholics in Chiapas, Mexico: Practicing Faith on their own terms”, Cleary, E. L. y Steigenga, T. J. (eds.) *Resurgent voices in Latin America. Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*, New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, pp. 187-209.

Krotz, Esteban

1991 “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”, *Alteridades*, México, vol, 1, núm. 1, pp. 50-57.

Lerma Rodríguez, Enriqueta

2003 “Espacio vivido: del espacio vivido local al reticular. Notas en torno a la representación social del espacio vivido en la globalización”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 8, núm.15, pp.225-250

2019 *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*, primera edición, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

2020 “La producción de una franja fronteriza controlada. El ordenamiento territorial en el sureste mexicano”, Justus Fenner, Enriqueta Lerma Rodríguez, Ruth Piedrasanta Herrera y Rosa Torras Conangla (coord.) *Vidas transfronterizadas: dinámicas y actores en el límite. Guatemala/México, siglos XIX, XXI*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CIMSUR-UNAM, pp. 169-199.

2021 *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de covid-19. Una etnografía escrita en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Leclerc-Olive, Michéle

2009 “Temporalidades de las experiencias: las biografías y sus acontecimientos”, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad iberoamericana*, México, pp.1-39.

Lewis, Stephen E.

2020 “Introducción” y “El proyecto utópico”, *Repensando el indigenismo mexicano. El Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones Multidisciplinaria sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17-65.

López Caballero, Paula

2017 *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*, México, Fondo de Cultura Económica.

López, Hernández, Eleazar

1992 “Teología india hoy”, *Teología India, primer encuentro taller latinoamericano México*, México, CENAMI/ABYA-YALA, pp.5-16.

López-Austin, Alfredo

1995 “Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, *Anales de Antropología*, vol.32, núm. 1, pp.209-240.

1999 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de investigaciones Antropológicas.

Marcos, Sylvia.

1998 “Teología India: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz”. En *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el estudio de las religiones*, México, UNICAH/INI, pp-33-57.

Martínez Mardones, José María

2005 “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión”, *Desacatos*, México, pp.103-110.

MacKenzie, C. James

2009 “Judas off the Noose: Sacerdotes Mayas, Costumbristas, and the Politics of Purity in the Tradition of San Simón in Guatemala”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol.14, núm.2, pp.355-381.

Mandujano,

2021 “Sicarios emboscan a grupo rival en Tuxtla Gutiérrez; hay cinco muertos”, en *Proceso*, consultado el 7 de julio de 2021, disponible en <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2021/7/7/sicarios-emboscan-grupo-rival-en-tuxtla-gutierrez-hay-cinco-muertos-267412.html>.

Maldonado Aranda, Salvador

2013 “Desafíos etnográficos de la violencia, experiencias de una investigación”, *Avá. Revista de Antropología*, núm. 22, pp. 123.144.

Merino-Beas, Patricio

2017 “El diálogo ecuménico animado desde el Celam”, *Theologica xaveriana*, Colombia, vol.67, pp.387-410.

Merino Beas, Patricio

2018 “El diálogo interreligioso impulsado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)”, *Veritas*, núm. 39, pp. 95-111.

Middleton, Twonsend

2016 *The demans of recognition. State Anthropology and Ethnopolitics in Darjeeling*, Stanford University Press, Stanford, California.

Morales Bermúdez, Jesús

2005 *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Juan Pablos y Universidad Intercultural de Chiapas.

Monroy García, Juan

2016 *La Iglesia católica en el Salvador y Guatemala. Entre el poder y la opción preferencial por los pobres*, México, Juan Pablos Editor.

2020 *Entre la insurrección y la opción preferencia por los indígenas*, México, Juan Pablos Editor.

Morales Bermúdez, José.

- 2005 *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, México, Casa Juan Pablo/ Universidad de ciencias y Artes de Chiapas/ Universidad Intercultural de Chiapas y Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.

Morales Sic, José Roberto

- 2004 *Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad maya en el movimiento maya guatemalteco*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- 2007 “Religión y espiritualidad maya”, Santiago Bastos Amigo y Aura Cumes (coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 3*, Guatemala, Facultad Lationamericana de Ciencias sociales, Centro de Investigaciones regionale de meseamérica, CHOLSAMAJ, pp. 247-282.

Mosqueda Tapia, Eloy

- 2006 *Una representación de lo indio desde el discurso del obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de Las Casas, Chipas: 1959-2004*, México, FLACSO.

Morales-Gamboa, Abelardo

- 2020 “El círculo de la fragilidad:migración de sobrevivencia en Centreoamérica”, *Migración y Desarrollo*, 18 (35), pp.41-70.

Muñoz Vega, Alicia

- 2017 “Los templos como espacios sagrados en el protestantismo indígena de Chiapas: el caso de dos iglesias de San Cristóbal de Las Casas”, *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol.32, Núm. 53, pp. 180-209.

Oliveras de Ita, Daniel

- 2015 “La vida doble: nahualismo, brujería y terapéutica ritual en la chinantla media”, *Históricas digital*, núm.23, pp. 155-172.

Pereira Arena, Valentina

- 2020 “El estudio de la religión vivida: posibilidades, advertencias y algunas reflexiones sobre el análisis del espacio”, *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, pp. 1-13.

Pérez González, Bertha Elizabeth

- 2020 *Experiencias docentes y estrategias didácticas en el contexto de la Educación Intercultural Bilingüe en Chiapas*, tesis de maestría en..., Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Maestría en desarrollo local PNPC-CONACYT.

Pérez Mendoza, Joel

2022 *Salimos porque nos quisieron matar. Refugio guatemalteco en Chiapas, 1981-1999*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Pérez Pérez, Adriela

2019 *Otras voces desde la frontera: praxis, teologías y mujeres católicas en Frontera Comalapa*, tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pinilla-Díaz, Alexis V.

2017 “Configuraciones eliasianas y conocimiento histórico”, *Folios*. (47), pp.69-79.

Ponciano, Karen

2007 “Mayanización y experiencia religiosa: una lectura a partir de los aportes etnográficos sobre la espiritualidad maya”, Santiago Bastos y Aura Cumes (coord.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca, Volumen 3*, Guatemala, FLACSO-CIRMA/Cholsamaj, pp. 283-305.

Raffestin, Claude

2013 *Por una geografía del poder*, México, El Colegio de Michoacán.

Ramírez Morales, María del Rosario

2018 “Realidades antropológicas. Espiritualidades femeninas: El caso de los círculos de mujeres”. *Encartes*, vol. 2, pp. 144-162.

Restrepo, Eduardo

2004 “Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault”, *Jigra de letras. Editorial Universidad del Cauca*, 11-113.

Rebecca Berke, Galemba

2021 *La cadena: vida y negocio en el límite entre México y Guatemala*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CIMSUR- UNAM.

Ríos Figueroa, Julio

2002 *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivera Farfán, Carolina

1998 “La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones de Estudios Superiores de México y Centroamérica y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 81-95.

Robledo Hernández, Gabriela

2017 “Vicisitudes y desafíos en la construcción de una iglesia autóctona en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas”. *Revista Sendas*, vol. 4, pp. 107-130.

Rodríguez, Alejandro

2022 *San Pascualito: etnografía histórica de las configuraciones religiosas de un santo esqueleto en Chiapas y Guatemala*. Tesis de doctorado en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México.

Romero, Elizabeth

2009 *El estatuto de Roma como medio de prevención del delito de genocidio*, tesis de licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales Guatemala Universidad de San Carlos.

Sánchez Franco, Irene

2019 “La encarnación del evangelio en la Diócesis de San Cristóbal de Lasas Casas, Chiapas”, *Boletín Antropológico*, vol. 37, núm. 98, pp. 537-563.

Segato, Rita Laura

2009 *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Simón Sanic, Edvin Joel

2017 *Relaciones de poder, cristianismo y espiritualidad maya en Comalapa, Chimaltenango* tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos Guatemala, Escuela de Historia, Guatemala.

Semán, Pablo y Viotti, Nicolás

2015 “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva sociedad*, Buenos Aires, Argentina, pp. 81-94.

Siller, A. Clodomiro

1992 “Dialogo en plenario”, *Teología India, primer encuentro taller latinoamericano México*, México, CENAMI/ABYA-YALA, pp. 45-79.

Similox, Vitalino

2017 “Cristianismo y Espiritualidad Maya en Guatemala: una relación asimétrica”. Disponible en: spiritualidadmaya.org/articulos-academicos/149-cristianismo-y-espiritualidad-maya-en-guatemala-una-relacion-asimetrica

Soto García, Eva

2010 El ministerio episcopal de Mons. Samuel Ruiz Gracia, Hurtado, López, J. M.(Comp.). *Don Samuel profeta y pastor* (pp.27-39), México: Editorial la rana del sur.

Suárez, Hugo José

2018 “Agentes paraeclesiales”, en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 13-19.

Sniadecka-Kotarska, Magdalena

2009 “El desarrollo del movimiento indígena en Guatemala en el tiempo de la guerra y de la paz”, *Revista del CESLA*, núm. 12, pp. 199-222.

Tapia Ramírez, Martha

2008 “La labor del Comité Cristiano con los refugiados guatemaltecos en Chiapas”, *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, (9), pp. 1802-1814.

Tamayo Pérez, Luz María Oralía

2020 “Demarcación”, Benedetti, A.(dir) *Palabras clave para el estudio de las fronteras*, Buenos Aires, Teseo Press Design, pp.225-230.

Taylor Hanse, Lawrence Douglas

2007 “El concepto histórico de la frontera”, Miguel Olmos Aguilera (coord.) *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, México, El Colegio de la Frontera Norte / Miguel Ángel Porrúa, pp. 231-265.

Teresa Sierra, María y Bastos Amigo, Santiago

2017 “Introducción”, Teresa Sierra, María y Bastos Amigo, Santiago (coord.). *Pueblos Indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*, México, Colección México, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social, pp. 11-32.

Toussaint, Mónica y Garzón, Marisol

2019 *México, Guatemala y Belice: tres caras de una historia fronteriza Siglos XIX-XXI*, México, Región Transfronteriza México Guatemala.

Tsepente’ Pachulel, José Elías

2021 *El Altar Maya aposento de Dios. Teología e inculturación del Altar Maya en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Tsepente’.

Valtierra Zamudio, Jorge

2014 “En busca de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales”. *Revista Liminar*, vol.10, núm. 2, pp. 74-89.

2019 *La pastoral indígena del siglo XXI. En el sur de México. Misioneros, sociedad civil y gobernanza*. Oaxaca, México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/CONACYT.

Originales no publicados

Parroquia del Santo Niño de Atocha

2016 *Reseña de la Parroquia del Santo Niño de Atocha del equipo pastoral sureste de la Diócesis, como preparación a la Visita Pastoral que realizará nuestro padre obispo diocesano, Don Felipe Arizmendi Esquivel, Frontera Comalapa*, (texto no publicado).

Leyes, decretos, ordenanzas

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

2008 *III Sínodo Diocesano*. San Cristóbal de Las Casas Chiapas.

Diario Oficial de la Federación

2020 “ACUERDO número 02/03/20 por que suspenden las clases en las escuelas de educación preescolar, primaria, secundaria, normal y además para la formación de maestros de educación básica del Sistema Educativo Nacional, así como aquellos tipos de medio superior y superior dependientes de la Secretaría de Educación Pública”.

Diario Oficial de la Federación

2022 Convocatoria a las Jornadas de Registro para integración del Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas.

Gobierno de México, Secretaría de Bienestar

2020 “Comunicado 069, Sembrando vida. Programa de comunidades sustentables”.

Referencia general a un sitio web

2000 CDI, consultado el 11 de julio de 2023 “Mames de Chiapas, pueblos indígenas del México contemporáneo” disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11667/mames_chiapas.pdf.

2006 CDI, consultado el 11 de julio de 2023 “ Mochó, pueblos indígenas del México contemporáneo” disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11737/mochos.pdf>

2022 Ecosalud, consultado el 8 de junio de 2022, disponible en <https://ecosalud.org/biografias/dr-atom-inoue/>.

2020 INPI e INALI, consultado el 13 de julio de 2023 “Atlas de los pueblos indígenas de México”, disponible en <http://atlas.inpi.gob.mx/mames-etnografia/>

2020 INEGI, consultado el 4 de noviembre de 2023 “Censo de Población y Vivienda”, disponible en <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>

2021 NotiRedes Comitán, “Dos ejecutados en Paso Hondo, en *Facebook*, consultado el 30 de julio de 2021“, disponible en <https://www.facebook.com/NotiRedes89/photos/a.188281775328470/1034771677346138/>

2021 SEGUNDO A SEGUNDO.COM. “Paso a paso: así fue la brutal emboscada en Tuxtla Gutiérrez, al ‘Junior’, operador del ‘Mayo ‘Zambada’”, en *Segundoasegundo*, consultado el 7 de julio de 2021, disponible en <https://segundoasegundo.com/paso-a-paso-asi-fue-la-brutal-emboscada-en-tuxtla-gutierrez-al-junios-operador-del-mayo-zambada/>.

2021 Verídico Noticias, “FGE inicia investigación por Homicidio de una persona en Frontera Comalapa aseguran armas y vehículos”, en *Facebook*, consultado el 19 de septiembre de 2021, disponible en <https://www.facebook.com/veridiconoticias1/photos/a.503748146493719/1969855849882934/>