



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

**DIVERSIDAD RELIGIOSA Y TRANSFORMACIÓN
CULTURAL EN EL MUNDO DE VIDA COTIDIANA EN
AMATENANGO DEL VALLE, CHIAPAS**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES**

P R E S E N T A

MÓNICA ROSALBA AGUILAR MENDIZÁBAL

DIRECTORA DE TESIS

DRA. RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

Guadalajara, Jalisco; Octubre de 2012

COMITÉ DE TESIS

Dra. Renée de la Torre Castellanos
Directora de Tesis

Dra. Carolina Rivera Farfán

Dra. Manuela Camus Bergareche

DEDICATORIA

Simplemente, para Lichi

AGRADECIMIENTOS

Cuando se finaliza un trabajo como este y se voltea un poco la mirada hacia atrás, vienen a la mente tantos recuerdos, pero sobre todo muchas personas a quienes agradecer el apoyo, la compañía, las enseñanzas, las palabras de aliento y de motivación que nos impulsan a alcanzar una meta.

Quiero, entonces, agradecer la enorme generosidad de todos y cada uno de los docentes e investigadores del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social quienes con su dedicación han aportado conocimientos y guía durante mi etapa de formación doctoral. Gracias a todo el personal administrativo y de apoyo de CIESAS, por sus atenciones y actitud siempre amable.

Agradezco a todos y cada uno de mis compañeros, integrantes de la generación 2008-2012 por los gratos recuerdos y sus aportaciones durante los cursos, presentaciones de avances y reuniones cotidianas.

Sin duda, este trabajo no hubiese sido posible, sin el apoyo y acompañamiento de la Dra. Renée de la Torre Castellanos, quien con su paciente guía, ha conducido este trabajo hasta llegar a buen puerto. Su entrega en el trabajo al lado mío, y por su invaluable apoyo, a lo largo de estos años y de este proceso son invaluable. Muchas gracias a la Dra. Carolina Rivera Farfán por sus comentarios siempre detallados y necesarios sobre las realidades chiapanecas, en torno al fenómeno religioso. A la Dra. Manuela Camus Bergareche por su lectura atenta y sus observaciones también cuestionadoras que me hicieron volver al texto, cada vez con los ojos más abiertos. Les agradezco haberme colocado frente a ejes teórico-metodológicos que me abrieron la posibilidad de abordar el problema de estudio, con una perspectiva amplia que me permitiera, no sólo cuestionar mis propios pre-juicios, sino también trabajar en los aportes de esta investigación. A la Dra. Alejandra Aguilar Ros, agradezco su generosidad al compartir conmigo sus conocimientos sobre las teorías del cuerpo, y sus valiosas observaciones a los primeros borradores.

Han sido muchas las personas queridas que han dejado su sello personal en mi experiencia. Gracias a mi familia, a mis amigos que se han convertido también en parte de mi familia, por haber estado siempre cerca, a lo largo de este viaje. Su paciencia, apoyo y solidaridad han sido mi fortaleza. Gracias a mis amigos y compañeros de trabajo del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la UNICACH, y gracias también por las facilidades otorgadas para la impresión de este trabajo.

Agradezco a los hombres y mujeres de Amatenango del Valle por su hospitalidad, su amistad, cariño y generosidad para compartir sus vidas, conocimientos y experiencias. En particular, agradezco a cada una de las familias con quienes pasé tan agradables e intensas experiencias. No los mencionaré a todos, pero ellos y ellas saben que mantenemos un vínculo especial. A todos muchas gracias.

Agradezco la comprensión y confianza de los representantes y autoridades de los diferentes grupos religiosos que me brindaron generosamente la información que integra esta tesis.

A mis entrañables amigas Albertina y María López Ramírez, gracias por todos los momentos que hemos pasado juntas. Gracias al antropólogo Ramón, joven amatenanguense, a través de quien pude acercarme a los “padrinos del compromiso”.

Mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haberme otorgado los recursos que como becaria me permitieron durante cuatro años, realizar mis estudios de doctorado y realizar esta investigación.

RESUMEN

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y TRANSFORMACIÓN CULTURAL EN EL MUNDO DE VIDA COTIDIANA EN AMATENANGO DEL VALLE, CHIAPAS

Fecha de obtención del grado: Octubre de 2012

Mónica R. Aguilar Mendizábal

Maestra en Antropología Social (CIESAS Sureste)

Licenciada en Antropología Social (Universidad Autónoma de Chiapas)

La presente investigación pretende responder a una perspectiva actual acerca del fenómeno del cambio religioso, como tema que ha estado presente en la preocupación de una gran cantidad de estudios de corte sociológico y antropológico. El interés general es abordar los procesos de vivencia de la religiosidad y sus implicaciones con otros ámbitos de la sociedad y la cultura en espacios tendientes a la diversidad religiosa, como es el caso del municipio de Amatenango del Valle, donde se llevó a cabo este estudio. Este trabajo, se suma a la discusión, hoy día en boga, en la que nos preguntamos acerca de la posible tendencia a la pluralización religiosa en nuestro país. Si bien, en una región como Latinoamérica, podríamos decir que la diversidad religiosa ha estado presente, aún desde la época precolombina, ésta se ha intensificado, principalmente a partir de la segunda década de los años 1850 con la aparición y expansión de numerosos grupos protestantes y evangélicos, y con ello un posible fenómeno de coexistencia de las muy distintas opciones y credos.

A través de una mirada desde la fenomenología social y cultural, la investigación se adentra al mundo de la vida cotidiana en su relación con la práctica de la religiosidad (cuerpo religioso), la cultura (cuerpo social) y las relaciones de cortejo, noviazgo y matrimonio (cuerpo sexuado).

Bajo una preocupación por conocer las interconexiones entre cultura y religión, el desarrollo de esta investigación, ha estado guiado por la pregunta: ¿Es la religión, al interior de un panorama de diversidad religiosa, la que se encuentra transformando formas culturales locales de los pueblos indígenas o son las culturas las que se apropian de éstas, adecuándolas, e imprimiéndoles ciertos elementos de la cultura local, dando por resultado una religiosidad culturalmente específica?

En este mismo sentido, ¿es posible hablar de una *etnización*¹ de la religión? O, ¿estamos frente a un proceso de incorporación religiosa en los modelos culturales?

Las reflexiones finales exponen los procesos complejos de corporeización de la cultura y la religión, a la luz de las transformaciones siempre latentes en localidades dinámicas, cambiantes y complejas, otrora consideradas como cerradas y conservadoras.

¹ Desarrollo en el capítulo teórico el fundamento de este término, y planteo una discusión sobre su utilización en este trabajo.

ÍNDICE DE CONTENIDO

Agradecimientos		iv
Resumen		vi
INTRODUCCIÓN GENERAL		1
I.	Antecedentes y fundamentos empíricos de la investigación	1
I.1	¿Cómo llego a esta investigación y cuáles son sus alcances concretos?	6
II.	Hipótesis central y presupuestos empíricos	11
III.	Pregunta central	12
IV.	Objetivos	13
	General	13
	Específicos	13
V.	Contenido de los capítulos	14
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y ESTRATEGIA METODOLÓGICA		
I.1	Etnización de la religión en una localidad de diversidad religiosa	17
I.1.1	Etnización y cultura	17
I.2	Corporeización: el cuerpo social, el cuerpo sexuado y el cuerpo religioso	29
I.3	Las prácticas del cuerpo	39
I.3.1	Ser amatenanguense: el cuerpo social	39
I.3.2	Religiosidad y sus prácticas: el cuerpo religioso	47
I.3.3	Cortejo, noviazgo y matrimonio: el cuerpo sexuado	48
I.4	Estrategia metodológica	52

CAPÍTULO II. AMATENANGO DEL VALLE EN PERSPECTIVA: RELIGIÓN Y ASPECTOS SOCIODEMOGRÁFICOS

Introducción	56
II.1 Del protestantismo en América Latina a la diversidad en Amatenango del Valle	56
II.2 Premisas en torno a la vinculación entre cultura y religión. La etnización de las religiones	59
II.3 Grupos étnicos, cambio religioso y diversidad religiosa	66
II.4 Amatenango del Valle en Los Altos de Chiapas	68
II.4.1 Composición religiosa y cultura	76

CAPÍTULO III. DINÁMICA CULTURAL EN EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA EN AMATENANGO EL VALLE

Introducción	88
III.1 El cuerpo social como identificador étnico	97
III.1.1 Nociones sobre el cuerpo: cuidados, conocimiento, higiene y salud	100
III.1.2 Sentido estético e imagen corporal	110
III.1.3 Ritos de paso de la niñez a la adolescencia y a la adultez	115
La graduación de primaria	119
III.1.4 El cuerpo en el escenario social: habitar un espacio de diversidad religiosa	123
III.1.5 Los escenarios privados	129
III.2 Paseo generacional al interior de la cotidianidad	132
III.2.1 Abuelas y abuelos	136
III.2.2 Hijos e hijas	140
III.2.3 Nietos y nietas	142

III.3	El sentido de ser amatenanguense: identificación y negociación	144
	a. Católico migrante	147
	b. Converso arraigado	148
	c. Católica siempre católica	150

CAPÍTULO IV. PANORAMA DE DIVERSIDAD RELIGIOSA Y EL CUERPO RELIGIOSO

Introducción		154
IV.1	La religiosidad en México y en Chiapas	158
IV.2	Los <i>protestantismos evangélicos</i> y las confesiones <i>paracristianas</i> , orígenes y presencia en América Latina y en México: Chiapas y Amatenango del Valle	161
	Algunas características generales y premisas sobre su influencia en las culturas locales	161
IV.3	Cronología de una transformación ¿hacia el pluralismo?	167
IV.4	La Iglesia Católica y su composición diversa	177
	Presencia histórica, organización diocesana y líneas doctrinales en Chiapas	177
	IV.4.1 Catolicismos en Amatenango	179
	IV.4.1.1 Teología de la liberación	179
	a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad	179
	b. Composición parroquial en Amatenango	182
	c. Organización ritual	188
	La actual organización ritual y el sistema de cargos cívico-religioso	188
	d. Estrategias pastorales y proselitistas	190
	IV.4.1.2 Catolicismo tradicional y catolicismo nominal	192

IV.5	Protestantismos evangélicos y bíblicos diferentes de evangélicos	195
	IV.5.1 La Iglesia Nacional Presbiteriana	197
	IV.5.1.1 Iglesia Nacional Presbiteriana “Paraíso”	198
	a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad	198
	b. Organización jerárquica y doctrina	199
	c. Organización ritual	200
	d. Estrategias pastorales y proselitistas	201
	IV.5.2 Presbiterianos Renovados y expresiones <i>pentecostales</i>	201
	IV.5.2.1 Congregación “Cristo Sana y Salva”	203
	a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad	203
	b. Organización jerárquica y doctrina	204
	c. Organización ritual	206
	d. Estrategias pastorales y proselitistas	207
	IV.5.2.2 Iglesia Cristo Mi-el Elohim “Jesús Fuente de Salvación”	208
	a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad	208
	b. Organización jerárquica y doctrina	208
	c. Organización ritual	209
	d. Estrategias pastorales y proselitistas	210
	IV.5.2.3 Iglesia Alas de Águila	210
	a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad	210
	b. Organización jerárquica y doctrina	211
	c. Organización ritual	212
	d. Estrategias pastorales y proselitistas	212

IV.5.2.4	La Misión Bíblica Mexicana “La Paz de Cristo”	212
a.	Desarrollo histórico y presencia en la localidad	212
b.	Organización jerárquica y doctrina	213
c.	Organización ritual	214
d.	Estrategias pastorales y proselitistas	215
IV.5.2.5	La Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”	215
a.	Desarrollo histórico y presencia en la localidad	215
b.	Organización jerárquica y doctrina	216
c.	Organización ritual	216
d.	Estrategias pastorales y proselitistas	217
IV.5.2.6	Testigos de Jehová	218
a.	Desarrollo histórico y presencia en la localidad	218
b.	Organización jerárquica y doctrina	219
c.	Organización ritual	222
d.	Estrategias pastorales y proselitistas	222
IV. 6	El cuerpo religioso	224
	Religiosidades corporeizadas en el ritual religioso cotidiano	224
	❖ Mercedes: El cuerpo ritual en la MBM, <i>La paz de Cristo</i> “...yo quisiera seguir estudiando la Biblia para también enseñar a los niños la palabra de Dios”	227
	❖ Rebeca: el cuerpo ritual en la Iglesia Nacional Presbiteriana	231
	❖ Josefa: el cuerpo en el ritual en la Iglesia de Cristo Mi-El <i>Elim, Jesús fuente de Salvación</i> La extrovertida, a quien a veces le <i>duele el corazón</i>	233
	❖ Francisca: el cuerpo ritual católico tradicionalista <i>Francisca y la Guadalupeana</i>	236

- ❖ Pedro: “...la virgencita siempre me acompaña...sí siempre cargo mi virgencita, sí siempre lo cargo mi virgencita, cuando me voy lo cargo...” 239

CAPÍTULO V. LAS PRÁCTICAS DEL CUERPO SEXUADO: CORTEJO, NOVIAZGO Y MATRIMONIO EN UN RECORRIDO GENERACIONAL Y DESDE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Introducción		245
V.1	Cortejo y noviazgo: prácticas de hoy que se unen con las de antaño	247
	Noche de baile en la fiesta del Señor San Santiago	249
	Otros encuentros, otros lugares	253
	Mal de amores...cuando duele el corazón	255
V.2	Matrimonio y otras formas de unión conyugal: un recorrido por tres generaciones	257
	Matrimonio tradicional indígena mesoamericano en Amatenango del Valle	259
	V.2.1 La “pedida de la novia”	264
	La elección de la pareja en la diversidad religiosa	270
	V.2.2 La “huida”	272
	La huida concertada	273
	V.2.3 Disolución del vínculo conyugal: separación y divorcio	277
V.3	Etnografía de un matrimonio pentecostal-presbiteriano	282
V.4	Acuerdos y diferencias desde las diferentes adscripciones religiosas	293
	V.4.1 Nuevas prácticas, nuevos acercamientos: cortejo y noviazgo	293
	V.4.1.1 Católicos y el noviazgo	293
	V.4.1.2 El noviazgo entre los protestantismos evangélicos y los Testigos de Jehová	297
	V.4.1.3 ¿Y, la virginidad...? Dichos y hechos	299

V.4.2 Católicos y el matrimonio	301
V.4.3 Matrimonio entre los protestantismos evangélicos y Testigos de Jehová	304
CAPÍTULO VI. REFLEXIONES FINALES	308
BIBLIOGRAFÍA	322

ÍNDICE DE GRÁFICAS Y CUADROS

Gráfica 1. Tendencia histórica del catolicismo en México, Chiapas y Amatenango del Valle, 1895-2010	82
Cuadro 1. Adscripciones religiosas en Amatenango del Valle	170
Cuadro 2. Calendario de Fiestas Religiosas Católicas	190

ÍNDICE DE MAPAS, FOTOS Y FIGURAS

Mapa 1. Ubicación del municipio de Amatenango del Valle, Chiapas. México	84
Mapa 2. Región Altos de Chiapas (Regionalización oficial)	85
Mapa 3. Diversidad religiosa y lengua en la Región Altos de Chiapas (población de 5 años y más)	86
Mapa 4. Diversidad religiosa en el Municipio de Amatenango (población de 5 años y más, por sexo)	87
Mapa 5. Panorama de Diversidad Religiosa en Amatenango del Valle, Chiapas	156
Mapa 6. Ubicación de centros de culto en las calles centrales de la cabecera de Amatenango del Valle	157
Foto 1. Mercedes puliendo una pieza de barro	227
Foto 2. Rebeca y su hija	231
Foto 3. Josefa en el portal de artesanías	233
Foto 4. Francisca dando forma al barro	236
Foto 5. La novia es preparada por su madre	284
Foto 6. Los novios escuchando atentamente las palabras del Pastor	290
Foto 7. Los recién casados acompañados de los padres de la muchacha, a las afueras del templo	292
Figura 1. Imagen de la Virgen de Guadalupe, en formato de “estampita” que suele llevarse en la cartera	239

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. Antecedentes y fundamentos empíricos de la investigación

La diversidad de opciones religiosas es cada vez más amplia en el mundo actual. Las diferentes religiones históricas como el cristianismo, el judaísmo o el islamismo, se encuentran presentes en sus diferentes expresiones, pero al mismo tiempo son cada vez más cuestionadas por grupos religiosos que se expanden más allá del dominio institucional para crear nuevas opciones. El caso de la Iglesia católica, institución de presencia portentosa desde el siglo XVI, en México y en la mayor parte de América Latina, es ejemplar en este sentido. En nuestro país se advierte la presencia de diversas expresiones derivadas del catolicismo apostólico romano, producto de la apropiación popular, o de líneas teológicas y doctrinales diversas. Como muestra de ello, podemos observar en el estado de Chiapas, lugar donde se realizó la presente investigación, la presencia del catolicismo oficial, además de otros *catolicismos* como el que sigue la *teología de la liberación*, y que ha tenido implicaciones en la maduración de la *teología autóctona*, cuya base es la cosmogonía indígena; o bien, el *catolicismo tradicionalista* o de “*la costumbre*”, resultado de un sincretismo entre las prácticas indígenas y las doctrinas católicas impuestas a los pueblos indios en la época colonial.

De igual forma, las iglesias históricas protestantes surgidas a partir de la Reforma del siglo XVI en Europa, cuya presencia en América Latina, incluido México, por supuesto, se ha manifestado muy claramente desde la segunda mitad del siglo XIX, y más ampliamente a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX (Bastian, 1990; Meyer, 1989; Marzal, 2002). Al igual que el catolicismo, la presencia de estas iglesias, ha derivado en numerosas y variadas adscripciones religiosas, cuyas formas organizacionales, rituales y doctrinales, pueden hoy en día enmarcarse en lo que llamaré en este trabajo *protestantismos evangélicos*.²

² Existe hasta la fecha una falta de consenso, en el medio académico sobre la forma de nombrar a los grupos religiosos cristianos no católicos, como se comenzó a re-nombrar a las llamadas “sectas” (Rivera Farfán, et al, 2005). Algunos autores no ven la diferencia entre el uso que se da a los términos protestante y evangélico, argumentando que todos ellos provienen del gran cisma de la Reforma Protestante del S. XIX. Manuel Marzal (2002), sostiene que pueden ser nombrados *evangélicos*, a los grupos confesionales derivados de las iglesias protestantes europeas, los cuales están presentes en otros países como es el caso de América Latina. También Marzal refiere que puede ser utilizado indistintamente el nombre de protestante o evangélico para dirigirse a cualquier confesión cristiana no católica, a excepción de aquellos grupos que él mismo denomina paracristianos o escatológicos como los Mormones o Iglesia de de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, los Testigos de Jehová y los Adventistas del Séptimo Día, cuya particularidad radica en que basan su doctrina además de la Biblia en otras lecturas que en algunos casos son creadas por ellos mismos, como es el caso de los Testigos de Jehová. En este trabajo llamaré “protestantismos evangélicos” a todas aquellas denominaciones cristianas que derivaron de la Reforma protestante del siglo XVI, desde aquellas conocidas como protestantismos históricos

Así, México es mosaico ejemplar de los cambios que se han manifestado en las últimas décadas en términos de configuración religiosa en el mundo iberoamericano, como lo refieren investigaciones recientes (De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007). Particularmente, Chiapas es el estado que representa más claramente la diversificación del perfil religioso de nuestro país.

Esta diversificación se expresa no sólo en lo religioso; sino también en lo cultural, el entretelado entre religión y cultura que se presenta complejo y con una dinámica y movimiento constantes, como se pretende mostrar en este trabajo, al abordar el estrecho lazo entre cultura y religión.

Uno de los fenómenos más estudiados en el campo de las investigaciones sobre religión y cultura, es precisamente el cambio religioso, en tanto que la religión establece un determinado *ethos* (Geertz, 1995), que al entrar en contacto con la cultura genera formas particulares de ver el mundo. Las religiones consideradas exógenas o ajenas a la cultura, como es el caso de los protestantismos en México, han sido altamente cuestionadas como portadoras de elementos que dividen o fragmentan el tejido social de las pequeñas localidades, y rompen con la continuidad y armonía de las culturales locales.³

Así, la presente investigación responde a una perspectiva actual acerca del fenómeno del cambio religioso, como tema que ha estado presente en la preocupación de una gran cantidad de estudios de corte sociológico y antropológico, en el campo de los estudios sobre religión, y que han buscado dar respuesta por un lado a las causas del cambio religioso, y por otro lado a las implicaciones que la religión tiene en otros ámbitos de la sociedad y la cultura en espacios tendientes a la diversidad religiosa, como es el caso del municipio donde se llevó a cabo este estudio. Además, este trabajo se suma a la discusión, hoy día en boga, en la que nos preguntamos acerca de la posible tendencia a la pluralización religiosa en nuestro país. Si bien, en una región como Latinoamérica, podríamos decir que la diversidad religiosa ha estado presente, aún desde la época precolombina, ésta se ha intensificado, principalmente a partir de

(Presbiterianismo, Bautismo, Metodismo) hasta las derivaciones de éstas que se han extendido principalmente por América Latina y que reciben en nombre común de evangélicas (como las Pentecostales y Neopentecostales). Por otra parte para referirme a los Testigos de Jehová, Mormones o Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y Adventistas del Séptimo Día, daré indistintamente el nombre de paracristianas o bíblicas diferentes de evangélicas, como ahora son denominadas por el INEGI, a partir del último Censo de Población del 2010. Estas denominaciones eran conocidas como bíblicas no evangélicas, que han sido nombradas de esta manera, como resultado de la incidencia que el medio académico, estudioso de los grupos cristianos disidentes al catolicismo, ha tenido para impulsar un lenguaje más respetuoso, inclusivo y que haga visible la presencia de la diversidad de opciones.

³ Parte de esta discusión se reflejó en el cuestionamiento del trabajo y presencia del Instituto Lingüístico de Verano en México, a partir de la segunda mitad de los años 1930. Acusado de ser un poderoso instrumento de la injerencia ideológica de los Estados Unidos, fue finalmente expulsado del país, en la década de 1970, a raíz de una serie de discusiones promovidas principalmente por antropólogos y científicos sociales en ese momento (Casillas, 1996).

la segunda década de los años 1850 con la aparición y expansión de numerosos grupos protestantes y evangélicos, y con ello un posible fenómeno de coexistencia de las muy distintas opciones y credos (Bastian, 2011).

Me he referido en primer lugar a los protestantismos evangélicos y a las religiones paracristianas o bíblicas diferentes de evangélicas, como aquellas religiones exógenas por excelencia, sin embargo, aludir a éstas en un continente tradicionalmente católico como América Latina, conduce también a considerar la religión católica como una fe, que aunque ahora constituyente de las identidades locales y de las sociedades mayoritarias, fue también parte de la implantación de un orden social, y político externo o ajeno edificado después de la incursión de los conquistadores ibéricos, durante el periodo colonial.

Cabría entonces preguntarnos:

¿Son los protestantismos evangélicos o las adscripciones paracristianas factores exógenos de divisionismo y rompimiento de formas culturales locales; o por el contrario, aunque de origen exógeno, son expresiones que se interiorizan, resignifican e incluso son modificadas por las culturas locales?

Siguiendo las ideas planteadas anteriormente, me propuse inicialmente investigar los posibles cambios, reelaboraciones o resignificaciones que formas culturales locales, en este caso las de una localidad tzeltal de Los Altos de Chiapas, pudieran estar experimentando a causa de la presencia y relaciones al interior de un panorama religioso diverso, y la posible afectación que sufre la cultura a partir de la incursión religiosa ajena.

Así, retomo a De la Torre y Gutiérrez (coord.) quienes señalan que “el estudio sobre el pluralismo religioso nos plantea como reto el estudio de la multicausalidad” (2007:9) y al mismo tiempo, añadiría, que estamos frente al reto no menor de conocer los procesos culturales en movimiento, esto es, dar importancia a los cambios, a las negociaciones identitarias, a las resistencias y a las negaciones. Ante una multiplicidad de condicionantes que motivan el cambio religioso y la preferencia entre las opciones religiosas diversas; se hacen presentes motivaciones de orden económico, de prestigio y estatus social, de pertenencia cultural o de búsqueda de sentido y de alcanzar deseos, intereses y preferencias, o experimentar emociones. En suma, esta diversificación en las motivaciones, nos advierten que el cambio religioso y aún más la inclinación por lo religioso son fenómenos de gran actualidad y sobremanera contemporáneos. El estudio del cambio religioso continúa teniendo relevancia en la sociedad actual, donde se hace presente una búsqueda de sentido, no siempre racional, sino que persigue el alcanzar una conexión con lo divino. Esto se manifiesta en un modo de

ser y de estar en el mundo, que se expresa en la vivencia religiosa, la cual no es independiente a nuestra identificación cultural. Si partimos de la premisa, en la que la religión implica una forma de ver y vivir el mundo, un ethos (Geertz, 1995), una forma de relacionarnos en y con el mundo, con nuestro propio ser, con el de los otros, con quienes compartimos el mundo de la vida (Schutz, [1962] 2008; Schutz y Luckmann, [1973] 2001; Berger y Luckmann, 1995, 1997) nos obligamos necesariamente a observar el fenómeno en una dimensión compleja en la que se encuentran amalgamadas: cultura y religión.

Las autoras antes mencionadas, señalan como hipótesis que el pluralismo religioso es afectado por tres elementos interconectados: 1) las características particulares de cada religión; 2) el contexto histórico regional en que se desenvuelve, y 3) el tipo de población creyente que lo practica, se lo apropia y lo transforma en religiosidad popular (De la Torre y Gutiérrez coord., 2007) En la presente investigación me sumo a esa premisa, proponiendo desde el estudio antropológico de una localidad religiosamente diversificada, como es el municipio chiapaneco de Amatenango del Valle para mostrar no sólo la configuración de ese panorama plural, sino adentrarnos a conocer cómo es vivido por sus habitantes en su entorno relacional, en su mundo de la vida, así como se experimentan las transformaciones culturales en un dinamismo permanente. Mi propuesta es introducimos a pensar en las implicaciones que tiene para la vida de una comunidad la creciente diversificación o pluralización religiosa, y con esto la discusión acerca de las implicaciones actuales de la religión en la cultura.

Me interesa mostrar la experiencia de una localidad, cuyos habitantes comparten ciertas experiencias comunes, en el sentido amplio de una cultura amatenanguense, una matriz histórica y cotidianamente construida, conservada, y también modificada. Por lo tanto, hablo de una experiencia étnica dinámica y en movimiento. Podríamos hablar de una etnicidad, tzeltal, en este caso viva, en diálogo con el entorno más amplio, pero al mismo tiempo constituida por elementos que han trascendido en el tiempo, lo que marca diferencias con respecto a otras experiencias étnicas, en el sentido que Fredrik Barth (1976) da a los grupos étnicos; y que ha sido retomado y posteriormente enriquecido por otros especialistas en el tema. Retomaremos este central aspecto en un apartado específico del marco teórico.

Concretamente me interesa analizar la experiencia relacional que se concreta en los patrones de unión conyugal, sean éstos la unión matrimonial –civil/religiosa-; o la unión libre, así como las implicaciones en los primeros acercamientos entre un hombre y una mujer, es decir, el cortejo que en la actualidad desemboca en el noviazgo, forma de relación novedosa

que hace apenas unos años comienza a aparecer en las localidades indígenas como Amatenango del Valle.

A partir de la exploración de este ámbito, me fue posible acercarme a encontrar algunas respuestas al cuestionamiento inicial, además de aproximarme a un campo que ha sido de gran interés pero quizá poco explorado en las localidades indígenas chiapanecas, como es el caso de los primeros contactos y su concreción en el matrimonio, la religiosidad aprendida y vivida en la vida cotidiana, como expresiones de una cultura viva, dinámica, en permanente diálogo entre la tradición y la modernidad. Como en otros puntos de América Latina, la gran mayoría de las localidades rurales y con población indígena de nuestro país, antes dispersas e inmersas en prácticas locales y tradicionales, se encuentran ahora en una “constante interacción entre lo local y las redes nacionales y transnacionales de comunicación” (Bastian, 2011:29).

Con el fin de llevar a cabo el acercamiento a este objeto de estudio, me adentré en el análisis de este campo, tomando como punto de partida, en sentido metodológico el paradigma del *embodiment* o “corporeización”⁴, para dar cuenta de las expresiones del cuerpo en términos del proceso en el que los sujetos experimentan una cultura amatenanguense, a través de lo que aquí he llamado “cuerpo social”. Los sujetos mantienen también un contacto con una adscripción religiosa específica, por lo que se hacía necesario un acercamiento a la experiencia expresada a nivel individual, en la forma de que cada sujeto vive su religiosidad, expresada en el “cuerpo religioso”. Cada sujeto tiene una vivencia individual de lo sagrado (Mardones, 1994, Otto, [1963] 2005), de los propios preceptos, doctrina, prácticas rituales que dictan las instituciones religiosas. Esta religiosidad es corporeizada y vivida en lo que aquí llamo “cuerpo religioso” (refiriéndome a las expresiones de la vivencia religiosa de los sujetos, en los rituales y la su forma cotidiana de vivir una identidad religiosa); así como en las prácticas del “cuerpo sexuado”, esto es, cuando los sujetos establecen una relación sentimental, encaminada hacia la unión conyugal, y en el medio la presencia novedosa de las relaciones de cortejo y noviazgo, como espacios donde se hacen visibles y a su vez se interioriza la relación cultura-religión.⁵

⁴ Se utiliza en esta tesis el término *corporeización* como traducción propia al término *embodiment*, utilizado por Thomas Csordas (1990, 1994). Otras traducciones más literales son, encarnamiento o personificación (Diccionario Espasa Concise, 2000). En nuestro caso, con la utilización de *corporeización*, nos permite hacer énfasis en el proceso en el que los sujetos experimentan el propio cuerpo, en el entendido que corpóreo: es lo perteneciente o relativo al cuerpo o a su condición de tal (Diccionario de la Lengua Española, 2001)

⁵ Agradezco profundamente las observaciones que han hecho mis lectoras, y que me dan la oportunidad aquí de aclarar que el hablar de estas tres dimensiones en el proceso de *corporeización*, me permite únicamente de manera heurística, mostrar las prácticas y sus consecuentes expresiones, tanto en la cultura compartida socialmente, como

I. 1 ¿Cómo llego a esta investigación y cuáles son sus alcances concretos?

Hago un alto breve en el camino, para reflexionar acerca de las motivaciones personales y profesionales que me han traído hasta aquí, pero también sobre el camino andado y, ¿por qué no? los tramos des-andados, las rutas probadas y no continuadas, así como otras nuevas que he tenido que comenzar a andar. De todo ello, me manifiesto completamente responsable. Todo ese camino andado, no es sino la huella que vamos dejando en el trabajo mismo y que nos lleva a un destino final, por lo menos, el destino de este viaje; después se abrirán otros, en los que habrá nuevos puntos de embarque y otros puntos de destino que también nos sorprendan.

En este sentido, quiero decir que esta investigación, partió del marco de la tesis de maestría, pero también de algún modo de la tesis de licenciatura, y de mi primer encuentro con Amatenango, en mayo de 1996. Cada experiencia se ha ido sumando y aportando alguna loza de este mosaico, y que ahora ve la pieza final.

Esta investigación tenía ciertos propósitos originales, más otros que en el proceso fueron surgiendo. No todos se han podido alcanzar, ya fuera por razones de orden metodológico, otras veces por las propias condiciones en el campo, o bien por debilidades propias a la investigadora, como lo es la no apropiación de la lengua tzeltal. Situaciones todas, que asumo con responsabilidad al haber dejado de lado, algunos aspectos, por demás valiosos y relevantes. El primero de estos propósitos, era el abordar la relación entre sexualidad y religión. Para introducirme y desarrollar esta relación, como hubiese querido, implicaba adentrarme absolutamente al estudio desde una perspectiva de género. ¿Cómo no discutir el papel y su implicación de las doctrinas y dogmas religiosos en la vida íntima de hombres y mujeres, si no desde la mirada diferenciada, y hasta desigual con la que se ha construido la sexualidad? Si el interés inicial era conocer también los sellos doctrinales que marcan en nuestras conductas cotidianas, con respecto a nuestro cuerpo, no sólo en la reproducción, sino en la forma de vivir nuestra sexualidad en el sentido más amplio: el disfrute de la sexualidad, el conocimiento de nuestro cuerpo, la vivencia restringida o plena de esa sexualidad, implicaba el reto metodológico, en el que se incluía el conocimiento de la lengua tzeltal, para poder entablar conversaciones largas, o bien conocer historias de vida o simplemente escuchar las

en el caso de las prácticas de la religiosidad, y en las relaciones personales encaminadas hacia la conyugalidad. En este último aspecto hago énfasis de que no pretendo encasillar el ámbito de la sexualidad a esta mínima parte de la sexualidad humana. Mucho menos limito la experiencia del noviazgo a un único y último fin, el de la reproducción biológica.

experiencias individuales o grupales con los términos que culturalmente implican una construcción social de la sexualidad. Dejo claro que no sentí la posibilidad de alcanzar esta meta, en este momento. Si bien, me he inclinado por los estudios de género, en mi formación como antropóloga, en esta ocasión he tomado abiertamente la decisión de no hacer explícito un enfoque de este tipo.

No obstante, decidí abordar el tema de la sexualidad, aunque dejándolo en el ámbito de las relaciones de pareja, exclusivamente lo que concierne al cortejo, al matrimonio, y por supuesto a la práctica del noviazgo, como práctica novedosa en esta localidad (y en otros espacios o localidades indígenas). Se trata también de un aspecto de la sexualidad, aunque me limito a la parte relacional, en tanto práctica iniciatoria de la conyugalidad (tome ésta, cualquier otra forma de unión). Hasta ahí, me siento satisfecha, aunque reconozco que siempre el camino por andar es mucho más ancho que el andado.⁶

En términos metodológicos, he planteado unir el paradigma de la fenomenología social (socialización) con la fenomenología cultural y el paradigma del *embodiment*. De este último abordaje, debo decir, que no agoté la riqueza de sus planteamientos, sobre todo en un sentido estricto metodológico. La riqueza de la propuesta del *embodiment*, desde Csordas, nos plantea un diseño metodológico (y su aplicación) fino y delicado, tanto en el estudio de los casos y las narrativas de los sujetos, como en un análisis más profundo en el sentido interpretativo. Me quedo en deuda de adentrarme a este universo en otro momento. No obstante, me ha permitido conocer lo fascinante del paradigma que propone, así como las teorizaciones sobre cuerpo. Del *embodiment*, me he quedado con la utilización del concepto, que me permite definir la cultura incrustada –*corporeizada*– y expresada a través y en el *cuerpo social*; en sus prácticas religiosas o bien en su conexión con lo que representa lo sagrado, el *cuerpo religioso*; y en lo que ya comentaba más arriba, el *cuerpo sexuado* (cortejo, noviazgo y matrimonio). Me queda la deuda de adentrarme con una metodología muy fina a la observación cuidadosa, la mirada fina y la interpretación de las narrativas tanto de los sujetos como de los agentes religiosos, sus discursos, sus doctrinas, testimonios y cómo todo ello se *corporeiza* en el actuar cotidiano, en los desencuentros y en las rebeldías frente a ese orden doctrinal y el del ser humano, en otras palabras, entre lo que dicta el deber ser y el ser.

Otras muchas son las deudas que dejo en el camino, aunque en honor a la verdad no han sido el objeto de estudio de esta investigación, así que haberlas obviado, o bien que se

⁶ Agradezco a mi directora y lectoras el haberme colocado frente a ejes teórico-metodológicos que me abrieron la posibilidad de abordar el problema de estudio, con una perspectiva amplia, enriquecedora, y sobre todo cuestionar mis propios pre-juicios.

hayan trabajado de manera un tanto sucinta, no ha tenido una mala intención. Tal es el caso del abordaje sobre la etnicidad, concepto que aquí retomo para establecer un diálogo entre la cultura y las religiones. No ha sido mi intención dejar de lado el amplio debate existente sobre este concepto, sino que he tomado de éste, lo que me permita llegar hasta donde esta investigación se ha planteado. Esto es, acercarme al tema a la dimensión multifacética y dinámica que hay entre las religiosidades y la cultura, en tanto ésta con un origen étnico.

En cuanto a los aspectos políticos y en relación al poder, han sido temas que se han quedado meramente mencionados y retomados de una forma secundaria. No obstante, considero de gran relevancia seguir abundando en un análisis que muestre los intrincados lazos entre el poder político y el poder de las instituciones religiosas, y sus implicaciones en el mantenimiento del status quo, como es el caso de Amatenango.

El interés en abordar el cambio religioso y la vivencia religiosa, particularmente el ámbito de las pautas del cortejo, el noviazgo y el matrimonio, surgió durante el desarrollo de la investigación para elaborar mi tesis de Maestría (Aguilar, 2004). En ésta planteé las posiciones diferenciadas por género al interior de una congregación pentecostal y la vivencia religiosa en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana de hombres y mujeres. Encontré que la posicionalidad, es decir el sentido que para las mujeres pentecostales tiene el pertenecer una congregación de ese tipo, es de gran relevancia en el plano de la pertenencia a una comunidad emocional, más allá de las jerarquías por género.

Asimismo, pude observar que el significado positivo que tiene el formar parte de una congregación religiosa, como espacio de expresión de la emotividad y de la pertenencia, derivaba en una mayor valoración para las mujeres, que las propias posiciones diferenciadas, por género, en un sentido estricto, discriminatorias para ellas al interior de la estructura congregacional, que daban mayor jerarquía a los varones. Para las mujeres, su posicionalidad era vivida con gran orgullo, por sentirse parte de un grupo, por sentirse apoyadas emocional, y en algunos casos, materialmente, por lo que la posición de autoridad o liderazgo ejercida por los hombres, no era cuestionada por ellas o pasaba a un segundo plano. Paradójicamente, la religión no ofrecía a las mujeres una posición de género más igualitaria, pero sí les daba acceso a una vivencia que les permite lograr mejoras en su vida diaria, que se ven reflejadas en el ambiente familiar. Además la congregación les provee de un espacio altamente emotivo, donde pueden encontrar apoyo, desahogo a sus posibles frustraciones y sanación material y espiritual. Pude observar también que las relaciones de las parejas se modificaban, lo que repercutía en el bienestar material y de convivencia familiar. Así lo afirmaron las personas entrevistadas,

quienes aseguraron que su vida mejoró al convertirse “a la religión”, ya que con la nueva forma de vida que proclaman los estrictos preceptos religiosos a partir de la conversión, dejaron de llevar a cabo prácticas “pecaminosas” que cuando eran católicos les eran permitidas, como beber alcohol, el adulterio o los gastos onerosos, que además repercutían negativamente en su bienestar cotidiano. Por lo tanto, dichos nuevos preceptos, afectaban en muchos sentidos su vida cotidiana. Las mujeres entrevistadas aseguraron que hay más tranquilidad en la familia porque sus esposos dejan de beber alcohol, lo que por lo general era un detonante de conflictos y violencia, mayores problemas económicos, enfermedades, desencuentros familiares, entre otros. Al estar prohibida la ingestión de alcohol y gastos excesivos provocados por esto, y que generaban otras conductas como el adulterio, no atención a la familia en general; se provocaba una suerte de mayor estabilidad y armonía al interior de la vida familiar.

En el desarrollo de la investigación anterior, pude observar también algunos aspectos que me parecieron relevantes y que fueron motivo de interés para dar continuación a aquella investigación, a partir de la investigación que presento ahora. Estos aspectos fueron:

a) el crecimiento constante de la presencia evangélica; b) la convivencia armónica entre las diferentes denominaciones; c) la presencia también diversa de los integrantes del gobierno local, representados en el ayuntamiento municipal, en tanto que se denota un crecimiento en la participación de evangélicos y de otras religiones en cargos públicos; d) la presencia de ciertos desencuentros generacionales e inter/intrarreligiosos en relación con las pautas de unión conyugal, específicamente la aparición del noviazgo.

De ahí, que surgiera mi interés por aproximarme a las formas que están tomando las relaciones entre las personas adscritas a diferentes iglesias presentes en la localidad. Las preguntas que me motivaron fueron: ¿Qué elementos están favoreciendo la aparente tolerancia entre los miembros de las diferentes opciones religiosas, y cómo repercute en las relaciones entre personas de diferente adscripción?, ¿Se trata de las condiciones de los poderes político y económico locales, lo que ha permitido una convivencia pacífica interreligiosa?, ¿Qué está pasando al interior de la Iglesia católica local, la cual ostentaba la hegemonía religiosa hasta hace algunas décadas, para que continúen creciendo las congregaciones no católicas?

Esta tesis busca dar cuenta del estrecho vínculo entre religión y cultura, en un espacio social cuya diversidad religiosa y rasgos culturales étnicamente específicos, imprimen un sello particular en la dinámica de transmisión cultural.

El espacio social donde se ubica este estudio, es la cabecera del municipio de Amatenango del Valle, cuyos habitantes de origen y habla tzeltal (una de las lenguas originarias

de Chiapas), ubicado en la región de Los Altos de Chiapas, han experimentado desde hace unos 15 años importantes cambios en la diversidad de su panorama religioso. Estos cambios en la configuración del campo religioso han estado marcados por una experiencia de conflicto, que se ha reflejado en una historia de expulsiones masivas a lo largo y ancho del estado de Chiapas, principalmente en la zona Altos. Una gran diversidad de investigaciones y documentos han puesto de manifiesto este fenómeno, además de discutirlo a la luz de interpretaciones de tipo político, cultural, económico (Morquecho, 1992; Robledo, 1997; Cantón, 1998; Rivera, 2003, Rivera *et al.*, 2005). De tal forma que la especificidad cultural de la población, aunado a las diferentes expresiones del cristianismo católico, no católico y bíblico diferente de evangélico, conforman un escenario relevante para un estudio de este tipo. En este sentido el caso de Amatenango del Valle, de entre las localidades que han vivido expulsiones masivas y severas, pareciera mostrar una dinámica del conflicto interno por motivo de la apertura a nuevas religiosidades, por demás particular. Si bien, ha vivido momentos de gran tensión y conflictividad, los ajustes y reacomodos políticos que han tenido lugar allí, dan muestra de una salida o “veredas” que han resultado funcional al sistema político y comunitario.⁷ Con esto no quiero decir que Amatenango sea un caso paradigmático de tolerancia, pacifismo y armonía político-religiosa. Las tensiones en el día a día, a consecuencia del cambio religioso, se vivieron y hoy día se pueden sentir en sutiles tensiones en el nivel íntimo, familiar e incluso en los ámbitos amplios de la participación religiosa o política. Pero sí, creo que las soluciones pragmáticas que se impusieron, han derivado en un mantenimiento del tejido social. Retomo este aspecto en capítulo IV.

Así, en esta investigación se parte de que la religión cristiana (sea en su denominación católica o protestante evangélica y/o bíblica diferente de cristiana), mantiene una relación estrecha con las culturas locales, en tanto ámbitos en cuyo interior se lleva a cabo la vida social. Esta relación, al interior de un panorama de diversidad religiosa, como es el caso de la cabecera de Amatenango del Valle, resulta en un proceso de transformación cultural. Este proceso de transformación cultural, se manifiesta en los cambios en las pautas y modelos de comportamiento individual y social, como el noviazgo, el cortejo y el matrimonio; pautas modificadas a partir de una vivencia religiosa particular. Al mismo tiempo, las culturas locales

⁷ Aquí cito a López Domínguez, 2004, quien en su tesis de licenciatura mostrara con lujo de detalles una etnografía de los poderes políticos, comunitarios y del sistema de cargos en la década de 1990-2001 en la localidad de Amatenango del Valle. Se refiere a las “veredas del poder” que siguieron, en este caso los protagonistas del poder fáctico (representantes políticos, religiosos y comunitarios) en aquél momento para instaurar un sistema que hasta la fecha ha mantenido un *status quo* favorable a diversos intereses.

se apropian de dichas manifestaciones religiosas, adaptándolas e imprimiendo particularidades culturales en éstas.

La pregunta central es: ¿Es la religión cristiana en sus expresiones católica, protestante evangélica o bíblica diferente de evangélica, al interior de un panorama de diversidad religiosa, la que se encuentra transformando formas culturales locales de los pueblos indígenas o son las culturas las que se apropian de éstas, adecuándolas, e imprimiéndoles ciertos elementos de la cultura local, dando por resultado una religiosidad culturalmente específica?

II. Hipótesis central y presupuestos empíricos

La religión cristiana (sea católica, protestante evangélica o bíblica diferente de cristiana), mantiene una relación estrecha con las culturas locales. Esta relación, al interior de un panorama de diversidad religiosa, como es el caso de la cabecera de Amatenango del Valle, resulta en un proceso de cambio social y cultural. Este cambio se manifiesta en ciertas pautas o modelos culturales, que son modificados a partir de una vivencia religiosa particular, a través de las relaciones y de los encuentros con la alteridad, como son el cortejo, noviazgo y matrimonio. Al mismo tiempo, las culturas locales se apropian de dichas manifestaciones religiosas, adaptándolas e imprimiendo particularidades culturales en éstas.

Partimos de los siguientes presupuestos:

- 1) Al interior de la localidad de Amatenango del Valle (cabecera municipal) se han dado importantes cambios en cuanto a su configuración religiosa. Principalmente desde la década de 1990 se ha visto una gradual disminución de la población católica: en 1990, 96.1%, en el 2000: 76.7% y en el 2010: 66.29%⁸, lo cual se deja ver tanto a nivel estadístico como en el paisaje de la localidad: diversos templos ubicados en el centro y en los barrios aledaños nueve diferentes centros de culto no católico y la Iglesia católica; lo que le imprime rasgos propios y procesos de identificación diversos de sus habitantes.
- 2) La cultura amatenanguense contemporánea se fundamenta en formas tradicionales, como el uso de la lengua tzeltal, la vestimenta tradicional, las formas de curación, las fiestas hasta hace algún tiempo tradicionalmente católicas, el uso y apropiación del espacio, lo que delimita un territorio físico y simbólico. Sin embargo, se encuentra también en un proceso de constante cambio, que se puede ver en: el sistema de cargos cívico-religiosos (transformado en un pequeño grupo de funcionarios sostenidos por el ayuntamiento); las

⁸ Censos de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

fiestas tradicionales católicas son en gran parte auspiciadas por el propio ayuntamiento, en la presencia de una pluralidad religiosa.

- 3) Otros factores de cambio son la creciente migración, la asistencia en aumento a las escuelas públicas (primaria, secundaria y preparatoria); los medios masivos de comunicación y su influencia; la constante relación que mantienen sus pobladores, con visitantes regionales, nacionales y extranjeros, como compradores de la artesanía local (alfarería), que le imprimen un contexto específico caracterizado por la dualidad entre lo “tradicional” y lo novedoso o “moderno”.
- 4) La presencia de las diferentes adscripciones religiosas además de la católica (la cual también se ha diversificado), ha modificado algunas normas y costumbres locales, por ejemplo las pautas de cortejo, noviazgo y matrimonio (interés principal de esta investigación). En los últimos años se practican nuevas formas de cortejo y el noviazgo, como formas de relación prematrimonial que, en cierto sentido, contrasta con las formas consuetudinarias de unión conyugal.
- 5) Los cambios en los patrones de unión conyugal, con respecto a la adscripción religiosa son relevantes, y pudieran introducir cambios en las formas de reproducción social y cultural.
- 6) La forma de vivir la religiosidad y las expresiones corporales, también se ha modificado, en referencia a la tradicionalmente católica. Los cultos cristianos no católicos han implementado elementos rituales novedosos (como en el caso del pentecostalismo).

III. Pregunta central

Los anteriores son algunos presupuestos que guiaron el desarrollo de esta investigación, cuya pregunta central es:

¿Es la religión, al interior de un panorama de diversidad religiosa, la que se encuentra transformando formas culturales locales de los pueblos indígenas o son las culturas las que se apropian de éstas, adecuándolas, e imprimiéndoles ciertos elementos de la cultura local, dando por resultado una religiosidad culturalmente específica?

En este mismo sentido, ¿es posible hablar de una *etnización*⁹ de la religión? O, ¿estamos frente a un proceso de incorporación religiosa en los modelos culturales?

⁹ Desarrollo en el capítulo teórico el fundamento de este término, y planteo una discusión sobre su utilización en este trabajo.

IV. Objetivos

General

El interés de este trabajo se centra en mostrar, analizar y ofrecer algunas interpretaciones en torno a la discusión entre los vínculos entre religión y cultura, así como abonar en torno a la discusión sobre diversidad religiosa y pluralismo religioso. Para ello se pretende mostrar la diversidad del panorama religioso de la cabecera municipal de Amatenango del Valle, Chiapas, México y la configuración histórica, organizativa y doctrinal de las diferentes adscripciones religiosas, sean estas cristianas, católicas y no católicas; pertenecientes al catolicismo tradicionalista, o los protestantismos evangélicos como el presbiterianismo, y el presbiterianismo renovado), o las confesiones bíblicas diferentes de las evangélicas, como los Testigos de Jehová, con respecto a aspectos del mundo de vida cotidiana de los amatenanguenses y el ser amatenanguense, específicamente en el inicio de una relación íntima como es el cortejo, el matrimonio, y el noviazgo como practica emergente en ese entorno social.

Específicos

1. Este primer objetivo, tiene la encomienda de presentar los ejes teóricos que han guiado la discusión en torno a la construcción del objeto de estudio de esta investigación, así como los constructos y categorías que han permitido desplegar los datos a la luz de una estrategia metodológica.
2. Describir y caracterizar el contexto sociodemográfico de la cabecera municipal de Amatenango del Valle, Chiapas, con base en datos estadísticos, documentales y etnográficos, enfatizando la composición religiosa y cultural, en el marco de las premisas centrales en torno a la vinculación entre dos ámbitos sociales: cultura y religión.
3. Mostrar la dinámica cultural del mundo de la vida cotidiana en Amatenango del Valle, a través de las prácticas cotidianas del cuerpo social, esto es la cultura socialmente compartida, como identificador étnico, en los escenarios públicos y privados, así como la diferenciación generacional de esas prácticas. Se hace referencia también a las dinámicas de identificación, negociación que puede tener el sentido de “ser amatenanguense” y su la relación de esto con el uso y apropiación de los espacios, de manera diferenciada por las religiosidades que ahí conviven.

4. Caracterizar el panorama de diversidad religiosa en Amatenango del Valle con relación al panorama amplio de la religiosidad en México y en el estado de Chiapas. El origen de la presencia de los protestantismos evangélicos y *confesiones paracristianas o bíblicas diferentes de evangélicas* en América Latina, en México y en Chiapas, así como la composición histórica, organizativa dentro de un sistema jerárquico y ritual interno, y sus estrategias pastorales y proselitistas. Asimismo se presenta, como muestra de la diversidad en el entramado entre cultura y religiosidad, los casos de sujetos: hombres y mujeres que viven el ser amantenguense y su religiosidad.
5. Describir las expresiones y la vivencia del *cuerpo sexuado*, en relación a las prácticas del cortejo, el noviazgo y el matrimonio en un recorrido temporal, contrastando las prácticas antiguas con las contemporáneas, y en este sentido enfatizando las nuevas prácticas, todo ello, al interior de un panorama religioso diverso.
6. Presentar las reflexiones finales en torno a la discusión sobre cultura y religión: etnización de las religiones, diversidad religiosa vs. pluralidad religiosa y cambio cultural.

V. Contenido de los capítulos

Esta tesis se conforma de cinco capítulos, precedidos de un apartado introductorio y como corolario, un capítulo conclusivo.

El primer apartado, está dedicado a la introducción general de la tesis, en la que se presentan los antecedentes y fundamentos empíricos que definieron la construcción del problema de investigación. De igual forma, se presentan la hipótesis central y los principales presupuestos empíricos que la sustentan. Enseguida se incluyen la pregunta central que guió el desarrollo del estudio, así como los objetivos, general y específicos.

El capítulo I está dedicado a la exposición de los fundamentos teóricos que han servido de base para llevar a cabo el diálogo entre los datos empíricos, las categorías y conceptos que han auxiliado en la comprensión, el análisis y discusión del problema de investigación. De la mano, se presenta la estrategia metodológica que ligada a los conceptos y constructos teóricos desarrolló un “modo de ver”, que me condujo al universo de estudio en un sentido amplio: los sujetos de la investigación, los diferentes actores que participan de un espacio compartido, la etnografía que muestra desde la posición de la investigadora un acercamiento a la cotidianidad vivida por los actores principales de la investigación.

Los siguientes capítulos nos adentran propiamente al campo mismo de la investigación, entretejiendo la información documental y censal con la información empírica, con las premisas o cuestionamientos principales. Así, el capítulo II pretende mostrar mediante el acercamiento a los datos que representan el contexto sociodemográfico, adentrarnos en el terreno o espacio físico de la investigación: la cabecera municipal de Amatenango del Valle., Chiapas. Se exponen y resaltan datos sobre el escenario religioso, enmarcado en un espacio más amplio de diversificación religiosa, como es México y América Latina, hasta centrarnos en la región de Los Altos de Chiapas y su composición religiosa también diversa. A lo largo del capítulo se dedica también espacio a la configuración sociodemográfica del municipio, acompañada de mapas y gráficos de la región, centrándose en la población local de la localidad en cuestión. El capítulo III está dedicado a la exposición etnográfica del mundo de vida cotidiana en Amatenango. Se presentan y resaltan aquí aspectos relacionados con la dinámica cultural del día a día, centrándose en la presentación de éstos, entendidos como constitutivos del *cuerpo social* que identifica culturalmente a los amatenanguenses, la dinámica de identificación, pero también de negociación y transformaciones o rupturas. al mismo tiempo que se hace un paseo por tres generaciones, con la finalidad de observar esa dinámica en el transcurrir del tiempo.

El capítulo IV también con un carácter etnográfico, y en algunos momentos apoyado en información documental, pretende desplegar la descripción del panorama de diversidad religiosa del lugar de estudio. En éste se describen las diferentes adscripciones que se ubican en la cabecera municipal, presentando datos sobre su desarrollo histórico y presencia en la localidad; la composición al interior u organización jerárquica y ritual; las estrategias pastorales y proselitistas que se emplean para el mantenimiento de y la reproducción de sus doctrinas, así como la expansión de su comunidad de fieles. Al final de este capítulo se dedica un apartado a una muestra de cinco experiencias de adeptos a diferentes cultos, y su práctica ritual cotidiana como forma de apropiación religiosa, o bien, de la corporeización de la religión, representada en lo que he llamado aquí, el *cuerpo religioso*.

El capítulo V y último de la exposición de esta investigación, da cuenta de la concreción de la corporeización de la práctica religiosa en el ámbito de la unión conyugal, desde su paso por el cortejo, el novedoso noviazgo, hasta llegar al matrimonio u otras formas de unión. Con esto se pretende mostrar la práctica del *cuerpo sexuado*, en vínculo con el credo religioso que se profesa. A través de este capítulo, se muestran también de manera etnográfica las vivencias de las nuevas prácticas como el noviazgo, a la luz de los acuerdos y diferencias existentes entre las

diferentes adscripciones religiosas y el sello que cada una de éstas imprime en los patrones de conducta o imperativos morales frente al actuar de sus fieles.

Finalmente, el apartado VI, está dedicado a la presentación de las reflexiones finales que plantean, más que una posición definitiva de la investigadora, frente a lo observado y a la interrelación con el problema de estudio y los datos, una propuesta y apertura al diálogo frente a un tema siempre dinámico como el planteado en esta tesis.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO Y ESTRATEGIA METODOLÓGICA

I.1 Etnización de la religión en una localidad de diversidad religiosa

Para abordar los cambios y transformaciones en las culturas locales, a partir de la existencia de un panorama religioso diverso como el que existe en Amatenango del Valle, es necesario revisar algunos planteamientos sobre esos dos grandes conceptos: cultura y religión. No pretendo aquí hacer una revisión amplia, sino simplemente mostrar los puntos de partida, con los que estoy de acuerdo sobre ambas concepciones.

De igual forma, se retoma aquí el concepto de etnización, el cual dialogará o fortalecerá la posición que aquí he tomado con respecto a la cultura y el proceso dinámico que adquiere como parte fundamental de la vida cotidiana de los amatenanguenses, y también en su relación con las expresiones religiosas diversas que ahí conviven.

La discusión sobre el término cultura y/o cultura local, se ubica en la perspectiva fenomenológica, y la interiorización de la cultura. Se ha pensado en el concepto de “ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1975), en el entendido de que, para este autor, los sujetos perciben y experimentan el mundo en el que están situados. Parto de esta idea para plantear que, si bien ésta es una experiencia individual, cada individuo actúa, vive y se desenvuelve en un mundo social, con relaciones que están marcadas también por ciertas pautas, normatividades, códigos compartidos que si bien pueden ser sobrepasados, rechazados, modificados, adaptados por cada sujeto, innegablemente son la base del entorno social al interior del cual cada individuo socializa y es socializado. A partir de estas primeras ideas, surge lo que aquí llamaré “cultura amatenanguense”, en el sentido del mundo de la vida.

I. 1.1 Etnización y cultura

Dos conceptos como cultura y etnicidad tienen enormes trayectorias en su génesis, operatividad como categorías analíticas, pero también como campos de estudio en sí mismos. La etnicidad, a decir de Camus (2002:28-29)¹⁰, es al mismo tiempo “instrumento de análisis” y

¹⁰ De no haber contado con la generosa lectura de la Dra. Manuela Camus, el planteamiento sobre la etnicidad hubiera sido totalmente insuficiente. El abordaje que aquí hago es simplemente un mínimo acercamiento a la amplísima discusión sobre lo étnico, la etnicidad y sus múltiples acepciones y aplicaciones en términos teórico-

“objeto de estudio”, en tanto que se trata de un constructo teórico para el análisis y reflexión sobre los procesos de identificación, en torno a lo étnico; así como un concepto de orden pragmático y hasta político de análisis para la movilización en términos de lo sujetos y sus reivindicaciones.

En relación al concepto de cultura, qué se podría decir aquí, si éste ha sido también un concepto y un tema de estudio pilar para la antropología. Es sin duda uno de los objetos del conocimiento antropológico más relevantes. Es también, por el enorme interés que despierta, uno de los conceptos con los más numerosos significados, abordado desde muy diversas perspectivas teóricas. Desde las evolucionistas o funcionalistas, recuérdese la célebre definición de cultura de Tylor, pasando por la escuela culturalista, el estructuralismo francés, hasta las posiciones posmodernas.¹¹ La cultura es ese ámbito de la vida humana, que es creación y es aprendizaje; es relación y es introspección; nos provee de una forma de situarnos y de mirar el mundo; es identidad y es diferencia.

Intentaré en las próximas líneas hacer un esbozo y un entretreído de y entre ambos conceptos, principalmente con el objetivo de mostrar la mirada teórico-metodológica que doy a ambos términos y que con el concepto de religión-religiosidad, forman un triángulo de tres puntos nodales a lo largo de este estudio.

Desde cualquier punto de partida a través del que abordemos la etnicidad, nos lleva a reflexionar en términos de la cultura, o de elementos particulares de un grupo social, en este caso étnico. Son varios los estudiosos del tema que coinciden en que el concepto de etnicidad es difícil de asir por la multiplicidad de significados, además de ser un concepto relativamente reciente, que aparece en las ciencias sociales, hacia la década de los años sesenta del siglo XX (Giménez, 2006; Camus, 2002; Dietz, 1999).

Si bien en la obra de Max Weber, como lo apunta Camus, el tratamiento de lo étnico y el grupo étnico aparece, en el sentido de la conformación de una comunidad o comunalidad, el mismo Weber señala la dificultad de su uso, en tanto que puede resultar un “término genérico e inoperante”. No obstante a partir de su utilización más amplia, se ha dado a lo étnico, una dimensión más histórica y relacional, que recoge las diferencias o desigualdades dadas por el

metodológicos, y pretende simplemente presentar un planteamiento suficiente sobre la utilización que estoy dando al término. No obstante, el haber contado con la mirada crítica de una especialista en el tema, me ha “insertado” la espinita de adentrarme más a la temática.

¹¹ Se han publicado relevantes revisiones histórico-teóricas sobre las definiciones de cultura y las teorías que desde la antropología y la sociología se han dedicado a su estudio y a la definición de lo que comprende “la cultura”. Véase, Giménez, 2005.

poder, y “permite ver las interconexiones entre grupos locales y los sistemas estatales y, nacionales dentro de los cuales existen” (*Ibíd.* 25)

Fueron los planteamientos teóricos de Frederik Barth, en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) los que dieron un vuelco a las concepciones primordialistas que antes de este giro, primaban los análisis sociales sobre lo étnico, la etnicidad, los grupos étnicos. Así la apuesta de Barth, es mostrar que lo fundamental de la etnicidad es partir de una concepción relacional y situacional de los grupos étnicos, en términos de la definición de las fronteras étnicas, esto es mirar los procesos más que un listado de enunciaciones o una suma de rasgos culturales que al interior los caracteriza. Este sentido relacional y situacional de la etnicidad, permite observar en la dinámica cultural de cada grupo, su relación con el “otro” o los “otros”, en términos de una conciencia étnica, que “nace y se mantiene viva debido al contacto e interacción con otro pueblo y los elementos culturales seleccionados para señalar las fronteras étnicas, dependen de las circunstancias concretas de la etnogénesis” (Stallaert, 1996). Esta autora, también señala la necesidad de que se sume a esta perspectiva un análisis histórico de larga duración, para comprender desde una mirada diacrónica los procesos de construcción de las etnicidades.

En este sentido relacional, la etnicidad nos conduce por un camino analítico del actuar político o de toma de conciencia de los sujetos que la llevan a cabo. Tal es el caso de las investigaciones relacionadas con los movimientos sociales, con el sello étnico, ampliamente abordados en América Latina. En este sentido también, el eje de las relaciones interétnicas, el racismo, la interculturalidad y el análisis desde el poder, han sido fundamentales.

Así, también la etnicidad, ya situada en una discusión más amplia, ha sido negada a la sombra de los discursos de poder, desde los Estados-Nación, o bien, retomada inicialmente como elemento originario para la conformación de naciones en el marco de la modernidad (Camus, 2002:31 y ss)¹². Ejemplos claros de la utilización de la etnicidad en términos de un capital cultural e histórico, ha sido la construcción de las naciones. Tal es el caso de la nación mexicana, construida sobre la base de un pueblo entendido como mestizo, resultado de la mezcla interétnica, sobrevalorada en el discurso, pero negada, rechazada y discriminada en los hechos (Florescano, 2001).

Hasta este momento, el término etnicidad, nos conduce hacia una suerte de “toma de conciencia” que implica la reflexividad por parte de los actores, incluso de su puesta en marcha

¹² No es la intención de este estudio, hacer una recapitulación a profundidad acerca de la etnicidad, Expertos en el tema lo han abordado. El detallado cuadro sinóptico que nos presenta Camus (2002) es sumamente demostrativo de la complejidad de perspectivas que puede tener el concepto/fenómeno.

como instrumento político, lo que no es precisamente el alcance que ha buscado tener esta investigación.

En su relación con la cultura, la etnicidad aquí se plantea siguiendo los términos que establece Barth, considerando los rasgos culturales que funcionan como marcador o identificador étnico, y que además aporte una mirada etnográfica de la “socialización étnica”, que muestre las ‘prácticas que inventan, modifican y perpetúan los fenómenos étnicos’ (Eller y Coguhlan, 1993, citados por Stallaert, 1996:18).

Visto así, no me separo de una mirada hasta cierto punto culturalista de la etnicidad, pero que me desmarco de una simple narración de rasgos culturales que van sumando y que parecieran inamovibles en el tiempo, sino por el contrario, la cultura vista aquí como un proceso dinámico, en el que las fronteras étnicas, en este caso las de un grupo social como los habitantes de Amatenango, reproducen y son reproducidos simbólicamente a través del *cuerpo social* que los envuelve, pero que también son agentes y en ese sentido, productores de cultura. En un sentido relacional al nivel de su contacto permanente con otros mundos de vida más amplios, tan amplios como lo permiten los diversos medios de contacto con el mundo, o al interior de la localidad, en donde también otras experiencias intracomunitarias, intergeneracionales, interreligiosas, se están gestando día a día.

Así las cosas, propongo para fines de este trabajo, apropiarnos del concepto de etnización como un proceso de identificación o apropiación en un doble sentido: desde las diferentes religiones, de los rasgos culturales locales, o bien desde la cultura y los sujetos de cultura que la imprimen en la religiosidad, en una suerte de práctica etnicista que busca mantener la defensa de sus fronteras étnicas. No obstante, me interesa resaltar el carácter abierto y poroso de las fronteras culturales.

Regresando al concepto de cultura, me adscribo a una concepción de la cultura, desde la hermenéutica cultural de Geertz (1995), que se separa del funcionalismo clásico, cuyo precursor fuera Franz Boas y que ha recibido la crítica de que a pesar de considerar el cambio, no ha retomado un análisis consistente de las prácticas de poder que impulsan los cambios o reproducen un estado de cosas, crítica que se ha extendido incluso a lo que podríamos llamar una hermenéutica cultural desarrollada por Clifford Geertz, en tanto que este teórico realiza una conjunción del método hermenéutico y la semiótica, para “leer” la cultura como texto, y así interpretarla.(cfr. Nivón, Eduardo y Ana María Rosas, 1991).

Las posibilidades de la escuela culturalista, y concretamente los aportes al análisis de la cultura, como los de Geertz, han tenido el gran acierto de mostrarnos y resaltar las

especificidades culturales de los grupos sociales, mirada que complementa la posición universalista de la cultura como creación meramente humana, con la de remarcar que existen diferencias dentro de ese gran conglomerado humano. Las diferencias culturales fortalecen las identidades locales en un mundo que parece avanzar más hacia una dirección homogeneizadora, o en la que se diluye la riqueza de la diversidad. Así, podemos hablar de “culturas”, o cultura local frente a la cultura globalizada, principalmente por los embates del mercado. La cultura local puede ser comprendida como el código de elementos que dan sentido a un grupo de personas que comparten dicho código y que se relacionan a partir de ese sentido que es común. Esto me permite ver que la cultura es dinámica y en construcción constante, pero que al mismo tiempo se encuentra representada en las estructuras de pensamiento, de lenguaje, en las prácticas que llevan a una forma compartida de interactuar y que se derivan en un sentido de pertenencia, de identidad, por parte de los sujetos. Así, la cultura da también una identidad, y ésta se construye como alteridad (Augé, 1995) en una relación en la que el sujeto se identifica en la experiencia de pluralidad o diversidad de un espacio aún limitado.

A la par del concepto de cultura, y los procesos que se manifiestan en los sujetos que son parte, construyen y viven inmersos en ella, se experimentan relaciones de identificación entre individuos, entre individuos y elementos de la experiencia compartida, al mismo tiempo que un encuentro y desencuentro con la alteridad. Aquí el sentido de identificación hacia el interior del grupo, nos da marcadores de identidad étnica que contiene los límites culturales o propiamente étnicos. No hablaremos aquí de un concepto de identidad sustancialista, sino un concepto dinámico, como proceso de identificación y negociación con el otro y con los otros, así como con la cultura misma. En este mismo sentido la etnicidad será entendida como ese proceso de identificación cultural, cuya característica es la de un encuentro identitario entre sujetos participantes de una identidad cultural que se da en el seno de una experiencia étnica o culturalmente específica, como en el caso de la amatenanguense. Ese proceso no es endógamo, sino que dicha identificación cultural, que es también étnica, se comunica, se relaciona y vincula con el entorno próximo o lejano (sea físico, espacial) como el mediatizado por otras vías (sean los medios masivos de comunicación, los desplazamientos y la intercomunicación continua). Entendiendo aquí la identidad, no como una etiqueta, sino como un proceso de identificación, un proceso que es histórico y situado, en el que parafraseando a Thompson [1977] los actores construyen en alguna medida una cultura común que los unifica y los distingue de otros grupos sociales, sin soslayar las especificidades individuales de cada sujeto.

Identidad y cultura, en este sentido, se presentan completamente inseparables, en tanto que lo que los procesos de identificación se llevan a cabo y parten de elementos intrínsecos de la cultura, como lo es la religión (citado en Reygadas, 2002).

Así, al ver en la cultura una dinámica constante, me interesa abordar las transformaciones que se viven en la cotidianidad de las personas que comparten también la otredad de ser parte de un mundo global absolutamente interconectado.

Sigo a Giménez (2004: s/p) que en su concepción de cultura nos dice que ésta es, “la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. Al mismo tiempo añadiría, que los sujetos forman y abonan elementos que convierten este proceso en el más dinámico, en el que los sujetos se muestran activos y reactivos de la propia dinámica cultural que les rodea, haciendo también que los significados cambien debido al contacto constante y sobre todo a su propia percepción del mundo que le rodea. El entender la cultura como una dimensión dinámica de la vida social, me permite comprender la relación dialéctica que los sujetos tienen con el mundo, al mismo tiempo los contiene, mientras que éstos afectan y recrean su entorno cultural. La cultura está en una relación dialéctica con las individualidades, no podemos separar la identidad individual de la cultura (Giménez, 2004).

Propongo hablar de una cultura amatenanguense, en un sentido amplio, en la que los individuos comparten elementos comunes de una matriz, sin llegar a mirar en la cultura elementos cerrados que hagan referencia a una comunidad corporada, o que si en algún tiempo histórico lo fue, se encuentra en la actualidad, experimentando transformaciones.

Muchos son los factores con los que los amatenanguenses están en constante contacto: los continuos visitantes, recordemos que se trata de una localidad con una tradición alfarera cuya comercialización (dependiente principalmente de las mujeres) provoca la relación constante con visitantes de todas latitudes; la escuela como institución federalizada que promueve valores, modos de pensar, más o menos generalizados; los medios de comunicación, por ejemplo la televisión, la música, algunos medios escritos, la migración, los viajes continuos de la población para abastecerse de diversos productos en los centros urbanos de los alrededores (Teopisca, San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Tuxtla Gutiérrez), y muchos otros elementos de contacto constante.

Las capacidades, intrínsecas a la condición humana, de sentir, pensar, crear y también destruir, de interactuar, discernir, entre muchas más, han y permiten a los seres humanos

relacionarse constantemente, imparablemente con el entorno (aún soñando nos encontramos en diálogo con nuestras propias percepciones). Todo este contacto constante, no podría más que generar movimiento, cambio, transformación, influencias. De manera, que exaltar el poder cambiante y dinámico de la cultura es resultado de la condición humana misma, por lo tanto, al ser ésta una creación y práctica humana, son los sujetos quienes la experimentan, interiorizándola, asumiéndola, y al mismo tiempo recreándola.

Para continuar con la concepción dinámica de la cultura resulta evidente mirar a través de los cambios generacionales. Una de las representantes de la escuela culturalista, es Margaret Mead, en su obra *Cultura y Compromiso* ([1970] 2002), quien nos ofrece interesantes pinceladas a la reflexión teórica y metodológica, al respecto del proceso de transmisión cultural, especialmente con su concepción de culturas postfigurativas, configurativas y prefigurativas. En esta obra, inclinada hacia el análisis cultural, y consciente de que a finales del siglo XX la humanidad estaba entrando en una “cultura mundial”, el sentido de un mundo completamente interconectado, principalmente por los avances tecnológicos, se vive un momento en el que “...los aviones vuelan sobre las montañas más remotas y los pueblos primitivos pueden sintonizar radios de transistores o accionar grabadores en las regiones más lejanas del mundo”. (*op.cit.* 21-22). Mead reflexiona sobre un tema que no era nuevo en ese momento, y que sería el comienzo de la desmitificación de la idea de la existencia de los pueblos primitivos y alejados de la civilización, que fuera la premisa por excelencia de los primeros estudios antropológicos. Qué podríamos decir ahora, en pleno siglo XXI, cuando el uso de los sistemas cibernéticos, la telefonía celular, y los más sofisticados sistemas de comunicación, están prácticamente al alcance de cualquier área geográfica y cultural. Basta observar el uso creciente de teléfonos celulares, no sólo por los pobladores de Amatenango del Valle, sino de las diversas zonas indígenas del estado de Chiapas, y seguramente de todo México.

El planteamiento de Mead resulta sumamente atractivo y vigente para abordar la dinámica cultural entre los amatenanguenses. Su perspectiva sugiere que existen tres diferentes tipos de cultura: la *postfigurativa*, en la que los niños aprenden de sus mayores; la *cofigurativa*, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares; y la *prefigurativa*, en la que los adultos también aprenden de los niños.¹³ (*op.cit.*:35)

De regreso al planteamiento general sobre cultura, y siguiendo a Giménez que nos dice que, ciertas perspectivas sobre la cultura no se contraponen, por el contrario son “complementarios entre sí” (2005:74); por lo tanto, en este trabajo me adscribo a una

¹³ Cursivas en el original.

concepción de cultura que integre la mirada culturalista, en tanto, la cultura como “modelos” o “pautas de comportamiento”, y la perspectiva fenomenológica, en tanto la cultura como una forma de “ser en el mundo”. El mundo entendido como ámbito de la vida cotidiana donde se socializan los individuos, en una suerte de interiorización de dichos modelos de comportamiento. Siguiendo la perspectiva fenomenológica, la cultura es también corporeizada, pasa a través de los sentidos, de las emociones, de la forma de situarnos como cuerpo en el mundo. Buscando una definición que nos permita abordar las diferentes dimensiones que pretendemos abordar en este trabajo, seguimos a Giménez, con la siguiente definición de cultura:

[...] el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. (*Ibíd.*: 75).

Considero que esta definición me permitirá por un lado, ofrecer la descripción dinámica de la cultura, como “proceso de continua producción, actualización y transformación” de aquellos modelos o pautas que colectivamente son seguidos por cada individuo, pero que indiscutiblemente son recibidos, practicados y hasta modificados por los sujetos que individualmente los conciben a través de su propia subjetividad, a través de la corporeización (*embodiment*). De tal forma que dichos modelos son simbólicos en tanto, son representaciones u orientaciones para la práctica.

Asimismo, hablamos de “contextos históricamente específicos”, es decir situamos a los sujetos hombres y mujeres, al interior de un espacio físico y temporal, cuyas particularidades traspasan la cultura, y las formas de organización social también específicas, dentro de ese ambiente socialmente estructurado.

En ese amplio ámbito estructurado de cultura, tienen un sitio las religiones. La religión, al igual que la cultura, ha sido multidefinida desde las diferentes disciplinas sociales y humanísticas, como medio institucional, como conjunto de creencias, como sistema cultural, como ideología, sólo por mencionar algunas. Para comprender el concepto de religión, me acerco al concepto de *ethos*, para unirlo con el de cultura y retomar el *ethos religioso* de Geertz (1995), como parte de la misma *cultura amatenanguense*. Por *ethos religioso* entiendo una forma de vida guiada por una serie de prescripciones religiosas adoptadas por los creyentes adscritos a una determinada religión. Geertz nos habla de la relación entre *ethos* y cosmovisión, siendo la primera “el tono, el carácter y la calidad de su vida [de una cultura o sujeto de cultura], su estilo

moral y estético, la disposición de su ánimo [...] la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz, 1995:118). Por lo tanto, el *ethos* es la norma, la creencia, “un estilo moral y estético” que se refleja en la visión del mundo, es decir en una cosmovisión, es decir en, “su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; en su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad [...] contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo...” (Ídem).

Otra opción interesante y que ha abonado a la discusión y que concilia muy bien con la mirada fenomenológica es la de la relación del individuo con el cosmos (Berger, 1989). Asimismo, se revisaron las nociones de religiosidad y de lo sagrado, lo santo (José María Mardones, 1996; William James, 1999; Rudolf Otto, [1963] 2005), para dar una interpretación a la vivencia religiosa de los sujetos con quienes se ha trabajado en la investigación. A pesar de las posibles críticas que haya recibido la teoría geertziana, no ha dejado de ser uno de los teóricos más reconocidos por su innovadora propuesta a la antropología.¹⁴

Asimismo, y lo más importante para esta investigación, es la religión y sus prácticas y vivencias, es decir, la religiosidad. La religión imprime también la transmisión de valores, enseñanzas, conductas, normatividades, a través de un *corpus* doctrinario y ritual que marcan la conducta de las personas, la religión es “una matriz productora de sentido, uno de los esquemas ordenadores de mayor importancia en todas las culturas”. (Bonfil, 1993)

Desde el punto de vista que se desea presentar en este trabajo, la religión sigue una mirada sustantivista, es decir, me interesa resaltar la vivencia religiosa, esto es, la *religiosidad*. No podemos dejar de lado el carácter institucional de la religión, en su sentido organizacional, constitutivo, jerárquico, y doctrinal, aspectos todos necesarios para comprender la forma como las religiones son socializadas, sin embargo, la socialización de las mismas no puede darse sino hacia el interior mismo de la subjetividad, en su corporeización (*embodiment*) para seguir otro de los ejes de análisis de esta investigación, la fenomenología cultural. Me refiero a la concepción teórica de Thomas Csordas (1990, 1994), que veremos en detalle más abajo, y en los siguientes capítulos.

¹⁴ Sobre la crítica que Talal Asad hace al concepto de religión de Geertz, Manuela Cantón (2001:159-162) resume que la crítica de Asad se centra en cuatro argumentos, relacionados principalmente a una crítica al concepto de “sistema cultural”. La primera señala que deja de lado los contextos sociopolíticos en los que se desenvuelven los individuos, por lo que resulta imposible comprender las biografías individuales. La segunda, se refiere a la dirección teológica que da al concepto, alejándolo del análisis de los propios procesos discursivos que dan origen a las prácticas. El tercer punto, consiste en que su distanciamiento con el concepto de ideología; y el cuarto argumento, refiere a la separación entre religión y mundo cotidiano, en tanto que ésta es vista como un sistema simbólico, lo que la aleja de los procesos socioeconómicos y del poder.

Así, nos referimos a una concepción de religión, que se acerca a “un sistema de creencias y prácticas culturalmente compartidas basadas en la existencia de poderes sobrenaturales sagrados” (Cantón, 2001:20). Entendemos la religiosidad, como una forma de vivir el contacto con lo sagrado, en el sentido de aquello que se aleja en mucho de la mera racionalidad, sino que es lo sentido y vivido, es lo “numinoso” (Otto, [1963] 2005 y Mardones, 1996).

Insisto, en que partiremos de la construcción social de las propias organizaciones religiosas, como expresiones institucionalizadas, que incluso son parte de los agentes socializadores más relevantes o de mayor injerencia en la socialización de un individuo, pero no descuidaremos las expresiones de esa vivencia religiosa que nos ofrece sin duda una comprensión más de la subjetividad humana, componente imprescindible de toda construcción social.

Al pensar en la relación entre cultura y religión, y bajo la concepción de cultura que hemos señalado arriba, podríamos asegurar que la religión forma parte de la cultura. La religión, al igual que la cultura ofrece pautas de creencias, valores, y comportamientos que se adquieren por los miembros de una sociedad ya sea como resultado del aprendizaje consciente o de la imitación. En sociedades más compactas, donde la religión es compartida, las prácticas de disidencia son menores. Sin embargo, en aquellas sociedades donde hay mayor heterogeneidad, se multiplican el número de opciones religiosas. (Cantón, 2001:17)

Estoy de acuerdo con Cantón, en tanto que empíricamente podemos observar que en sociedades culturalmente más compactas (es decir que comparten un sistema de representación que guía la conducta y la visión del mundo) suele existir un sistema religioso también común, una misma relación con lo sagrado, un mismo sistema de creencias, de valores, de moral. En aquellas sociedades más heterogéneas, donde los sistemas de representación pueden variar al interior de una sociedad mayor, la diversidad religiosa es más contundente. El primer caso podría aplicarse a las sociedades que siguen modelos de comportamiento más tradicionales, como las de las poblaciones rurales o indígenas. Sin embargo, en la actualidad podemos observar que también al interior de sociedades tan compactas como pueden ser las indígenas, también la diversidad de opciones religiosas tiene una presencia relevante, como es el caso de la cabecera de Amatenango del Valle, y de otros muchos municipios del estado de Chiapas.

Es precisamente aquí, donde nos interesa indagar en la relación entre religión y cultura. Quizá nos encontramos ante una dinámica cultural cada vez más intensa, donde prevalece una amalgama entre las formas de ver el mundo y la práctica de una religiosidad específica no se

contraponen, se adaptan y se comunican para conformar una unidad, o incluso donde algunos rasgos culturales sean adoptados por las mismas organizaciones religiosas, pregunta central del presente trabajo, que buscará ser respondida al final del mismo. ¿Estamos hablando de una *etnización de la religión*?

La religión es vista como parte fundamental de esa suma de rasgos constitutivos o marcadores étnicos o identitarios. De tal suerte que el cambio de religión es visto como una amenaza al mantenimiento del orden social. En este sentido, la mirada sobre las tensiones producto de la interrelación entre cambio religioso y cambio cultural, han estado presentes en la localidad, aunque en menor o diferente escala en la actualidad.

Es en esta relación entre cultura y religión, donde encontramos una de las claves para que la perspectiva fenomenológica, no se reduzca a la descripción de aquello como esencia religiosa, sino que hablar de esta relación, nos lleva también al terreno de lo social: la cultura es una elaboración individual pero inminentemente compartida. Así, podremos acercarnos a la vivencia religiosa, en cada sujeto a través de la corporeización, visiblemente expresada en los rituales religiosos, pero también en la cotidianidad y en las relaciones sociales, como veremos más adelante.

Antes, es necesario plantear una posición frente al concepto de religión, y es aquí donde nos apoyamos en los planteamientos teóricos de Berger y Luckman (1995), que combinan la sociología del conocimiento y la fenomenología de Alfred Schutz ([1962] 2008), presentan con su fenomenología social la vinculación entre la experiencia subjetiva de la religión (Otto, [1963] 2005; Eliade, 1976) con sus planteamientos teóricos acerca de la construcción social de la realidad.

Específicamente para Berger, la religión es un universo simbólico, producto del intento humano por volver el cosmos humanamente significativo.¹⁵ El cosmos para Berger, es la realidad más amplia, más allá del mundo social, en el sentido estricto de un mundo de relaciones, un mundo terrenal, podríamos decir. La unión de los seres humanos con el cosmos, es una unión con lo sagrado, unión que le da un sentido a la existencia y a cada acción humana. Partiendo de la división hecha por Durkheim de lo sagrado y lo profano, Berger nos dice que, “A un cierto nivel, lo contrario a lo sagrado es lo profano, que podríamos definir sencillamente como la ausencia de un *status* sacro. Son profanos todos los fenómenos que no se salen de lo normal como sacros. Las rutinas de la vida diaria son profanas mientras, digámoslo así, no demuestren lo contrario, en cuyo caso pasaremos a concebirlas como algo animado por un

¹⁵ Citado por Cantón, *Ibid.*: 219

poder sagrado (como en un trabajo sagrado, por ejemplo). E incluso en estos casos la cualidad sagrada atribuida a ciertos sucesos de la vida cotidiana conserva *ella misma* su carácter extraordinario, carácter típicamente reafirmado por medio de varios rituales y cuya pérdida equivale a la secularización, es decir, a concebir los acontecimientos en cuestión como *meramente profanos*.” (Berger, 1989:48) De tal suerte que podríamos afirmar junto con Berger que el fin último de la religión es lograr la conjunción del ser humano con lo sagrado, dando con esto sentido a todas sus acciones, pero también a sus preocupaciones, angustias, a todo aquello que lo lleve al sin sentido o a un estado de caos. “El cosmos sacro es confrontado por el hombre como realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo esta realidad se dirige a él y sitúa su vida dentro de un orden en última instancia significativo”. (Berger, 1989:48)

Como veremos en el siguiente apartado, de acuerdo con la fenomenología social de los mencionados autores, la realidad es socialmente construida, y la religión ha jugado un papel “estratégico” en la “empresa humana de construcción del mundo”. Así la religión tiene el poder de reformar el caos, o en palabras de Berger, “el cosmos sagrado emerge del caos y continúa enfrentándose a éste como su terrible contrario” (*Ídem*). Si bien, es construcción humana, también tiene un carácter supra humano, que lo acerca a una relación con lo más sensible, con la capacidad de experimentar una relación con lo que para Otto, es “lo numinoso”, aquello que estremece al ser humano, y que está más fincado en la subjetividad, en la emoción, más que en lo racional.

Adentrémonos a la concepción de cultura y religión al interior del mundo de la vida cotidiana desde la perspectiva fenomenológica, para comprender más lo que en conjunto significan estos conceptos. Desde esta perspectiva, la sociedad y sus relaciones, son parte de la cultura no material, al interior de ésta se mantienen pactos sociales específicos que dan la continuidad a la existencia cultural. Todo esto se concibe al interior de un proceso de construcción de la realidad social, que implica básicamente tres momentos: la objetivación, la exteriorización y la interiorización. Estos tres momentos de un proceso en continua elaboración son impulsados por la socialización, de la cual hablaremos en detalle en el siguiente apartado.

En lo referente a la religión, ésta es una expresión de la cultura, fundamental en el mundo de la vida cotidiana, al menos para algunas realidades sociales como la que estamos analizando ahora. Incluso podemos decir que la ausencia de religión o propiamente el ateísmo, también marca un sentido y una dirección social y cultural. Entendida como una forma de

generar un vínculo de lo humano con lo considerado sagrado, la religión en sus expresiones diversas de religiosidad, cumple por mucho con ese fin último. No nos adentraremos aquí a una discusión sobre la secularización, simplemente recordaremos que la tesis planteada por relevantes estudiosos sobre el fenómeno religioso, inferían un progresivo “desencantamiento del mundo”, en el que se pronosticaba una realidad en la que los seres humanos en las sociedades modernas prescindirían cada vez más de ese contacto con lo divino. Las realidades actuales nos demuestran que esto no ha ocurrido. Si bien muchas de las sociedades más progresistas (por no decir modernas o industrializadas) han dejado en último término el seguimiento de una religiosidad, también es cierto que actualmente asistimos a un “reencantamiento del mundo”. Individuos de muy diversas experiencias sociales y culturales, no sólo resguardan con celo su religiosidad, sino que se reinventan espiritualidades consideradas ya inexistentes o “fuera de moda”, y muchas otras son construidas, incluso al nivel de la experiencia más personal, como las llamadas “religiones a la carta”, como las llamara Hervieu-Leger (1996).

Las dimensiones cultura y religión permean cada acción significativa de los individuos en el mundo de la vida cotidiana. La cultura, se vive concretamente en una identidad al compartir un conocimiento común. Tanto los elementos materiales como los simbólicos de la cultura se exteriorizan, se presentan concretamente en la identidad cultural. Para el caso concreto de la cabecera de Amatenango, donde sus habitantes son mayas tzeltales, la identidad cultural es traducida en etnicidad, en términos de la identificación con una forma particular de ver el mundo, resultado del seguimiento de ciertos modelos y pautas social y culturalmente establecidos. Esta etnicidad, se expresa en una forma de “ser y habitar el mundo” que a su vez se amalgama con una religiosidad también particular, lo que define un proceso de identificación religiosa y cultural, como veremos en el siguiente epígrafe.

I.2 Corporeización: el cuerpo social, el cuerpo sexuado y el cuerpo religioso

Dado que la hipótesis central sostiene la relación entre cultura y religión, y un posible cambio de formas locales a partir de la vinculación entre éstos dos ámbitos, retomo la concepción fenomenológica de la cultura, expresada en el concepto de “mundo de la vida cotidiana” acuñada por Alfred Schutz, y posteriormente desarrollado por la fenomenología social de Berger, Peter L. y T. Luckman (1974).

Este mundo de la vida cotidiana, es un mundo que “...está constituido por un conjunto de conocimientos considerados evidentes, de esquemas de interpretación y de recetas preconstituidas que nos orientan en la acción y nos permiten resolver nuestros problemas prácticos”. (Sciolla, 1983)

De acuerdo con Berger y Luckmann, los individuos viven al interior de un mundo social, compuesto por una “realidad objetiva”, la cual se convierte en “realidad subjetiva”, al ser interiorizada. Sólo en relación con el “otro”, es que el individuo asume su “mundo”, es en la socialización que los individuos experimentan su individualidad pero también lo que los hace parte de ese mundo cotidiano, que es un mundo de sentido, es decir un mundo que guía saberes, prácticas, vivencias, creencias cotidianas, un mundo que si bien es cambiante y dinámico, mantiene también elementos que dan congruencia y en donde se comparten significados. Esos significados son compartidos de manera amplia, en tanto que conocen el sentido cultural, pero no de forma tácita. Este compartir sentidos, se da dentro de un proceso de identificación, negociación o negación, que conforma una dinámica de construcción identitaria. Los sujetos se identifican con un determinado sistema y con rasgos de ese sistema, con otros negocian o niegan su pertenencia, produciendo un cambio de sentido que en el tiempo deviene en una transformación cultural.

La experiencia individual y compartida de ese mundo resulta en una identificación entre un “nosotros” (a lo que podríamos llamar identidad social/cultural). Para Loredana Sciolla, la identidad social, se define por “aquellos aspectos de la identidad de un individuo que lo tornan semejante a los demás, esto es, los aspectos socializados del comportamiento (*op. cit.*: 2). Ese comportamiento se desarrolla al interior de un mundo cultural compartido, en el mundo de la vida cotidiana. De ahí que podamos hablar de un mundo de vida cotidiano amatenanguense.

Así, la identidad cultural (que para el caso de la investigación denota rasgos de una cultura étnica, se conforma tanto al nivel individual, es decir, que cada sujeto se identifica o se “autopercibe” como parte de un grupo étnico (Giménez, Gilberto s/f: 26). Giménez plantea que la identidad étnica, “es una especificación de la identidad social”, siendo los grupos étnicos, “unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como ‘grupos involuntarios’, que se caracterizan por formas ‘tradicionales’ y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes” (*Ídem.*). A partir de algunos elementos empíricos observados en la investigación, encontré más apropiado hablar de la dimensión étnica de la identidad cultural de un individuo, en este caso tzeltal amatenanguense. Este mismo individuo, si bien comparte un, llamémosle

así, “sentido compartido del mundo de la vida cotidiana”, también comparte muchas otras experiencias identitarias, como el rol económico que desempeñe, su rol de género, el nivel de escolaridad, su posición política, y por supuesto su adscripción religiosa. Entonces, considero que la definición arriba expuesta, me da elementos para hablar de “unidades social y culturalmente diferenciadas”, yo añadiría frente a una sociedad más amplia, y también en cierta medida, diferenciadas en su interior. Caracterizadas por formas “tradicionales”, pero también dentro de una vorágine de cambios, en su interacción constante con otros mundos.

A partir de estas nociones, podré plantear la identidad como un proceso de identificación/negación, en el sentido de lo que significa *ser de* (pertenencia) y *habitar en* (relación de alteridad con el otro), un lugar como Amatenango del Valle, sin el afán de reducirlo a una comunidad detenida y contenida en un espacio y tiempo, por el contrario, un espacio dinámico, habitado por hombres y mujeres que comparten significados comunes.

Los individuos echan mano de las “reservas de sentido socialmente objetivado y procesado”, como las culturales podríamos decir, que son a su vez “...«mantenidas» en depósitos históricos de sentido y «administradas» por instituciones” (Berger y Luckmann, 1997). Las instituciones que nos interesa destacar en este caso, son las religiones y el matrimonio, como forma más común de unión conyugal.

Partiendo del individuo, me baso en la perspectiva teórica fenomenológica (Merleau-Ponty,[1975] 1994) que pretende la existencia de un ser situado dentro de un entorno social, en términos del sujeto-cuerpo, como “ser en el mundo”, que vive una existencia a través de su corporeidad. La perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty no plantea extensamente la conformación de ese mundo, pero que al ser complementada con la fenomenología social, nos permite mirar la relación individuo-entorno cultural. Un “ser/estar que se expresa en el cuerpo, un “ser/estar en el mundo” corporeizado. La cultura amatenanguense, es entonces un sistema de códigos, una forma compartida de ver el mundo que se manifiesta en la relación de percepción y de contacto con el mundo que lo rodea y en el cual está inmerso un sujeto. Es también, una forma de *habitar* (Ingold, 2000; Mayol, 1999) un espacio, que no es meramente físico, sino también social. En este espacio los sujetos no se limitan a vivir dentro de él, sino se apropian de los medios físicos y culturales, al mismo tiempo que los generan.

La intersección entre cultura (como mundo de la vida cotidiana) y la identidad individual/social(cultural), me permite dialogar con el concepto de “ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1975), como una forma corporeizada de experimentar los saberes compartidos, las prácticas, la percepción del entorno, esto es una forma de apropiarse un

espacio, de “habitar” ese mundo, como espacio de relaciones intersubjetivas, pero también como espacio físico, del cual los sujetos se apropian, al tiempo que lo generan (Ingold, 2000, Mayol, 1999). El concepto de “ser en el mundo”, pretende la existencia de un ser situado dentro de un entorno social (mundo de la vida cotidiana), en términos del sujeto-cuerpo, como “ser en el mundo”, que vive una existencia a través de su corporeidad.

Partimos de que cultura y religión son experimentadas al interior del mundo de la vida cotidiana, concepto que plantea que los sujetos vivimos una experiencia compartida en lo que es nuestra realidad inmediata, podríamos decir, nuestro entorno inmediato, lo que tiene un significado compartido por quienes se encuentran a nuestro alrededor. Este mundo de la vida cotidiana, es también un mundo que se origina en los pensamientos y acciones de los individuos, y “que está sustentado como real por éstos” (Berger y Luckmann, 1995:37). “La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente” (*Ibid.*: 36). Para comprender mejor esto, nos proponen que es necesario clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana, esto es “las objetivaciones de los procesos (y significados) subjetivos por medio de los cuales se construye el mundo *intersubjetivo* del sentido común”. (*Ibid.*:37) Dentro del mundo intersubjetivo del sentido común, puede situarse la cultura y la religión misma. Hablar de un sentido común, es hablar de “lo evidente”, de la “actitud natural”, lo que es transmitido a través de la socialización de los individuos, y que en mucho es comunicado a través del lenguaje. La utilización del método fenomenológico, que se nos propone, es puramente descriptiva y por lo tanto “empírica” y no científica, en tanto que el conocimiento del sentido común contiene interpretaciones pre-científicas, es un conocimiento que se da por establecido.

La realidad de la vida cotidiana, entonces, está compuesta por objetos, que ya están ahí antes de que los sujetos tengan contacto con ellos. El lenguaje proporciona las objetivaciones indispensables para el acercamiento a esa realidad. Se pueden nombrar esos objetos, por lo tanto existen. Cuando nos referimos a la realidad inmediata, esto quiere decir, los fenómenos que están en la experiencia cercana, y que se experimentan a partir de un “aquí” del propio cuerpo, y de un “ahora” del presente. Experimentamos la vida cotidiana “en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal”. (*Ibid.*:39-40) El grado más próximo a mí en la vida cotidiana, es “la zona de vida cotidiana directamente accesible a mi manipulación corporal”, así como a las actividades que realizo cotidianamente, la de mi trabajo, mi ámbito de acción, en un sentido pragmático. Puedo interesarme por zonas más alejadas de

mí, pero esto no es propiamente parte de mi vida cotidiana, este interés puede ser producto de un interés circunstancial o que llevo a cabo durante mi tiempo libre. (*Ibid.*:40)

Es comprensible que en la vida cotidiana se experimente la cultura, ya que en ese ámbito se vive lo que es objetivamente real tanto para nosotros u otros sujetos, para quienes comparten el mundo del sentido común. “Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de todos, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de ‘aquí y ahora’ de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi ‘aquí’ es su ‘allí’. Mi ‘ahora’ no se superpone del todo con el de ellos”. (*Ibid.*:40-41)

Si bien el mundo actual aceleradamente globalizado, interconectado, nos pone frente a frente con innumerables ejemplos de realidades comunitarias (el mejor ejemplo son las comunidades indígenas, como la de nuestro interés) donde la cultura de lo que en otro momento podríamos ver casi como un todo compactado, como un sistema perfectamente articulado, se encuentra en pleno contacto y participación de un entorno más amplio, tan amplio no sólo a nivel regional o nacional, sino mundial. Sin embargo, mi apuesta es plantear cómo frente a todo este embate mundial, la cultura existe, es real y se comparte por *todos* aquellos que comparten su “aquí” y “ahora”, y también un pasado y un proyecto futuro.

Bajo este planteamiento, podemos retomar la definición de cultura de Giménez (s/f.:7) y observar que “ese proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos” entendidos como formas de representación y orientación para la acción, es llevado a cabo por sujetos y colectividades, en los diferentes ámbitos sociales en los que se participe, pero sin duda es el nivel de la vida cotidiana, el más inmediato a cada persona. Así, la cultura es experimentada en colectivo, pero desde la experiencia más personal.

Por “modelos simbólicos” podemos entender todo aquello que da un significado, y esto no puede ser de otro modo más que en lo colectivo. Por supuesto que hay una experiencia individual, íntima, pero se mantiene en relación a un entorno en el sentido más amplio (social y natural). Esos modelos que dan significado y que son compartidos por un determinado grupo de personas, se refieren a la cultura. Así, en el caso de los amatenanguenses, podríamos decir que existe una realidad cotidiana en la que tanto individuos como colectivo, comparten ciertos códigos, pautas que les permite “sentirse parte”, al mismo tiempo que asumen a “otros” como “parte de” una comunidad de sentido, una comunidad de cultura. “...hay, nos dicen Berger y Luckmann, una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este

mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste. La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres y mujeres. El conocimiento del sentido común es el que comparto con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana”. (*Íbid.*:41)

Por supuesto que todo contacto humano, por lo tanto social, conlleva también todas las posibilidades de relación, no siempre en perfecta armonía, y esto hay que enfatizarlo, el mundo social no es intrínsecamente ni armónico, ni caótico. Simplemente es complejo, y en éste existe también el conflicto, los juegos de poder, las reacciones ante los diferentes proyectos. A pesar de compartir significados, o quizá porque somos capaces de compartir un mundo significativo, somos también capaces de diferir por incontables motivos. Tal puede ser el caso de los desencuentros generacionales, de los desencuentros religiosos o políticos. En otro espacio hablaremos de este aspecto.

Hemos partido de la idea de que la realidad social es una construcción humana, el ser humano no construye “un mundo para el hombre”, sino que construye “un mundo humano”, este mundo meramente humano, social, es cultura. (Berger, 1989:18) Esas estructuras creadas por el ser humano son “intrínsecamente precarias y predestinadas a los cambios”, la búsqueda de estabilidad del ser humano, conlleva al mismo tiempo “el carácter intrínsecamente inestable de la cultura”. Esta puede ser una posición discutible, sin embargo, encontramos a lo largo de la historia de las culturas, diversidad de experiencias que nos hablan de ello. La cultura amatenanguense no es una excepción, como lo veremos más adelante.

Es también al interior del mundo de la vida cotidiana donde los sujetos experimentan una forma de ser, se construyen, son construidos y se sitúan ante su entorno bajo una determinada identificación que resulta de compartir ese mundo, y que lo diferencia de otros mundos. Es al interior de la sociedad donde el individuo “se transforma en persona y asume una identidad, y lleva a término los proyectos que constituyen su vida”. La sociedad, plantea la fenomenología social de Berger y Luckmann, en tanto proceso dialéctico, es un producto humano, y se “revierte constantemente sobre su propio causante...Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad”, por lo tanto, la identidad, es construcción social, que a la vez conforma en su dimensión más amplia a la sociedad. (Berger, 1989:14) La forma particular y compartida de ser, nos remite a una identidad cultural, en forma de rasgos compartidos por individuos que han experimentado esa forma de ser y habitar un mundo social, bajo reglas, normas, preceptos, condiciones y pautas socialmente construidas y compartidas.

Cuando un individuo experimenta la relación con lo sagrado (en este caso en el nivel institucionalizado), esta persona se autoidentifica y es identificado, al interior y en relación con un cosmos sagrado. Primero a partir de normas, reglas y enseñanzas doctrinales que se aprenden, pero después en una experiencia más subjetiva, “Dios deviene entonces el *otro* más significativo en última instancia y más seguro”. (*Ibíd.*: 63) Es posible entonces que se conforme una identidad religiosa, a partir de esa experiencia subjetiva y social de ser en el mundo de una manera religiosamente específica.

Como mencionaba en el apartado anterior, la sociedad amatenanguense ubicada en la cabecera municipal no vive ajena o apartada de los procesos globales. Por supuesto que si analizamos con mayor detalle, podremos ver que las condiciones de una sociedad como ésta, son muy distintas a las sociedades ampliamente urbanizadas, con acceso a todo tipo de adelantos tecnológicos, sin embargo, esta diferenciación es relativa y paradójica, cuando podemos ver el uso común de los teléfonos celulares, y el constante contacto que sus pobladores tzeltales mantienen con todo tipo de visitantes. Hay una aparente relación entre sociedades “tradicionales” y una presencia institucional de mayor fuerza. Sin embargo, la realidad nos dice que la institucionalización está presente en todo tipo de sociedades. Veremos con más detalle éstos procesos.

Las instituciones en su sentido más clásico, el Estado, la familia, la escuela, la religión, dan sentido y principalmente ordenamientos a la sociedad. Cada una de éstas transmite el sentido de las acciones dentro de su particular área de acción; todavía rigen sistemas de valores administrados por algunas instituciones como categorías de conducta de vida dotadas de sentido. Algunas sociedades, como el caso de la localidad de Amatenango, mantienen un grado de coherencia de los sistemas de valores, así como en la competitividad interna y externa por la producción de sentido, la comunicación de sentido y la imposición del mismo. Lo que quiere decir que en las sociedades llamadas modernas el grado de individualidad es mayor y en mucho el grado de obligatoriedad que imponen las instituciones es soslayado ante el arbitrio personal. En cambio, en sociedades como la amatenanguense, la institucionalización rige un “sólido sistema de valores”, que podríamos afirmar se vuelve parte de la propia cultura. (Berger y Luckmann, 1997:41-42) En este sentido, sociedades como la amatenanguense, se encuentran en un proceso de interconexión viviendo una situación liminar entre lo tradicional y lo moderno.

En el interior del mundo de la vida cotidiana, existen comunidades de vida, nuestro entorno más próximo, en el que en circunstancias sociales de “normalidad”, todo ser humano

nace, es criado y se desarrolla al interior de un núcleo íntimo. En mucho, estas comunidades de vida son comunidades de sentido, la más próxima a una estandarización, es la familia. Son estas comunidades de vida las que dan en su mayoría, el primer sentido a la existencia individual, misma que se une a un sentido más amplio que puede ser el sentido histórico más universal, sea el de una comunidad mayor (por ejemplo una nación), sea el de una comunidad más pequeña (por ejemplo el poblado o ciudad donde se nace). Estos sentidos comunes se transmiten a los niños a través de acciones recíprocas y que se repiten “con regularidad en un contexto de relaciones sociales duraderas”. Otras comunidades de vida son en la edad más avanzada, el matrimonio, las congregaciones (órdenes sagradas) y otros espacios, en los que comúnmente se encuentra una especie de refugio que de sentido a la existencia.

En las comunidades de vida se presupone la existencia de un grado mínimo de sentido compartido. Este grado puede ser muy reducido en algunas sociedades y para algunos tipos de comunidad, puede referirse únicamente a la coincidencia del sentido objetivo de los esquemas de la acción social cotidiana. (*Ibid.*: 43-48) De tal suerte que el núcleo familiar, el grupo de compañeros en el aula de la escuela, la comunidad religiosa representan comunidades de vida, dentro de las cuales la socialización se lleva a cabo.

La institucionalización es parte de la constitución de la vida cotidiana, y con ésta se establecen formas de control y de una cierta imposición de determinados valores, sin embargo también los individuos, como veremos más adelante, tienen toda la capacidad para romper con los modelos que se pretende establecer. Las rutinas o habituaciones siempre se encuentran en la posibilidad de ser cambiadas o intervenidas. Cuando se transmite entre generaciones, existe para los hijos la sensación de que se le entrega un mundo dado, una especie de, “así son las cosas”. Para esa nueva generación, el mundo como lo recibe, no es del todo “transparente”, ya que ellos no han participado en su formación. Podemos observar muy claramente, en el caso que nos ocupa que los sujetos reciben un modelo a seguir, pero que al tiempo lo modifican si así es su decisión. El ejemplo que nos ocupa, es el de la aparición del noviazgo y las transformaciones que ha ido sufriendo la institución matrimonial o de unión conyugal, en Amatenango a lo largo de los años.

Sin soslayar la capacidad individual, ya que a todas luces, las instituciones están conformadas por sujetos, es bien cierto que “las instituciones aparecen en la misma forma, como dadas, inalterables y evidentes por sí mismas”. (Berger y Luckmann: 1995:82) A su nacimiento y a lo largo de su socialización, los individuos se encuentran con que las instituciones son parte de la realidad objetiva. Estas “no son accesibles a su memoria

biográfica”, sino que más bien esta experiencia biográfica individual será parte de un “episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad” (*Ídem.*)

Existe una relación dialéctica en ese proceso de construcción de la realidad social, el ser humano es el productor, el mundo social el resultado y ambos en constante interacción, en tanto que el producto se ve nuevamente reflejado en su productor. (*Ibid.*: 83)

Son tres las fases que componen el proceso de aprehensión de la realidad social por los sujetos: exteriorización, objetivación e interiorización.

“La **exteriorización** es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales. La **objetivación** es la consecución a través de esta actividad (física y neutral) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La **interiorización** es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva”. (Berger, 1989:15)

En la caracterización de estas tres fases se encuentra la vida cotidiana misma. En el mundo social, los individuos encuentran una serie de elementos que han sido objetivados, en el sentido de materializados, es la realidad visible que se impone al sujeto, por ejemplo el lenguaje, en el caso de Amatenango del Valle, el tzeltal, pero también el uso común del castellano. Durante su niñez los sujetos han aprendido a través de la socialización a comunicarse y a hacer parte de su ser, el propio lenguaje, es decir que logran externalizar sus pensamientos, sus sentimiento a través de esta poderoso medio. En la forma de comunicación a través del lenguaje, ahora como realidad objetiva, y en la interacción cotidiana, los individuos son capaces de interiorizar las comunicaciones, saberes, intercambios que mantienen con los demás. Este proceso se sintetiza de manera excelente en la siguiente concepción:

“La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización...deviene una realidad *sui generis* a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización”. (*Ídem*)

Veremos cómo los distintos elementos objetivados de la cultura, como son la lengua, las conductas establecidas para relacionarse, la vestimenta, las actividades productivas, y la misma religión, han sido interiorizadas por los individuos socializados. Este episodio de la socialización, llamado interiorización, tiene grandes semejanzas con la corporeización (*embodiment*), principalmente en el caso de la religión, pero también en las conductas

socialmente permitidas, y en las pautas del cortejo, noviazgo y matrimonio, como describiremos en las siguientes secciones.

En el curso de la socialización se transmite un conocimiento común, al que podemos llamar cultura. Se trata de un conocimiento “que mediatiza la internalización dentro de la conciencia individual de las estructuras objetivadas del mundo social”. Este conocimiento socialmente transmitido y acumulado “es pues una *realización* en el doble sentido de la palabra: como aprehensión de la realidad social objetiva y como producción continua de esta realidad”. (Berger y Luckmann, 1995:89-90)

En el caso de sociedades con un sistema de valores más arraigado en la tradición, “como una reserva de sentido que se remonta a períodos pretéritos”, tanto la cultura como la religión tienen un peso fundamental en un sistema de valores objetivado en el acervo social de conocimiento. Pero también, este sistema de valores incluye otros que han sido “importados” de otros sistemas de valores (*Ibid.*: 53) , podría ser el caso de los nuevos marcos de referencia de las diferentes doctrinas.

Esto, con gran certeza puede estar pasando en localidades como Amatenango, con un fuerte arraigo cultural por un lado, pero al mismo tiempo con la capacidad de adoptar nuevas formas valorativas y de comportamiento, procedentes de otros sistemas de valores.

Por último, vale decir que las instituciones legitiman el sistema de valores preponderante. Esta legitimación deviene en “conocimiento socialmente objetivado” en una suerte de fortalecimiento del *nomos* que es el mundo socialmente establecido. (Berger, 1989:52) En un proceso de transmisión generacional, como veremos más adelante, este mundo socialmente establecido, se transfiere a la nueva generación, de tal forma que ésta llegue a “habitar” el mismo mundo social que la anterior, bajo fórmulas de legitimación que permitan contestar a las preguntas que inevitablemente surgirán en las mentes de la generación posterior”. (*Ibid.*:53-54)

Una concepción dinámica de la cultura. Un planteamiento de este tipo, permite situar la cultura desde el interior del “mundo de la vida cotidiana”, y da la posibilidad de comprender la religión como parte de ésta. Desde esta perspectiva, religión y cultura se encuentran compartiendo un espacio simbólico y material, el de la vida cotidiana, donde los sujetos, hombres y mujeres siguen ciertas pautas sociales permeadas por la cultura como por la religión, y que dan sentido a sus actos.

Después de que la conceptualización sobre “mundo de la vida cotidiana” permita dar cuenta de la configuración de la cultura amatenanguense, y de la actuación de los sujetos que la

experimentan, considero necesario abordar cómo se está entendiendo la relación entre los sujetos como individuos y la religión que practican, y a la cual se adscriben. Las religiones como instituciones, pueden ser consideradas como transmisoras de sentido, y como regidoras de un sistema de valores que administran conductas de vida dotadas de sentido (Berger y Luckmann, 1997:40-42). Si bien, en las sociedades consideradas modernas, la secularización ha difuminado la contundente presencia de las instituciones religiosas, en gran medida, la religión continúa siendo un referente de sentido muy presente en la cotidianidad, a decir de Geertz: un “modelo de” y un “modelo para”.

Hasta aquí podríamos hablar de la influencia que la religión tiene dentro del mundo de la cultura, es de importancia indagar también en qué medida, las diferentes adscripciones son adoptadas por las culturas, imprimiendo algunos sellos de los elementos propios de la cultura, o de qué manera se mezclan con las doctrinas y con las expresiones rituales, esto responderá al cuestionamiento sobre la *etnización* de la religión. Será necesario partir de las diferentes interpretaciones sobre el éxito del crecimiento de las diversas manifestaciones cristianas no católicas (Martín, 1990 y 2002; Chesnut, 1997; Stoll, 1990; Lehmann, 1998; Marzal, 2002; Bastian, 1997) para contextualizar en un sentido comparativo, lo que ha ocurrido en México y en Chiapas.

Así, la relevancia del estudio de la conexión entre los sujetos y la religión en la vida diaria y en un sentido individual de la vivencia de lo sagrado es innegable. A esta relación entre el individuo y lo sagrado que conlleva determinadas prácticas, con un componente altamente subjetivo, lo llamaré religiosidad, ámbito que recorreremos con más detalle a continuación.

I.3 Las prácticas del cuerpo

I.3.1 Ser amatenanguense: el cuerpo social

Parto del interés de dar cuenta de las transformaciones culturales que se experimentan en Amatenango del Valle (uno de los aspectos centrales en la investigación), es adentrarnos al estudio de las formas como los sujetos *viven* las diferentes religiosidades (Católica, Presbiteriana Histórica y Presbiteriana Renovada). Es en el contacto interpersonal donde es posible captar la forma que toma la vivencia religiosa, pero también en el contacto con el propio cuerpo, como instrumento inmediato que permite a hombres y mujeres sentir, experimentar, establecer un vínculo con el mundo que les rodea y del cual a su vez es sustancialmente parte. Asimismo a través del cuerpo, los sujetos tocan el mundo social y también lo componen, lo modifican y lo nutren.

Así he considerado un interesante aporte la perspectiva teórica de Thomas Csordas, antropólogo de la Universidad de Berkeley que ha desarrollado una fenomenología cultural que se centra básicamente en el ser (*the self*) y el *embodiment*. El cuerpo humano, parafraseando a Thomas Csordas (1990) no es propiamente el objeto de estudio antropológico, sino que como categoría analítica, el paradigma del *embodiment* (corporeización) puede ser elaborado para el estudio de la cultura y el ser (*the self*). El *embodiment* es planteado como un paradigma, en términos de una perspectiva metodológica consistente que “...impulse un reanálisis de los datos existentes y sugiera nuevas preguntas para la investigación empírica” (*op. cit.*:5) Este autor, bajo las herramientas de la antropología psicológica, la fenomenología y la antropología cultural, propone un acercamiento que presenta rupturas con las dualidades entre objeto-sujeto. Parte de los postulados básicos de dos autores que han trabajado de manera consistente la teoría del cuerpo, Merleau-Ponty, desde la problemática de la percepción, y Pierre Bourdieu, en un discurso antropológico de la práctica (*Ibid.*: 7-8).

A nivel metodológico, el interés se centra en dar cuenta tanto del ámbito de la subjetividad individual, pero también de la indisoluble relación de ésta con el entorno social. A modo de buscar una conciliación en la dicotomía individuo/estructura, me interesa ir tejiendo con algunas nociones que reafirmen que esta dicotomía se encuentra en el nivel heurístico, más no en la realidad del mundo social. Ese mundo social presenta un ámbito cultural por demás extenso, por lo que sería imposible abarcarlo todo, por lo que he elegido centrar el interés en *el cuerpo*, como punto de partida, y como eslabón entre cultura y religión. Así, se proponen los siguientes constructos teóricos: *cuerpo social*, *cuerpo religioso* y *cuerpo sexuado*.

El *cuerpo social* se refiere a las formas culturales marcadas en ciertas pautas de comportamiento socialmente estructurado que se manifiestan en la expresividad corporal, en “la puesta” del cuerpo en el escenario social. Este constructo denota la cultura compartida e introyectada en el cuerpo. Por su parte el *cuerpo religioso*, hace referencia a la religiosidad como vivencia individual, expresada primordialmente en los rituales religiosos, pero también en la vivencia cotidiana de una religiosidad específica. Mientras que el *cuerpo sexuado* nos traslada del cuerpo social (bajo estructuras sociales), pasando por la vivencia subjetiva y personal de practicar una religiosidad propia, hasta la concreción de éstas en una expresión de lo meramente social, es decir, la concreción de una unión conyugal como forma indispensable para la reproducción social (simbólica y materialmente). Me apoyo también en herramientas de la fenomenología cultural para adentrarnos a los procesos de corporeización de éstos tres niveles de la experiencia, principalmente la del *cuerpo religioso*.

El interés en el cuerpo por parte de las ciencias sociales se ha manifestado principalmente desde la sociología y la antropología, así como otras disciplinas como la geografía y la filosofía. Aunque con algunas diferencias obvias, en respuesta a los distintos enfoques que éstas puedan tener, también han encontrado algunas convergencias. Uno de los aspectos en los que convergen es el interés en la construcción teórica y metodológica que ayude a trascender los históricos dualismos en las ciencias sociales: sujeto/objeto (como en el caso de la propuesta de Csordas) y mente/cuerpo (Howson e Inglis, 2001), y añadiría aquí, estructura/individuo (trabajado particularmente por Bourdieu). El objetivo que proponen algunos estudiosos de la materia, es redireccionar el concepto de cuerpo como objeto de escrutinio, en un sujeto pensante y hacedor, situado en contextos y procesos sociales e históricos específicos (*Ídem*). Dentro de esta perspectiva podríamos ubicar perfectamente el trabajo de T. Csordas.

Csordas nos propone la categoría *embodiment* también como puente metodológico que vincule la experiencia individual con la alteridad individual y social. En el cuerpo se inscriben también las formas sociales, el cuerpo es “único significante con varios significados” (Ruz, 1996: 89)

Así, especialistas en el tema han abogado también por una visión del cuerpo, que no sobreestime el carácter del cuerpo socialmente construido, es decir, cómo el cuerpo es controlado y constreñido por la sociedad (Turner, 1996). La corriente de Turner, ha sido criticada, en tanto que hace énfasis en una teoría del cuerpo como objeto, sin dejar espacio al cuerpo como espacio de acción y el terreno para la experiencia (Williams y Bendelows, 1998 en Howson e Inglis, *Ídem*). Otra preocupación se centra, por tanto, en no caer en el mero subjetivismo que sobreestime la experiencia individual sin considerar el contexto relacional y situado en un mundo en el que se vinculan diversas dimensiones, la política, la económica, además de la religiosa. Sin embargo, en la propuesta metodológica de Csordas el centro es el individuo, específicamente la experiencia de los sujetos, en tanto que ésta ha sido de alguna manera desdeñada por la antropología, al menos en lo que respecta al estudio de los rituales de curación, en los que él se ha especializado (Csordas, 1994).

Si bien este no ha sido el problema preciso de la antropología, en tanto que en esta disciplina se ha prestado mayor atención a los sujetos, sí lo ha sido, de acuerdo con la preocupación propia de algunos sociólogos, el de una tradición sociológica que ha tendido a inclinarse hacia un lado o el otro del análisis. Una de las perspectivas teóricas que en sus planteamientos buscó rebasar los dualismos entre la estructura y la acción social de los

individuos, es la teoría reflexiva de “campo social”, como modelo de análisis de Pierre Bourdieu. Entre sus concepciones fundamentales se encuentra el de *habitus*, en el sentido de un conjunto de disposiciones en el que se sintetiza la interiorización que hacen los agentes del mundo, de acuerdo con la posición social que ocupan dentro del campo social (Bourdieu, 1999; Bourdieu y Wacquant, 1995). Esta visión, por demás interesante, ha sufrido algunas críticas por caer en un determinismo estructural, aunque su valor ha trascendido añejos dualismos, precisamente al mostrar en conceptos como el de *habitus* la presencia del actuar del individuo en las estructuras, y viceversa.

Me adscribo a una concepción del cuerpo como una mediación entre ambas posiciones. Así, me he planteado trabajar sobre la base de la fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty, 1974), y la reconstrucción que hace de la base fenomenológica, el mencionado Thomas Csordas (1990; 1994, 1997), quien además lo hace aplicable al estudio de lo religioso. Como mencionaba en los párrafos anteriores, Csordas ha llamado la atención, desde una posición que rescata la fenomenología y la antropología, poniendo énfasis en la importancia del *embodiment* como concepto clave. Esto es la incorporación, la corporeización. La concepción fenomenológica se enfoca en lo que “el cuerpo hace”, así como en cómo el cuerpo es experimentado, en la adquisición de hábitos, conciencia práctica y técnicas del cuerpo (Howson e Inglis, *Ídem*). Aunque la vinculación entre los estudios sociológicos y la fenomenología ha causado visiones encontradas, para algunos el problema no estriba en que una u otra perspectiva de mayor peso a la estructura y otros a la subjetividad, sino que es una oportunidad de unir ciertos elementos de ambas que ayuden a superar una visión determinista. Por ejemplo, Crossley (2001) defiende que la fenomenología de Merleau-Ponty no ignora la estructura, al argumentar que sólo podemos explicar la conducta humana a partir de indagar en la estructura simbólica y los significados que conforma a los organismos individuales y sus ambientes, esto se sintetiza en el concepto de “estar en el mundo”. Para Merleau-Ponty, “El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos”. (1974:100) El cuerpo, en la fenomenología de Merleau-Ponty, es un “escenario en relación con el mundo” (en Csordas, 1990), la visión fenomenológica del cuerpo no está desligada del mundo social.

La fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty, aseguran Howson e Inglis, se ha constituido sobre la base de la comprensión de las relaciones entre el cuerpo humano y el mundo en fundamentos que rebasan la filosofía antigua que divide y que se reforzó en los

siglos recientes por el Cartesianismo, entre la mente activa y el cuerpo inerte. Él ha precisado que los seres humanos no somos puramente “mentes” o “sujetos”, sino que propone referirnos a cuerpo-sujetos (Merleau Ponty, 1996 en Howson e Inglis, *Ídem*).

Otro aspecto que resulta relevante en esta perspectiva es la posibilidad de mundo como “mundo subjetivo” y no únicamente como una sociedad, esta es también una forma de romper con dualismos que determinan el mundo en estructuras estáticas e impenetrables e individuos pasivos. Sin embargo, el concepto de cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty, puede plantearse también incompleto si no se toman en cuenta los factores sociales y de poder que permean la vida social de los sujetos. El cuerpo es una forma de *estar en el mundo (being-in-the world)* (Merleau-Ponty, 1974; Csordas, 1994; 1997). Con el cuerpo nos situamos de una determinada manera en el mundo, y también el propio cuerpo nos condiciona a una situación. La fenomenología de la percepción y del cuerpo, pueden ser los medios para mostrar cómo los sujetos interiorizan los discursos y normatividades religiosas y cómo éstas son traducidas en las prácticas relacionadas con la sexualidad, el cortejo y el matrimonio, como una forma de introducirnos al ámbito del contacto entre individuos, entre cuerpos-sujetos. Esta interiorización conforma la vivencia del cuerpo, no sólo a partir de la vivencia religiosa particular, pero sí como un aspecto que se quiere resaltar en esta investigación, por ser uno de los ámbitos de la sociedad que dan significado a la vida social e individual.

En la investigación empírica realizada por Csordas entre diferentes grupos de la llamada Renovación Carismática Católica, construye todo un marco teórico y analítico detallado que va elaborando desde la fenomenología, y que se interesa por mostrar los procesos de sanación ritual, fundamentales en esta variante del catolicismo, que se ha tenido gran éxito desde los años 1960, en los Estados Unidos, pero que también se conoce en el resto del mundo.

Siguiendo lo expuesto por Mardones, y para adentrarnos a la comprensión de la religiosidad es necesario acercarnos al estudio de lo sagrado. Así, el autor nos dice que existen dos perspectivas que han desarrollado el estudio y definición de lo sagrado, por un lado se encuentra un análisis sociológico que parte de los trabajos clásicos de Durkheim, quien analiza y explica lo sagrado “...como una proyección simbólica de la identidad del clan o del grupo tribal” (Mardones, 1994:13), mientras que por el lado de la fenomenología, el representante más importante es Rudolph Otto, quien define lo sagrado como “...un poder que se sitúa más allá del ámbito de lo humano”. (*Ídem*).

Por consecuencia, la religiosidad se entenderá como vivencia individual, pero que es necesariamente social, al ser compartida, al llevarse al terreno de la vida cotidiana, y como fundamento relevante de las relaciones sociales, tal es el caso de ritual de matrimonio, y lo que precede a éste, el cortejo y noviazgo, cuyas pautas y normatividades están en gran parte dirigidas por las doctrinas religiosas, pero al mismo tiempo estrechamente enraizadas en la cultura.

De tal manera, que pretendo analizar las pautas de cortejo, noviazgo y matrimonio, como expresiones de una forma de vivir la religiosidad, en un sentido más social: las prohibiciones, y permisividades dentro de dichas pautas, desde las diferentes religiosidades. Para completar el interés entre una expresión de lo social, es necesario presentar la vivencia individual de lo sagrado, esto es la relación íntima entre el sujeto mismo y lo eminentemente “numinoso” (Otto, [1963]2005). De acuerdo con Mardones, no existe experiencia de lo sagrado, “Sin experiencia personal íntima” (*Ibíd.*: 171)

En cuanto a la teorización sobre el cuerpo, este campo será abordado en dos dimensiones. La primera se refiere a las nociones que social y culturalmente se tienen, sobre el conocimiento y manejo del cuerpo, así como la presentación del propio cuerpo en el escenario social: la imagen corporal, permisividades y prohibiciones. Entendiendo por esto, las prescripciones sociales y culturales de comportamiento, las formas de moverse, de sentarse, de hablar en público, de saludar, de presentar el propio cuerpo en diferentes espacios. Parto por un lado de la perspectiva de Marcel Mauss, y sus “técnicas corporales”, entendidas como, “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”. (Mauss, [1970] 1979:337) Con esta preocupación teórica y empírica, la observación del uso del cuerpo en cada sociedad, se planteaba un problema que ha sido la preocupación de las ciencias sociales: la relación entre individuo y grupo [social] (Lévi-Strauss en Mauss, *Ídem.*). Así la importancia de este concepto y de la atención sobre el cuerpo, radica en una forma de observar lo que ahora podría llamarse la interiorización de la cultura (Bourdieu), o la corporeización de la cultura (Csordas, *Ídem.*). No se trata de una mera descripción de formas de acción, sino en los inicios de una reflexión sobre la relación entre el individuo y las estructuras sociales introyectadas. Mauss plantea ciertos “principios clasificadores de las técnicas corporales”, y la “enumeración biográfica de las técnicas corporales”. La primera clasificación tiene relación con condiciones de sexo [género], edad, rendimiento [en tanto capacidades], y las transformaciones de las técnicas. La segunda división se refiere a las etapas del ciclo de vida de un individuo.

La presentación del cuerpo en el escenario social es relevante en cada una de las etapas del ciclo de vida de un individuo, pero es sin duda, en la entrada a la adolescencia/adulthood, cuando se han marcado determinados momentos rituales, llamados “ritos de paso” (Gennep Van, [1969], 1986), que definen el fin y el inicio de cada etapa, en un sentido biológico y cultural. Este momento (el de la entrada plena a la adolescencia), que en sociedades como la nacional mexicana se representa en forma general, como la celebración de los XV años para las mujeres, o la celebración de la mayoría de edad (18 años) en los varones, conlleva un significado social que representa el inicio en el mundo de las relaciones de cortejo (socialmente aceptadas), es una forma de legitimar que el joven o la joven están dispuestos a ser “elegidos” o “elegir” una pareja.

Entre las culturas indígenas, no es común ver este tipo de celebración (XV años, por ejemplo), pero sí existen otros ritos que pudiesen considerarse como equivalentes. Tal es el caso de las graduaciones de primaria. Es también conocido que entre los indígenas, la característica general, es el paso de la infancia a la adultez, marcado por el inicio de una unión en pareja, o de la actividad sexual. Sin embargo, es necesario reconocer que entre algunos indígenas, se comienza a configurar una etapa adolescente, así como la prolongación de la infancia. (Martínez y Rojas, 2005)

La segunda dimensión que abordaré a partir del estudio del cuerpo, es la corporeización, como complemento a la comprensión de la religiosidad, como forma íntima de vivir lo sagrado. Retomo el planteamiento de la fenomenología cultural del *embodiment* (y que aquí traduzco como corporeización), que nos permite adentrarnos metodológicamente a la forma cómo los sujetos viven su religiosidad. La propuesta de Csordas, se preocupa por un estudio del cuerpo, no como objeto de escrutinio sino como “el sujeto de la cultura, o en otras palabras como el fundamento existencial de la cultura” (1990:5). Bajo los fundamentos teóricos de la fenomenología cultural de Merleau-Ponty y el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu.

Es en el contacto interpersonal donde es posible captar la forma que toma la vivencia religiosa, pero también en el contacto con el propio cuerpo, como instrumento inmediato que permite a hombres y mujeres sentir, experimentar, vincularse con el mundo que les rodea y del cual a su vez son sustancialmente parte. Asimismo a través del cuerpo, los sujetos tocan el mundo social y también lo componen, lo modifican y lo nutren.

La fenomenología cultural de Csordas se centra básicamente en el ser (*the self*) y el *embodiment*. El cuerpo humano, parafraseando a Thomas Csordas (1990) no es propiamente el objeto de estudio antropológico, sino que como categoría analítica, el paradigma del *embodiment*

(corporeización) puede ser elaborado para el estudio de la cultura y el ser (*the self*). El *embodiment* es planteado como un paradigma, en términos de una perspectiva metodológica consistente que “...impulse un reanálisis de los datos existentes y sugiera nuevas preguntas para la investigación empírica” (*Ibid.*: 5)

Sin duda la propuesta desde la fenomenología cultural de Csordas nos ofrece un acercamiento a la intimidad de vivir el cuerpo. En términos sociales, Berger da una idea sugerente, en tanto que parte de que para un análisis social es necesario considerar como base de un “hecho antropológico fundamental” que el ser humano tiene una experiencia que “oscila siempre entre ser y tener un cuerpo, equilibrio que debe recuperarse una y otra vez”. (Berger, 1989:71) Entendemos en esta precisión que el ser humano es naturaleza, en tanto organismo, pero también en tanto un ser social, y que el cuerpo es el vehículo que une ambas experiencias.

Hemos visto a través del planeamiento de Csordas la importancia de carácter metodológico que tiene el concepto de corporeización y el estudio del cuerpo. El cuerpo se experimenta en términos individuales, pero también colectivos, en tanto que son expresiones de un cuerpo que objetiviza, que corporiza su entorno social, cultural, y su situación espacial y temporal. El cuerpo como categoría nos ofrece la rica posibilidad de no conformar caracterizaciones desde la cultura o desde lo social, como “categorías colectivas” (Turner T., 1995). En el cuerpo es posible mirar lo referente a la cultura, pero al mismo tiempo, este cuerpo, modifica, actúa, imprime con sus acciones y experiencia a la propia cultura. Así, el cuerpo puede ser considerado en una doble partida, como ser individual y social.

Si bien el cuerpo, o cuerpo-sujeto en términos de Merleau-Ponty, está provisto, o mejor dicho está situado en un género, edad y fortaleza concretos, éste también participa de prácticas corporales concretas que nos hablan de la representación de una corporeidad que responde a prácticas socialmente compartidas. Se trata de “esquemas de concreta actividad corporal” (*Ídem*), o las llamadas “técnicas del cuerpo” por Marcel Mauss, como formas prescritas socialmente de usar el cuerpo, esto es “la forma en que cada sociedad impone al individuo el uso rigurosamente determinado de su cuerpo”, mostrándonos de qué forma la estructura social deposita su sello en cada individuo. (Mauss, [1971] 1979:13-42)

Se trata entonces, del cuerpo implicado en las prácticas sociales, a través de las cuales el individuo produce y se define así mismo como agentes y personas, sujetos y objetos, que se reproducen individualmente pero también a la sociedad misma (Turner T., 1995:165). Mediante las prácticas corporales, se construye también un cuerpo social, al tiempo que se construye el sujeto corporizado, participando de la (re)producción social, dice el mismo autor.

Desde la fenomenología cultural y la corporeización propuesta por Csordas, hay también una mirada hacia el cuerpo socialmente construido, pero no sólo eso, sino que el énfasis de estudiar la experiencia corporizada nos mantiene alertas a no ver en el cuerpo un sujeto inerte, sin capacidad de transformación, como si éste fuese un simple recipiente que es llenado por las instancias sociales. Cuando Csordas sugiere que la corporeización profundiza en una visión del cuerpo como base existencial de la cultura, no está muy lejos de pensar en todas aquellas prácticas que son socialmente compartidas, entre ellas prácticas corporales, de sujetos que comparten un *habitus* que contiene y da forma a esas prácticas, con significados también compartidos.

I.3.2 Religiosidad y sus prácticas: el cuerpo religioso

¿Pero, en todo esto dónde ubicamos el ámbito de lo religioso? Sin duda la experiencia de lo religioso, se encuentra fuertemente ligado a la experiencia social. Con dimensiones sociales, culturales e históricas distintas, las diferentes sociedades en la actualidad han mantenido el sentido de lo religioso o de lo sagrado, en un relevante escalón de la vida social.

Sin embargo la experiencia de lo sagrado va más allá de las fincadas en las prácticas sociales y culturales, como lo expone la mirada sociológica del fenómeno religioso. Es la fenomenología de la religión la que justamente ha indagado en la experiencia religiosa o de lo sagrado, como lo llama Mardones (1994:13-16). Por tanto, se busca desde una perspectiva fenomenológica profundizar en la experiencia de eso sagrado. Lo sagrado, par Otto, “no es producto del individuo”, sino el objeto de la experiencia del individuo. (*Ibid.*: 17)

Por tanto, la búsqueda fenomenológica se basa también en la experiencia del sujeto, y en este caso de su relación con lo sagrado, de la forma diría yo, de experimentar y expresar su religiosidad.

Siguiendo esta misma línea, otro exponente fundamental de la fenomenología de la religión, Mircea Eliade, se refiere a lo sagrado como una realidad absoluta que trasciende el mundo, pero que se manifiesta en él. El estudio del fenómeno religioso no se da sino en la experiencia religiosa, en el testimonio del *homo religiosus*. (*Ibid.*: 18)

Continuando en una línea que nos lleva hacia el paradigma de la corporeización, Mardones afirma que “El cuerpo es el vehículo de la experiencia religiosa”. Concretamente, es en el ritual es donde esta dimensión corporal se manifiesta. “Sin cuerpo”, dice Mardones, “no tendríamos conciencia del mundo, del espacio, del tiempo, del número, de la identidad

personal” (*Ibid.*: 27). Es a través del cuerpo que llegan las experiencias al sujeto, el cuerpo es la base existencial de la cultura y también de la religión.

Además de que también el cuerpo ha sido objeto de rituales, más de tipo hedonista o desde la “adoración misma del cuerpo”, manifiestas en diversas formas de exaltación del cuerpo, a través de la cosmética, el ejercicio físico, el cuerpo joven y perfecto, cumpliendo con los cánones de las sociedades modernas, es también el cuerpo el que se entrega en el ritual (sea en la experiencia extática, sea en la meditación profunda, sea en el ensimismamiento de la oración).

Pero no es precisamente esta concepción del cuerpo que interesa a una reflexión desde la religión. La religión, vamos a hablar aquí de la cristiana, se ha caracterizado por mantener una relación con el cuerpo y en especial con la sexualidad, de un cierto control. La relación del cristianismo con el cuerpo, o como la llama Mardones, “una mala relación con el cuerpo”, ha sido de un manejo desde la moral que ha impregnado a sus seguidores de culpa, represión, y la imagen de un cuerpo sexuado negado y demonizado, especialmente el cuerpo femenino. (Mardones, 1996)

La religión es experimentada por cada persona y al mismo tiempo en un proceso de corporeización se introyecta generando la manifestación de un ser religioso, que vive, que experimenta una religiosidad particular.

Indagar en el proceso de experiencia corporeizada de la religión es una dimensión que nos permitirá abundar en la relación entre religión y el sujeto que experimenta.

Sin embargo, la religión así como las formas sociales que construyen el cuerpo social, es un ámbito que también construye o imprime en el cuerpo determinadas prescripciones.

I.3.3 Cortejo, noviazgo y matrimonio: el cuerpo sexuado

Infiero que los cambios que se produzcan en el campo de lo religioso, así como en el de las uniones conyugales, traen importantes consecuencias en la conformación del sentido de una sociedad, y que representan a su vez cambios culturales, que pudiesen ser también cambios de sentido y de significado en aspectos del mundo de la vida cotidiana de los sujetos sociales.

Al hablar de *cuerpo sexuado* nos referimos a esa dimensión del cuerpo social que se encuentra con el “otro”, con la alteridad con quien compartirá un contacto, más de tipo afectivo y con fines a conformar una unión conyugal.

En las localidades rurales e indígenas, la unión conyugal (además de establecer un vínculo afectivo-amoroso), continúa teniendo el objetivo primordial de la conformación de

una familia. Por tanto, la procreación, crianza y educación de los hijos es prácticamente el fin último de la constitución familiar, ligado a normas consuetudinarias. Así podríamos afirmar que al interior de la familia, y bajo la incipiente unión entre dos personas, se lleva a cabo la socialización primaria de lo que constituye el contenido cultural y social de un pueblo. La unión conyugal o matrimonio, es entonces, parte de la dimensión sociocultural del establecimiento de una familia y ésta, de acuerdo con Ariza y Oliveira (2004), es productora de sentidos y valores estratégicos para la sociedad. Es también relevante que la familia que inicia con la unión conyugal y la serie de pautas o modelos que conlleva ésta, están impregnados de prescripciones y normatividades que se rigen también desde la religión. La unión conyugal y las prácticas prenupciales son legitimadas por la doctrina y el ritualismo que impone una determinada religiosidad.

En lo que respecta a las pautas de unión conyugal en Amatenango, se observa que las prácticas de lo que González Montes (1998) ha llamado “matrimonio tradicional indígena”, coexisten con las transformaciones que se han dado en las últimas décadas, por vía de la influencia de las normatividades y prescripciones religiosas, pero también por otros elementos que paralelamente influyen en los cambios.

Así, partimos del conjunto de elementos que González Montes ha encontrado como comunes en el “matrimonio tradicional indígena”, entre diversas culturas indígenas de México. La antropóloga enumera los elementos comunes como sigue:

- Temprana edad al momento de la unión.
- Fuerte intervención de las familias en los arreglos matrimoniales, que no son asunto individual.
- Un ritualismo complejo y costoso para la legitimación de las uniones ante la comunidad.
- El “robo de la novia” como alternativa para efectuar la unión evitando los dos puntos anteriores, y la transferencia de bienes y servicios del novio y su familia, a los padres de la novia.

Las pautas de unión conyugal y el matrimonio tradicional en Amatenango comparten en la actualidad los elementos que se mencionan arriba, sin embargo, esta caracterización se refiere a un modelo fincado en la tradición católica, en nuestro caso observamos cómo algunos elementos “tradicionales” que conforman la cultura tzeltal en Amatenango son compartidos, rechazados o modificados entre los protestantismos evangélicos y de los Testigos de Jehová.

Al mismo tiempo vemos cómo una ala más progresista del catolicismo diocesano, ha promovido también cambios.

CORTEJO Y NOVIAZGO: Entiendo el cortejo, como los primeros contactos (sean físico, visual, comunicativo), que dos personas establecen, con un interés afectivo. Estos primeros contactos pueden después concretarse en una relación también de tipo afectivo-amoroso, en la que se inicia un proceso de conocimiento más profundo entre ambas partes, y que puede o no llegar a formalizar la unión conyugal, a este tipo de relación le llamo noviazgo. Es importante hacer notar que entre las culturas indígenas, en general, la etapa de noviazgo como tal la conocemos en sociedades mestizas u occidentalizadas, comienza a ser parte normativa y cultural. Al parecer, la experiencia del noviazgo, con ciertas particularidades, está comenzando a extenderse entre las culturas indígenas, tal es el caso de Amatenango del Valle.

UNIÓN CONYUGAL: Forma genérica de llamar al vínculo formal que se establece entre dos personas para el inicio de la conformación de un nuevo núcleo familiar. Estas uniones conyugales pueden presentar variadas formas, dependiendo del mundo cultural de los cónyuges) pueden establecerse entre dos personas (monogamia), entre más de dos personas (poligamia); pueden concretarse en un vínculo civil, religioso, mediante la celebración de un ritual específico o simplemente mediante algún mecanismo que simbolice la unión, y que no necesariamente establece un referente religioso o de unión civil, por ejemplo las huidas concertadas, el robo de la novia. La relevancia y el sentido social de la unión conyugal, es básicamente la reproducción social y cultural, en este trabajo abordaré las diferentes formas locales de unión conyugal, sus cambios en el tiempo (generaciones), y a partir de la vivencia de una determinada doctrina religiosa.

En Amatenango del Valle, pueden ubicarse básicamente, el **matrimonio civil, religioso y civil-religioso**.

El matrimonio, a decir de D'Aubeterre Buznego, "...constituye una de las instituciones privilegiadas donde cristalizan las normas que definen las relaciones entre los géneros, la división del trabajo y los procesos de reproducción de los grupos domésticos". (2000:31) Es también la alianza que funge como "...soporte de los sistemas de parentesco y se funda en el imperativo del intercambio entre los grupos como condición primordial para su reproducción (Lévi-Strauss, 1970; 1976 en D'Aubeterre Buznego, 2000) establece grupos de parentesco.

Tomando ambas definiciones como punto de partida, podemos decir que el matrimonio se ubica dentro del mundo normativo, es decir existen ciertas prescripciones sociales, para que este se lleve a cabo, regula en su interior las relaciones entre hombres y

mujeres, así como las normatividades que se establecerán ya en la transformación de esta unión en una familia o grupo doméstico. Es también, de acuerdo con Lévi-Strauss elemento fundamental en los sistemas de parentesco que dan forma a la reproducción social, pero también cultural, en el entendido de que a través del matrimonio se conforma una familia, núcleo de la reproducción social y cultural.

Las uniones conyugales, no solamente se encuentran reguladas por una normatividad social o reglas de parentesco, sino también por prescripciones culturales, que marcan lo conocido como “costumbre”, principalmente en las sociedades rurales e indígenas. Así, la unión conyugal, en forma de matrimonio, siguiendo a González Montes, es considerada como un ritual, que así como los de propiciación de cosechas, curación, o muerte, conforman las costumbres que están vinculadas por un lado, con el pasado (la forma en que “los antiguos”, “los abuelos” hacían las cosas); y por el otro lado con el ámbito de lo sagrado (*Ibíd.*: 87).

De tal suerte, que en esta investigación, se considerarán las formas sociales que norman las alianzas dentro de un sistema de parentesco, y las formas rituales mediante las cuales se conforman éstos. Se entenderá por matrimonio, la unión conyugal que se concrete a partir de los rituales:

- a) Civil en el que se legaliza la unión ante un Juez o autoridad civil;
- b) Religioso (de acuerdo con las prescripciones doctrinales de la religiosidad que se practica);
- y,
- c) Civil-religioso, se llevan a cabo ambas ritualidades.

Existe también, la **unión libre**, que en la mayoría de los casos comienza con la “huida concertada”¹⁶. Dado que las formas de unión conyugal tiene una relación muy estrecha con las costumbres locales, entre las culturas indígenas se presenta una práctica común que es el inicio de una vida conyugal, sin haber pasado por ninguno de los rituales, sea civil o religioso. Sin embargo, esta práctica conlleva, en la mayoría de los casos una forma simbólica de concretar la unión, y que podría también entenderse como una forma ritualizada de unión, y es, dicho sea de paso, la más común. Esto consiste en que la pareja, establece de común acuerdo una fecha en la que el hombre llevará a su consorte a cohabitar con él, en la casa paterna (de manera generalizada, la práctica común es que se establezcan en la residencia virilocal). Se podría hablar de una forma ritualizada, ya que si bien no existe una sucesión de pasos culturalmente establecidos, como en el caso de los rituales civiles y religiosos, en un sentido formal, el hecho

¹⁶ En algunos estudios, esta misma práctica es conocida como “robo de la novia”.

de establecer una fecha, en la que la mujer sale de la casa paterna “a escondidas”, y de la llegada a la casa del futuro cónyuge, muchas veces con el consentimiento de los padres de éste, puede considerarse como una forma cultural que rompe con el “ideal ritual”, pero que es una alternativa social y culturalmente aceptada. Es común que después de dos o tres días la nueva pareja, acompañada en ocasiones de los padres del muchacho, vayan a la casa de la nueva consorte, a “pedir perdón” a los padres de ésta, y que también en algunas ocasiones se fije la fecha de un posible enlace matrimonial.

Dado que el interés de la investigación es indagar sobre los cambios culturales, se siguió un análisis con perspectiva generacional (Mead, [1970] 2002) las modificaciones que han sufrido los modelos culturales descritos arriba, al mismo tiempo que se analizaron comparativamente entre las tres religiosidades elegidas para su estudio (catolicismo tradicionalista, presbiterianismo, pentecostalismo y entre los Testigos de Jehová). Para llevar a cabo una adecuada sistematización de las descripciones de unión conyugal, o de “matrimonio tradicional indígena”, como lo llama González Montes (*op. cit.*), consideré los elementos que esta misma autora ha encontrado como comunes entre los estudios realizados entre grupos indígenas, por diversos investigadores.

I.4 Estrategia metodológica

Para la definición de la estrategia metodológica de una investigación, muchas veces partimos de los cuestionamientos que hacemos a la realidad observada, de ahí nos surgen presupuestos empíricos que en ocasiones van de la mano con presupuestos teóricos, mismos que iremos entrelazando con ciertas herramientas teóricas y metodológicas, que nos acompañarán por un período considerable de trabajo de campo y de escritorio cuyo fin último será la interpretación de lo que hemos llamado “problema u objeto” de investigación, ese “pedacito” de la realidad que hemos construido metodológicamente para transformarlo en una interpretación lo más consistente posible. Esas herramientas teóricas y metodológicas fueron “utensilios” que dentro de la mochila, me acompañaron durante las jornadas de trabajo de campo. Éstos me permitieron observar, comprender y después revisar y analizar los datos obtenidos, a lo largo de un proceso poco lineal, que fue siguiendo una especie de camino “zigzagueante”, que en muchos de los casos se tenía que retroceder y nuevamente volver a empezar, o bien detenerse en un pequeño ángulo del camino para de ahí volver a partir.

Esta investigación dio inicio con ciertos presupuestos empíricos e incluso teóricos, también como parte de los elementos que se incluyen en la mochila de viaje. Si bien, son

conocidos por nosotros (los investigadores e investigadoras, supuestamente con un importante conocimiento sobre el tema), es bien conocido, cómo en el trayecto del viaje, las realidades mismas, nos contrastan y sorprenden, de tal suerte que aquellos utensilios “previstos” van “entrando y saliendo” de la mochila y en ocasiones siendo reemplazados por otros nuevos o que vamos adaptando para intentar comprender mejor nuestro “objeto de estudio”. En este capítulo presento ese conjunto de herramientas, instrumentos y pasos que han acompañado la investigación.

En esta investigación se han privilegiado los métodos de carácter cualitativo, tales como las entrevistas informales y en profundidad, así como la participación en la vida cotidiana de los pobladores de Amatenango del Valle que me permitieron adentrarme en ella. Con esto sobra decir, que la participación misma, implicó más que la “observación participante” un involucramiento profesional con los informantes, sino que la mayoría de las veces esta relación, caminó hacia un involucramiento personal con ellos. Con ello, me sitúo como una investigadora que sin olvidar que uno de los objetivos de la investigación es la objetividad misma, me asumo contundentemente al afirmar que si el principal “utensilio”, a través del cual percibimos, miramos, nos acercamos, olemos, sentimos, es nuestro propio ser como personas humanas: todo lo que aquí está escrito y dicho ha pasado por la “manta de cielo”, esa “tela delgada” de mi propia subjetividad.

No obstante, he seguido las formalidades investigativas. La construcción de las unidades de análisis se basó básicamente en los intereses teórico-metodológicos de dar cuenta, por un lado de la caracterización contextual y espacial del lugar donde se ubica la investigación; la posibilidad de describir el panorama de diversidad religiosa de la localidad; la caracterización de la cultura amatenanguense (incluidos los aspectos relativos al conocimiento del cuerpo, el cortejo, el noviazgo y el matrimonio); y la posibilidad de acercarme a la vivencia de la religiosidad de los individuos.

De tal forma que las unidades de análisis fueron el sujeto mismo, su entorno familiar y social más amplio, dando especial atención a su historia de vida, pero también a sus intereses cotidianos. Otra de las unidades de análisis fue el interior de las diferentes congregaciones, lo que implicó participar de los diferentes eventos religiosos y sociales concernientes a éstas, así como entrevistas con diferentes miembros para reconstruir la historia, organización interna tanto ministerial como operativa, entre otras cosas.

Se ha partido de la caracterización de un orden social, reflejado en la cultura amatenanguense, ubicando la investigación en un espacio social, sin embargo se ha dado

especial importancia a la realidad de los sujetos entrevistados. Para esto se buscó trabajar con personas seguidoras de las diferentes adscripciones religiosas presentes en la localidad:

- ❖ Pentecostal: Iglesia Cristo Mi-el, Ministerios Elohim y Alas de Aguila.
- ❖ Presbiteriano: “Congregación Paraíso”, Iglesia Nacional Presbiteriana.
- ❖ Católico: Se trabajó aquí con dos personas del catolicismo “tradicionalista”. Se asume en esta investigación que el catolicismo en Amatenango está representado por católicos “nominativos”; católicos de la teología de la liberación y católicos “tradicionalistas”.
- ❖ Autodenominados “evangélicos”: Congregación “La Paz de Cristo” de la Misión Bíblica Mexicana.
- ❖ Bíblicos diferentes de evangélicos: Testigos de Jehová.

Las técnicas utilizadas para la recopilación del material etnográfico, fueron la observación participativa, no solamente manteniendo presencia física en la localidad durante estancias prolongadas, en los espacios cotidianos de familias amatenanguenses, sino también la observación en espacios de interacción como fueron la escuela (primaria, secundaria y preparatoria); las clínicas de los servicios estatales de salud; la Iglesia; la plaza central; las calles y puntos comerciales (como las tienditas, la farmacia, el portal de artesanías). Asimismo participé en los cultos y ceremonias religiosas de las diferentes adscripciones, así como a otros eventos o rituales sociales como la graduación en la Primaria Efraín Osorio, funerales, colado de techo.

Se trabajó con personas de tres grupos generacionales¹⁷: Primer Grupo Hombres y mujeres de 45 años en adelante, segundo Grupo. Hombres y mujeres de 20 a 45 años, tercer Grupo. Hombres y mujeres de 16 a 25 años.

La posibilidad de entrevistar a personas de tres grupos generacionales me ha permitido dar la perspectiva generacional que he planteado en la descripción de la cultura amatenanguense, así como para hablar sobre los cambios y transformaciones que se han dado en las últimas décadas.

Para el caso del grupo de sujetos entrevistados cuyas experiencias se relatan en el Capítulo IV, realicé entrevistas a profundidad realizadas en varias sesiones (entre marzo y

¹⁷ La división en grupos generacionales se ha hecho en base al contacto directamente con la información de campo. Los grupos generacionales se caracterizan como sigue: 1er grupo. Etapa en la que se supone la consolidación de una pareja y de una familia, en el que los primeros hijos ya habrán crecido y alcanzado algunos la etapa de unión conyugal e incluso el nacimiento de los hijos de éstos últimos; por lo que en este grupo se incluyen a los potenciales abuelos. 2º. Grupo. Edad en la que se presume el momento de la consolidación de una pareja, del nacimiento de los hijos. 3er grupo. El inicio de la pubertad, es decir que se tienen las condiciones fisiológicas para iniciar una vida conyugal, y etapa convencionalmente aceptada para unirse conyugalmente.

septiembre, 2006), así como el seguimiento en la vida cotidiana de las cuatro mujeres y dos hombres. No obstante, es necesario mencionar que realicé innumerables visitas al municipio entre los años 2004 y 2009, con la finalidad de conocer el entorno familiar de cada una de ellas, las actividades que realizan cotidianamente, el acompañamiento en los cultos o en actividades relacionadas con su práctica religiosa. Para la realización de las entrevistas se diseñó un guión temático que incluye tres grandes temas: 1) Religión y prácticas, 2) Cortejo, Noviazgo y matrimonio y 3) Cuerpo y Sexualidad. Cada tema contiene una serie de subtemas que amplían la información.

El guión de entrevista, diseñado a partir de la información requerida para abarcar el fenómeno a estudiar, y en base a la perspectiva teórica, se ha traducido en una matriz de códigos que facilitó el manejo de los datos. Esta matriz o esquema de códigos, me permitió llegar a una primera segmentación de la información en lo que Coffey y Atkinson (2005:45), llaman “unidades analizables”, y que nos permiten crear categorías a partir de éstas, y realizar el análisis y la interpretación. Este esquema puede verse también como una *simplificación* inicial de la información, después de una primera lectura de las entrevistas.

De tal forma que las unidades de análisis fueron las personas mismas, sus entornos familiares y sociales más amplios, dando especial atención a su historia de vida, pero también a sus intereses y vida cotidianos. Otra de las unidades de análisis fue el interior de las diferentes congregaciones, lo que implicó participar de los diferentes eventos religiosos y sociales concernientes a éstas, así como entrevistas con diferentes miembros para reconstruir la historia, organización interna tanto ministerial como operativa, entre otras cosas.

CAPÍTULO II

AMATENANGO DEL VALLE EN PERSPECTIVA: RELIGIÓN Y ASPECTOS SOCIODEMOGRÁFICOS

Introducción

En el presente capítulo se muestran aspectos relevantes sobre el municipio de Amatenango del Valle, lugar donde se ubica esta investigación. Se busca mostrar al lector el contexto sociodemográfico de la localidad, así como su situación frente al contexto más amplio, así que me interesa dar cuenta de las características regionales, por lo que hablaré de la Zona de Los Altos de Chiapas, con la que este municipio comparte rasgos históricos y culturales. Algunos datos son contrastados también a nivel estatal y nacional, cuando se requiere de señalar su relevancia en una dimensión más amplia. La información se acompaña también de gráficos y mapas que ofrecen de manera sintética y visual datos relevantes.

Al mismo tiempo, los datos sociodemográficos se conjuntan con información etnográfica que expone una “estampa” de la dinámica cultural cotidiana que viven los amatenanguenses y que los hace identificarse y crear un sentido de pertenencia a un espacio cultural, que es físico y también simbólico. Esta identificación, al mismo tiempo es un proceso de diferenciación hacia el exterior cultural. Se ha querido dar cuenta del mundo de vida cotidiana en la cabecera de Amatenango, haciendo evidente las realidades contemporáneas, en una población que convive en un presente, echando mano de un pasado y mirando hacia el futuro. No se pretendió presentar una “monografía total”, pero sí situar el objeto de investigación y las particularidades culturales y sociodemográficas en las que se inserta. Para lograr esta presentación, se retomaron diversas fuentes censales, documentales, bibliográficas y por supuesto la información obtenida durante el trabajo de campo.

II.1 Del protestantismo en América Latina a la diversidad en Amatenango del Valle

Amatenango se ha convertido también en un espacio religiosamente diverso, lo que en los años de la investigación de Nash (1971), probablemente ni siquiera se veía como un posible

escenario. Así que el elemento de la diversificación religiosa se presenta como eje central a resaltar de esta investigación.

La dinámica cultural, está marcada fundamentalmente por la interacción y la convivencia entre las diferentes generaciones¹⁸, y el constante movimiento de la mayoría de sus habitantes hacia otros pueblos y ciudades; así como un contacto simbólico y real con otras realidades, gracias a los diferentes medios de comunicación (la misma carretera panamericana, pero también los medios masivos como la televisión, el radio, el cine, la prensa –especialmente revistas-, y otras formas de comunicación y contacto hacia el exterior de la localidad, como la telefonía celular y alámbrica). Qué decir de los contactos a través de la educación formal en las escuelas, a las que los niños y jóvenes están teniendo cada vez más acceso.

El interés principal de este apartado no se limita a reparar en los elementos de la cultura que cambian o continúan, sino en tratar de vislumbrar los detalles del proceso de esos cambios, transformaciones o resignificaciones. Pretendo dibujar el entretejido del tiempo presente, pasado y futuro que simplemente cubre como un delicado velo a los pobladores de Amatenango, aún cuando su desplazamiento no sólo sea por los hilos del tiempo sino también a través de otros espacios fuera de la comunidad; y que el lector perciba lo que es “ser amatenanguense”, en el sentido de pertenencia a un mundo cultural y de relaciones, pero también como resultado de “habitar” un espacio particular como es la cabecera de este municipio. Todo ello sin soslayar o minimizar la interacción constante entre generaciones, así como el pensar que individuos de cualquier generación experimentan y son partícipes de los cambios. Los viven, son protagonistas también.

En los casos que presentaré, podremos observar que la religión está presente y viva en la vida cotidiana de los amatenanguenses. Como veremos con detalle, al mostrar más adelante en este capítulo, la configuración del panorama religioso de la localidad, se trata de un espacio religiosamente diverso, lo que nos habla de una conexión estrecha entre sus habitantes y la experiencia de lo sagrado. Se trata entonces de un espacio que no sido “reencantado” sino que la relación sujeto-cosmos sagrado se ha diversificado. Por el momento no entraré a discutir este proceso, lo veremos poco a poco en el transcurso de la tesis, pero sí podemos afirmar que el carácter de diversidad religiosa que se vive ahí, implica por supuesto una relación individuo-cosmos sagrado, que ha experimentado transformaciones, pero también las interacciones entre los creyentes de las diversas adscripciones.

¹⁸ Retomo aquí una perspectiva generacional, retomando el modelo de culturas postfigurativas, cofigurativas y prefigurativas de Mead (2002).

He buscado plantear con datos empíricos si ese fenómeno de diversidad religiosa, se está convirtiendo en una experiencia de *pluralidad religiosa*, como lo han manejado algunos autores. Hasta ahora, he encontrado las interpretaciones que toman ambas nociones indistintamente, como Rodolfo Casillas (2003), quien al tratar el caso de Chiapas, habla de una *pluralidad religiosa*, para referirse a la presencia de diferentes opciones de fe. Mientras que otros autores como Berger (1992), Campiche (2004) y Bastian (2007) denotan en el término pluralidad una relación con la existencia de diferentes experiencias religiosas, producto básicamente de la modernidad. J. P. Bastian¹⁹ sugiere que el término correcto es *pluralidad religiosa*, en tanto que la pluralidad denota la capacidad de convivencia de las diferentes adscripciones presentes en un contexto determinado, mientras que diversificación puede ser utilizado en un sentido más superficial.

Sin embargo, considero interesante explorar la posibilidad que ofrece una visión como la de Berger (1992) quien sugiere que este último término denota un proceso consciente que implica una convivencia de respeto y tolerancia de las diferencias. Así de manera hipotética se podría explorar si la diversidad de opciones que conforma el panorama de Amatenango del Valle, conlleva o no relaciones conscientes y sin conflicto.

Se sabe que en Chiapas, esta diversidad ha suscitado en algunos lugares situaciones de discordia y violencia, en los que se han producido expulsiones debidas al cambio religioso. El caso más sobresaliente es el de San Juan Chamula, que ha traído desde los años 70's un gran número de expulsados disidentes con la religión costumbrista o tradicionalista de la localidad, provocando expulsiones de católicos y también de evangélicos (Morquecho, 1992; Robledo, 1997, 2005). Si bien, este ha sido el caso más estudiado y además difundido, las expulsiones han estado presentes en otras localidades de Los Altos de Chiapas, como Zinacantán, Mitontic, Chalchihuitán, Huixtán, Chenalhó, Amatenango del Valle y Tenejapa (Estrada, 1995, en Robledo, 2005). Así frente a un panorama como el de San Juan Chamula, un caso como el de Amatenango del Valle resulta interesante para ser analizado, en tanto que la existencia de diversas organizaciones religiosas cristianas no católicas, parecen convivir sin aparentes conflictos con la todavía mayoría católica. Si atendemos a que la presencia de tan variada gama de organizaciones religiosas no católicas (presbiterianos, pentecostales, Testigos de Jehová, Adventistas del séptimo día) en un municipio de 8,728 habitantes,²⁰ plantea un panorama religiosamente diverso. Surgen otras preguntas, como ¿si la existencia de tal diversidad genera

¹⁹ En el Coloquio "Diversificación religiosa en América Latina", Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 4-7 de septiembre, 2007.

²⁰ Censo General de Población y Vivienda, 2010. INEGI.

roces o conflictos a nivel de las instituciones religiosas, y si éstas se manifiestan en las relaciones cotidianas y en los encuentros interpersonales? Si entendemos que el pluralismo es la aceptación de la diversidad, en términos no sólo de tolerancia sino de respeto y aceptación consciente.²¹ ¿Estaríamos frente a un caso de diversidad religiosa que se traduzca también a un estado de pluralismo religioso? ¿Es posible la relación entre creyentes adscritos a diferentes religiones, y hasta qué nivel de la interacción esto es posible?

Así, es necesario hablar de contexto de diversidad religiosa (como un espacio físicamente delimitado: la cabecera, el municipio), pero también como un espacio social donde se llevan a cabo interacciones cotidianas entre personas de diferente adscripción religiosa. Surgen cuestionamientos a partir de datos empíricos, como que los creyentes evangélicos buscarán unirse en matrimonio o “juntarse” con personas de su misma religión, pero ¿Se dan casos en los que esto no funcione así? En la socialización de los jóvenes en la escuela, en las actividades cotidianas, en los encuentros diversos que inician el cortejo, ¿Puede existir la posibilidad de que al enamorarse dos jóvenes con religiones distintas, puedan unirse en matrimonio? ¿Cuáles son los niveles de permisividad de las familias consanguíneas y espirituales?, y si es así, ¿qué consecuencias tiene esto?, ¿Qué roces o conflictos pueden traer estos contactos, para las relaciones más allá de la propia familia o comunidad religiosa, es decir qué consecuencias puede traer hacia la vida de la localidad que está contenida en significantes con significados comunes?

Hasta el momento, lo que puedo afirmar es que la diversidad/pluralidad religiosa, genera una experiencia del “otro”, que afecta necesariamente la vida cotidiana. El encuentro con una alteridad que quizá difiere en otros ámbitos (la edad, el género, la escolaridad, los gustos personales) pero que además difiere en las preferencias religiosas, provoca sin duda alguna reacciones y modelos o pautas de conducta novedosas. Ya volveremos a ello cuando revisemos los datos que nos ofreció el trabajo de campo.

II.2 Premisas en torno a la vinculación entre cultura y religión: La *etnización* de las religiones

La discusión en torno a la injerencia de las religiones que podemos considerar como, no originarias en los sistemas culturales, ha sido relevante para la antropología, pero también un tema en gran medida polémico. En la década de los sesenta y setenta se consideró a los

²¹ Bastian en ponencia presentada en Coloquio “Diversificación religiosa en América Latina”, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 4-7 de septiembre, 2007.

protestantismos evangélicos y otras religiones, como desestabilizadoras de las culturas locales y las identidades culturales. En particular, en Chiapas, la polémica en torno a la labor del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en los años 1960, fue altamente debatida. No fue sino hasta que los resultados arrojados por las investigaciones de los años 1980, que fue posible constatar que era mínima la presencia de agentes evangelizadores, en el estado. Por lo tanto su impacto era relativo, como lo señalan Rivera *et al.* (2005: 83).

Hoy en día podemos hablar de una suerte de “encuentro” entre ambos sistemas, en el que se presentan reelaboraciones de las propuestas religiosas originales, y una cierta apropiación por las culturas locales, mismas que adecuan y llevan a cabo acomodados o adaptaciones imprimiendo una impronta cultural. Rivera *et al.*, nos dicen que, “Las propuestas religiosas han sido resignificadas de acuerdo a los estilos culturales de los grupos locales que las han adoptado. Ciertamente la doctrina no cambia, pero sí los procedimientos y métodos que los grupos religiosos han instituido para que el precepto sea aplicado a sus necesidades culturales” (*Ibíd.*: 84)

La fuerza de la religión en el actuar cotidiano de una cultura es enorme, en una sociedad como la mexicana y sus localidades sean urbanas o rurales. Y, es que la religión permea cada uno de los ámbitos del mundo de vida de un grupo social, es decir, la cotidianidad en gran medida, se refrenda y existe, en tanto que está consagrada a un sistema religioso y por ende también controlada y sancionada. Es decir, la religión prescribe, en mucho, bajo un sistema moral y valorativo, el actuar y el comportamiento de los individuos. En particular las religiones de origen cristiano, marcan profundamente esta actuación, basta mirar el Decálogo católico o los estrictos sermones que tanto pastores como líderes religiosos en general, dictan al interior de sus comunidades religiosas. Es decir, se promueve un comportamiento individual determinado, pero que también se traduce en formas de actuar frente a su colectivo. A decir de Rivera *et al.* “...debe existir una relación de la creencia religiosa con todos los aspectos de la vida cotidiana...al mismo tiempo que esa red refuerza el estilo de vida elegido, a pesar de que la salvación se logra de manera individual, se construye una identidad religiosa cuya existencia sólo es posible a través de la relación del individuo con una comunidad religiosa determinada”. (*Ibíd.*: 84-85)

En este sentido colectivo y que se refleja en el ámbito cultural de un grupo, algunas adscripciones protestantes se han amalgamado por completo con las culturas locales, como las latinoamericanas. Algunos autores han hablado de que en sus orígenes el protestantismo fue un “protestantismo étnico” en los pueblos latinoamericanos, como resultado de un “trasplante”,

es decir una amalgama de sistemas religiosos, más que un simple “injerto” (Meyer, 1991b: 287, en Rivera *et al.*, 2005: 85). También la Iglesia católica, aunque buscando la aceptación total de los grupos autóctonos del siglo de su instauración, y la destrucción también total de los “ídolos” nativos, no fue posible derrocarlos del todo, sino que “...los indígenas se apropiaron de las imágenes y los rituales cristianos adaptándolos a sus propios marcos religiosos y desarrollaron un rico sincretismo, que hasta el presente se manifiesta en la religiosidad popular” (*Ibid.*: 40)

Ya el debate sobre la influencia de factores endógenos y exógenos, que afectan el cambio religioso, fue de alguna manera cuestionado por las investigaciones pioneras impulsadas desde el CIESAS en 1988 (Hernández, 1989). Otros trabajos posteriores, fueron marcando esta misma línea, haciendo énfasis en observar desde una perspectiva más amplia y con menos prejuicios el tema del cambio religioso. La preocupación investigativa, alrededor de la relación religión-cultura, concretamente las implicaciones que tiene en las culturas el cambio religioso, ha estado presente en diferentes momentos. Así, lo afirman Rivera *et al.* (*Ídem.*), quienes asumen que en los análisis que han precedido, “...uno de los aspectos que tales explicaciones asumían como nodales, al relacionar la transformación de elementos culturales con la pérdida del sentido de identidad original, ya sea nacional, local o indígena, no ha dejado de ser recurrente en descripciones e interpretaciones del fenómeno religioso” (*Ibid.*: 43)

Después de aquella pionera investigación de los años 1980, arriba citada, la preocupación sobre los efectos que el cambio religioso tendría en la identidad continuó latente en muchos estudios. A decir de Rivera *et al.* (*Ibid.*: 44), han sido variados y muy particulares los intereses estudiados, tales como los cambios cosmovisionales, la construcción de nuevas identidades religiosas, así como la relación entre etnicidad y cambio religioso. Estos intereses temáticos, claramente antropológicos, han sido abordados (y deberán ser más sutiles en sus análisis e interpretaciones), dada su complejidad metodológica, que quizá requieran de un análisis transdisciplinario, como lo afirman los mencionados autores. Sin duda, el análisis e interpretación que se adentra al campo de la cultura, presenta ya un importante reto teórico y metodológico, cuanto y más si se aborda también la expresión religiosa, y las intersecciones que se producen entre ambos. Comparto la postura de Hernández Castillo (2001:17, citado en Rivera *et al.*, 2005: 44), en la que afirma, refiriéndose a la relación entre etnicidad y religión y las tesis que aseguran que las religiones son impuestas a los individuos menos protegidos, como los indígenas, que si bien, las formas de ser indio en Chiapas, “...están basadas en relaciones de poder caracterizadas por la negociación, asimilación, confrontación y resistencia con las

distintas instituciones, tanto estatales como religiosas...”, son también los ‘...sujetos sociales, quienes le dan contenido a las doctrinas, éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que les dan contenido en uno u otro sentido’”. Me sumo por completo a esta aseveración.

Si los primeros estudios expresaban en sus conclusiones la penetración religiosa (principalmente la proveniente de los Estados Unidos) como causante de rupturas comunitarias, en un “giro antagónico” los estudios recientes, establecen la capacidad que tienen estas religiones de crear comunidad, comunidades o neocomunidades sin las que ahora los individuos no podrían existir (*Ibíd.*: 50). En este mismo sentido, la incursión de variadas expresiones religiosas, en las sociedades actuales, debe ser observado como parte de un proceso actual, real y tendiente a la diversificación, no solamente de opciones, sino de posibilidades que existen al interior de la complejidad social y cultural existente, compuesta de individuos con identificaciones étnicas y culturales no estáticas, sino dentro de un proceso de constante construcción. Así visto, el individuo, es un sujeto social, capaz de tomar por cuenta propia sus preferencias no solamente religiosas, sino políticas, de identificación social y cultural, en medio de una constante negociación y contrastes frente a los imponderables de unas sociedades sumamente complejas.

Así, en el ámbito religioso, los seres humanos y los grupos humanos, son capaces de adherirse a sus preferencias, así como de generar creaciones propias o que amalgaman expresiones de las culturas locales, planteando una suerte de *etnización* de las religiones, como pretendo mostrar en este estudio, en el que a partir de una reconstrucción de carácter monográfico y etnográfico busco acercarme a las relaciones sociales y de aproximación amorosa, que representan los primeros encuentros, el noviazgo y el matrimonio, como momentos constituyentes de las relaciones de socialización, parentesco y de conformación social que nos da pistas de cómo se establecen dichos procesos en un contexto religiosamente diversificado, todo ello sin desvincularlo de un orden social más amplio.

Por otra parte, se ha pensado de manera más o menos generalizada que las poblaciones marginales son aquellas más predispuestas o vulnerables a la conversión religiosa. En este caso, los indígenas entrarían sin problema en esta categoría. Sin embargo, se ha comprobado también que las poblaciones vulnerables, ya sea en sentido económico, étnico o educativo, no son las únicas en experimentar el cambio religioso. También los grupos sociales de mejor posición económica y social han formado parte de las estadísticas de los conversos a otras adscripciones cristianas.

En lo general, hemos hablado hasta este momento de la diversidad religiosa, como tendencia actual y rumbo del cambio religioso en México, pero continuando con la preocupación alrededor de las implicaciones que la religión tiene en la cultura, es necesario retomar un texto que abordó desde las diferentes miradas y peculiaridades analíticas de sus autores, las implicaciones culturales que tiene el cambio religioso, en las culturas mayas de Chiapas y Guatemala. En este texto, Ruz y Garma (2005) los diferentes autores nos hacen ver que la amplia gama de estudios sobre religión, ha privilegiado el estudio de las instituciones, se han revisado los censos y con ello, tratar de vislumbrar hacia dónde va el rumbo del escenario religioso en nuestro país, incluso, en el tema que nos ocupa, se ha abordado incesantemente sobre el retraso o desestabilización que puede ocasionar a los indígenas su incorporación a otras religiones, o si éstos son utilizados para confrontar movimientos étnicos, a través del cambio religioso. No obstante, las investigaciones han “soslayado” al individuo mismo (Ruz y Garma, *Ibid.*: 9). En esta investigación he pretendido mostrar lo que significa para los individuos pertenecer a una opción religiosa.

Prosiguiendo con este argumento, se ha sustentado que las religiones en general han quebrantado la cosmovisión y formas tradicionales amerindias. También ante esto, se ha documentado cómo la religiosidad católica, se expresa en la actualidad de múltiples formas, en muchos de los casos, conteniendo elementos simbólicos y objetivos de las tradiciones autóctonas (*Ibid.*: 12). De ahí que permanezcan hoy día, los “costumbreros” o religiones del “costumbre”, aquí en Chiapas, en el que, si bien se adscriben como católicos, incluyen formas tradicionales que incorporan en los rituales católicos, por ejemplo el uso de los distintos medios de sanación (la pulsación, la aspersion de aguardiente, las limpias con flores y hierbas), la música tradicional, la ingesta de alcohol, entre otros. Además de la incorporación de simbolismos que hacen referencia a la naturaleza: el cuidado de la luna, el poder del sol, los puntos cardinales. Es entonces esta pequeña muestra, un signo de sincretismo o religiosidad popular, que está presente en el mundo de vida cotidiano. Lo mismo pudiera estar ocurriendo con algunas adscripciones del protestantismo evangélico.

Garrard-Burnett (2005) autora presente en el mencionado texto, nos muestra el caso de la teología protestante “mayanizada” en Guatemala, país en el que 60% de la población es católica y 35% protestante y con una mayoría indígena, que fue la guerra civil en ese país y la situación política inestable la que incidió en el cambio religioso. La teología protestante “mayanizada” se presenta como un proyecto político que mantiene respeto a la cosmovisión indígena, al tiempo que ofrece un nuevo paradigma social a sus adeptos. A decir de Ruz y

Garma, este nuevo paradigma teológico presbiteriano se encuentra en lo más profundo de lo cotidiano, en el que se unen: "...el maíz y la Alabanza, la Biblia y el Popul Vuh" (*Ibid.*:14) Por el contrario, otras expresiones religiosas como las de las iglesias neopentecostales en ese mismo país, rechazan, a decir de Cantón Delgado, la cultura indígena. Aún así, los indígenas resisten, y se apropian de las nuevas formas que les permiten dar sentido y fortaleza a su existencia. (*Ibid.*: 15)

Una representación distinta a esta última experiencia es la realidad chiapaneca que nos presenta Aída Hernández (2005). La investigadora desmiente las concepciones casi generalizadas que equiparan protestantismo con conservadurismo político, abandono de la lengua materna o debilitamiento de la comunidad, para mostrar un escenario en el que el nicho religioso le permitió a la población indígena mam, de la región Fronteriza de Chiapas; apropiarse de una identidad, retomar su lengua prácticamente diluida por las políticas nacionalistas del Estado mexicano, y posicionarse como un grupo con identidad propia: el ser presbiteriano, era parte de la etnicidad.

Con una experiencia similar, Rodríguez Balam (comentan Ruz y Garma, 2005), muestra cómo se puede ser protestante sin dejar de ser maya. En las experiencias que retrata en Yucatán, identifica que la conversión al protestantismo no significa un abandono de las costumbres y tradiciones de ese pueblo. Por el contrario, existe un proceso de resignificación tanto de conceptos como de patrones de conducta. Esto refiere a una identidad religiosa: "una peculiar manera de ser protestante sin dejar de ser maya" (*Ibid.*: 18)

Siguiendo esta misma discusión, Garma es uno de los investigadores que ha explorado el mundo protestante y pentecostal indígena con el interés de analizar el binomio religión/grupos étnicos o rurales. Este autor, ha encontrado que en México, el gran éxito de estas iglesias radica en lo apto que resulta el escenario étnico o "nativo" como lo refiere el autor, para los protestantismos evangélicos. Para este autor, y comparto en mucho su posición, de acuerdo con los resultados que he encontrado, las iglesias protestantes y pentecostales han tenido una respuesta aceptable entre estos grupos, debido al nicho de condiciones que permiten la fácil adopción de un marco de referencia como éste. Por ejemplo, las formas menos institucionalizadas y con gran autonomía, con las que se erigen las congregaciones y los pastores que las encabezan, así como la ascendencia indígena o procedente de las mismas comunidades, que ya presentan muchos de los pastores y ministros de culto. En cuanto a las congregaciones protestantes y evangélicas han promovido en muchos casos el uso de la lengua, la traducción de la Biblia a sus propias lenguas, y al ser los mismos pastores nativos quienes

conducen los cultos y dirijan a la congregación, así es más común la utilización de las lenguas originarias, que el español (Garma 2005: 28-39). Nos está indicando esto una adaptación y una aceptación por parte de las poblaciones indígenas, pero también una suerte de *etnización* de los protestantismos evangélicos, al ser los propios creyentes quienes adoptan y adaptan formas, sí exógenas, transformándolas y apropiándose de éstas, para no solamente hacerlas suyas, sino imprimir sellos e identificaciones culturalmente concretas. Nos daremos a la tarea de llegar a interpretaciones que nos den posibles respuestas más allá de lo que represente para las realidades sociales de un país como México que en términos religiosos tiende también a una práctica religiosa diversa, que resulta más que evidente en este siglo XXI. ¿Se trata de una especie de camino hacia un franco pluralismo religioso? En términos de las culturas nativas, podríamos hablar como lo dice Garrad-Burnett, de la “inculturación” de las referencias occidentales para tornarse a referencias culturales originarias, mayas, o de otros referentes primigenios, sean nahuas, mayas tsotsiles o tzeltales? Siguiendo a esta misma autora, se da una inculturación, hablamos de un sincretismo o bien, como ella lo nombra, retomando a Hans Siebers (1999), estamos frente a “una creolización religiosa” que denota una “integración intencional de significados y símbolos de dos o más tradiciones religiosas” (*Ibid.*: 49). La autora se refiere a la experiencia maya guatemalteca, en donde se habla de “teología maya protestante” o no protestante, pero que reivindica desde un sustento político la posición del pueblo maya, arrebatado de su dignidad, asentado entre formas de dominación y subordinación económica, política e histórica.

Bajo este techo experiencial, ¿Qué podría estar sucediendo en un sitio como Amatenango? ¿Podríamos hablar de un claro posicionamiento político al incorporar o mantener las formas culturales originarias? ¿Se trata de una posición más pragmática que guía la incorporación o adaptación de otras formas relativamente ajenas? ¿Hay una clara conciencia y mantenimiento de formas culturales, como en el caso de los mayas de Guatemala que abogan por lo comunitario sobre lo individual, la re-integración de la religión en la vida cotidiana, abandono de los elementos culturales extranjeros, creación de una hermenéutica maya, como lo menciona Garrard-Burnett?

Siguiendo las reflexiones de esta misma autora, y me sumo a ellas, la perspectiva antropológica no puede ver en las religiones el enemigo “alienante” y “enajenador”. Una mirada como esa disminuye una de las capacidades que la antropología tiene como disciplina: la mirada hacia la heteropercepción y la existencia *per se* de una diversidad de expresiones culturales y de las expresiones humanas en toda su amplitud.

II.3 Grupos étnicos, cambio religioso y diversidad religiosa

En la discusión que nos ocupa, acerca de la imposición- como causal externa; o la aceptación- causal endógena, del cambio religioso, o de la adquisición de sistemas religiosos diferentes al que pertenece original e históricamente una cultura, es necesario reflexionar sobre la dinámica que el cambio religioso ha tenido entre los grupos étnicos. Una constante en la discusión alrededor de este tema, ha sido el pensar a los grupos étnicos, bajo dos variantes situadas prácticamente en dos extremos: 1) éstos como grupos fácilmente influenciados y por lo tanto manipulables; y 2) como grupos cerrados, ajenos a experiencias externas, o bien que deben permanecer en resistencia a la influencia de los factores externos.

Ambas posiciones han guiado gran parte de la discusión sobre el tema del cambio o conversión religiosa. Sin embargo, contadas han sido las intervenciones que se ocupan de ver en el fenómeno del cambio religioso, un proceso dinámico, parte de una elección individual, y en muchos casos grupal, o de suma de voluntades que derivan en formas, a veces distintas a las comunitarias. ¿Por qué el cambio religioso entre las comunidades indígenas causa tanto escozor, no solamente entre los miembros de algunas localidades, sino entre los miembros de la academia misma?

De acuerdo con Warman, 2003 (citado por Hernández y Garma, 2007:204), “el sector indígena es más abierto a la diversidad religiosa que la población general, lo cual contradice el estereotipo común que ubica a este sector como signo de atraso y conservadurismo”. De igual forma, los resultados de investigaciones como las de Garma (*Ídem.*), han señalado que un alto porcentaje de la población pentecostal, es indígena o se localiza entre las poblaciones rurales. Los estados con mayor diversidad religiosa, Chiapas, Oaxaca, Puebla y Veracruz, son también los estados con mayor número de población indígena. Dentro de esta diversidad religiosa, se ubica también la amplia gama de expresiones del llamado “catolicismo popular”, “sincretismo”, “creolismo” o “tradicionalismo” religioso, que es el resultado de los sistemas amerindios presentes entre las culturas nativas, con el sistema religioso cristiano-católico traído por los ibéricos a este continente americano. Ya esto en sí mismo, nos habla de una importante diversificación y no de una imagen compacta y uniforme de estos grupos. A decir de Hernández, “Este tipo de religiosidad, remarca la interacción de la humanidad con intermediarios sobrenaturales, como los santos, los cristos y las vírgenes, que tienen una representación material en imágenes, pinturas y esculturas. Destaca también el rol del santo patrón como protector de la comunidad, por lo cual el culto tiene una orientación marcadamente localista” (*Ibid.*: 207). Este sistema religioso, resultado de una mezcla o

sincretismo ha permanecido en gran parte de las culturas de urdimbre indígena, y ha permanecido arraigado a lo largo de siglos. Sin embargo, ha sido también cuestionado por cierta ala de la Iglesia católica que ha negado los rasgos autóctonos para suplantar un sistema dominante que negara el ya establecido. Si buscamos algunas repuestas acerca de las razones de la aceptación de los protestantismos evangélicos entre los indígenas, una de estas respuestas puede ser, la imposición que desde el catolicismo hegemónico se hizo sobre las formas autóctonas, negando toda vez, las expresiones sincréticas o la posibilidad de una absorción de ambas formas. Si bien, la Teología de la Liberación ha aceptado e incluso, ha revalorado las formas culturales autóctonas, ésta es sólo una parte de la estructura católica, y en algunos casos se niegan también algunas prácticas como ciertos rituales de sanación, como las limpias, las curaciones, actos en los que se ingiere alcohol y se invocan elementos o presencias sobrenaturales, prácticas con las que no se encuentra en acuerdo el catolicismo hegemónico.

Los estudiosos del campo de la conversión religiosa y el auge de los protestantismos evangélicos entre la población indígena y rural, indican varias causas de la expansión y éxito de estos grupos y su aceptación. Conuerdo con ellos, por lo que he podido observar en la zona de estudio. Retomando a varios autores (Hernández, 2005; Garma, 2005; Rivera *et al.*, 2005), se reconoce que algunas de estas causas son:

1. El rechazo de las diaconías o liderazgo indígena al interior de la jerarquía católica (Barranco, 2006, en Hernández y Garma, 2007). Contrario a las iglesias cristinas no católicas y paracristianas que estimulan el liderazgo indígena representado en Pastores, Ancianos, diáconos y demás representantes religiosos, de acuerdo con la organización religiosa.
2. La Biblia, los documentos o libros de estudio, los himnarios, han sido en su mayoría traducidos. O bien, si la población no tiene acceso a esta literatura, tanto los cultos como las reuniones de estudio se llevan a cabo en las lenguas indígenas.
3. El cambio de estilo de vida y prácticas cotidianas que promueven estas iglesias, ha ofrecido modificaciones sustanciales en la mejora de la vida de las familias. Por ejemplo, la no ingesta de alcohol repercute en menos violencia doméstica, mayor optimización de los recursos económicos de la familia, se fomenta el ahorro y con ello mejores condiciones materiales y mayor bienestar.
4. En gran medida, el sistema de creencias que se maneja entre estas religiones, se

instala en algunas prácticas comunes de la religiosidad popular, como las formas comunitarias, los rituales de sanación (dones), o en la práctica de algunos rituales de pasaje, e incluso de curandería, la utilización de la música, entre otras. Esto puede verse principalmente entre los grupos pentecostales, mismos que encuentran mayor presencia entre las poblaciones indígenas. (Garma, Hernández, *Ídem.*)

5. Otro elemento que ha favorecido el cambio religioso a estos credos, es la migración. Se ha observado que muchos de los líderes religiosos son personas que han tenido una experiencia migratoria (regional, nacional o internacional), y que de esa experiencia han tenido contacto con estas religiosidades, motivándolos al cambio y por consiguiente han traído la nueva fe a sus comunidades de origen.
6. Se ha encontrado también una tendencia a la búsqueda de la opción más apropiada o que les resulte más convincente. De tal forma que este rasgo de “nomadismo religioso” (Rivera *et al.*, 2005) es característico entre las poblaciones indígenas, aunque no exclusivo de ellas.

II.4 Amatenango del Valle en Los Altos de Chiapas

Tz'o'ontabal,²² la cabecera del municipio de Amatenango del Valle, es un poblado indígena tzeltal localizado en el estado de Chiapas, en el sureste de México.²³ Su existencia se remonta al período clásico de la época precolombina. Durante el periodo colonial es citado como perteneciente al municipio aledaño de Teopisca, convirtiéndose en cabecera, por derecho propio, a finales del siglo XVI. En 1778, como resultado de la primera división territorial de la provincia de Chiapas, este poblado queda dentro de la jurisdicción de la alcaldía mayor de Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas), llegando a ser considerado municipio independiente hacia principios del siglo XX.²⁴

²² Vocablo náhuatl que significa “lugar de amates”, recibiendo este nombre probablemente por la influencia azteca que esta población sufrió en 1486.

²³ Ver Mapa 1. Ubicación del Municipio de Amatenango del Valle, Chiapas. México.

²⁴ Es interesante que durante la búsqueda censal realizada, el pueblo de Amatenango del Valle no aparece como tal, hasta 1940. En el censo de 1930, aparece una población con el nombre de Amatenango las Casas, perteneciente al municipio de Teopisca, el cual se infiere que pudiera tratarse de la cabecera del municipio en cuestión, con una población en aquél momento de 1, 262 personas. Ya en el censo de 1940, probablemente como resultado de la recomposición política del territorio mexicano y el reconocimiento de los municipios libres, Amatenango aparece como municipio independiente (Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Chiapas, 2003. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas.

Ubicado a orillas de la carretera panamericana, eje transversal que comunica gran parte del continente americano y construida en la década de 1970, el municipio de Amatenango del Valle tiene vecindad con dos de las principales ciudades del estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas (a 36 kilómetros), y Comitán de Domínguez (a unos 45 kilómetros). La cercanía con ambos centros urbanos facilita el contacto frecuente, entre sus pobladores, aunque seguramente es Teopisca (centro urbano mestizo, ubicado a tan sólo 3 kilómetros, rumbo a San Cristóbal de Las Casas), el punto comercial más concurrido por los amatenanguenses.

Amatenango es uno de los dieciocho municipios que conforman la región Altos, de acuerdo con la regionalización oficial. Sus pobladores, principalmente los habitantes de la cabecera, se identifican con la etnia tzeltal, por lo tanto es uno de los municipios considerados indígenas.²⁵ Son por lo tanto, hablantes del tzeltal, idioma de origen mayense, que forma parte de las siete lenguas que actualmente se encuentran vivas, en el estado de Chiapas. En la región de Los Altos de Chiapas, el tzeltal es la tercera lengua utilizada, después del tzotzil y el español.²⁶

El municipio de Amatenango del Valle se localiza en el Altiplano Central, su ubicación es relevante e interesante, en tanto que es parte de la región o zona Altos, pero tiene una posición que podríamos llamar de “frontera”. Si consideramos la regionalización que propone Viqueira ([1995] 2002) y que da mayor importancia a los aspectos sociales, culturales e históricos que unen a las diferentes poblaciones del estado y que escapa del carácter económico que predomina en la regionalización oficial, podemos observar con mayor claridad que este municipio mantiene y ha mantenido mayor contacto con poblaciones de otras regiones, más que de la propia región Altos.

Así, y de acuerdo con Viqueira, el municipio se ubica dentro de la zona o subregión conocida como Los Altos, dentro de la Región Las Montañas Centrales.²⁷ Esta posición de

²⁵ Es necesario hacer notar que, si bien la mayoría de su población es hablante y de origen tzeltal, algunas rancherías y colonias que conforman el municipio están habitadas por personas provenientes de otras regiones de Chiapas, a quienes les fueron otorgadas tierras, en calidad de “avecindados” y que no comparten rasgos como la lengua o el vestido, con los pobladores de la cabecera.

²⁶ Las lenguas que actualmente se hablan en Chiapas y que son originarias de esta región, son: chol, tojolabal, tzeltal, tzotzil, mam y lacandón (familia mayance), y el zoque (familia mixezoqueana).

²⁷ Como sabemos, el concepto de región presenta muy diversos significados y usos, se utiliza indiscriminadamente una u otra definición, muchas veces para hablar de cuestiones distintas (De la Peña, 1991; Viqueira, [1995] 2002; Fábregas Puig, 1992). En Chiapas, esto no ha sido la excepción. Por lo menos existen dos regionalizaciones, realizadas con herramientas y objetivos distintos. La primera es la regionalización política y económica para fines de planeación gubernamental, y la segunda es la regionalización hecha por Juan Pedro Viqueira. Esta última, permite un enfoque antropológico, en tanto que fundamenta que la subregión Los Altos y el resto de Las Montañas Mayas, 1) Comparten una historia común; 2) Ha mantenido desde siglos en su interior un constante intercambio humano y comercial; y 3) Cuenta con un porcentaje muy alto de hablantes de lenguas de la familia mayanse (tzotzil y tzeltal). Por lo tanto, me adscribo a esta última división.

“frontera”, le ha permitido contactos culturales constantes con otros poblados de las subregiones La Selva Lacandona, como Ocosingo; de Los Llanos de Comitán y las Terrazas de los Altos como Oxchuc²⁸.

La zona de Los Altos, se distingue por compartir signos de identidad étnica de los pobladores que la diferencian en mucho de otras regiones, tales como el habla de una lengua indígena, la vestimenta tradicional, prácticas religiosas sincréticas o “tradicionalistas” en los templos católicos. Esta zona se ha caracterizado también históricamente por la existencia de formas “tradicionales” de gobierno, y la presencia dominante de maestros bilingües bajo el control político y ligados al partido en su momento conocido como oficial, el PRI. (Viqueira, *Ibid.*:35). Pero también es cierto, que la representación y la práctica específica de estos rasgos identitarios puede variar enormemente de un municipio a otro. Lo podemos observar en las variantes dialectales de las diferentes lenguas, en la vestimenta diferenciada de uno y otro poblado, en las prácticas religiosas también cambiantes.

Así, los habitantes de las diferentes localidades de los Altos, han mantenido, reafirmando lo dicho por Viqueira, un estrecho e histórico contacto entre sí. A manera de ejemplo, podemos mencionar la relación entre Amatenango y Aguacatenango (municipio de Venustiano Carranza y considerado oficialmente fuera de Los Altos, no así por Viqueira) con el que se mantiene una relación muy cercana, de intercambio comercial, pero también de servicios de orden simbólico y religioso, como la curandería. Es práctica frecuente entre los amatenanguenses, acudir a alguno de los curanderos y curanderas de esa población por considerarlos “muy buenos, lo hacen bien su trabajo”. En un sentido económico y comercial, las mujeres de Aguacatenango (conocidas ampliamente en la región por sus bordados a mano) emplean a las amatenanguenses (quienes se caracterizan como productoras de alfarería), como bordadoras “a destajo”, de mantas que después confeccionarán como blusas, vestidos o camisas, para venderlas en las ciudades cercanas, principalmente en San Cristóbal de Las Casas. Otra relación interesante con este poblado, que se encuentra a escasos 20 km hacia la localidad de Villa Las Rosas, es la semejanza en la forma de vestir entre las amatenanguenses y las mujeres de Aguacatenango. En términos económicos, su posición geográfica, ha permitido que los amatenanguenses mantengan un activo intercambio de productos. Aún antes de la apertura de la carretera Panamericana, solían hacerse caminatas que podían durar días o semanas, según cuentan los abuelos, para comercializar sus productos. Esta ubicación ha ofrecido a los amatenanguenses la posibilidad de un contacto comercial constante y directo con otras

²⁸ Ver Mapa 2. Región Altos de Chiapas (Regionalización Oficial).

localidades, así como el uso o comprensión de otras lenguas como el español, el tzotzil y en menor medida el tojolabal. También les ha facilitado la recepción de un gran número de visitantes nacionales y extranjeros, con quienes comercializan principalmente la producción de artículos de barro que las mujeres artesanas elaboran. Además de la alfarería, la población de Amatenango continúa siendo eminentemente agricultora (más de 60% de la población activa se dedica a esta actividad, entre los que se ubican hombres y mujeres, y más de 34% a la industria de la transformación²⁹ (dentro del que se ubica la alfarería, actividad que las mujeres realizan con medios completamente rústicos, no utilizan torno, ni moldes y el cocido de las piezas se lleva a cabo al cielo abierto en una hoguera de grandes leños). Esta última actividad coloca a Amatenango como uno de los sitios más visitados en el ámbito turístico en el estado, en el que las mujeres destacan por encabezar prácticamente todo el proceso de producción y comercialización de los objetos de barro, que han pasado en los últimos treinta años a ser de objetos utilitarios a artesanales.

Otro es el caso de la estrecha relación con el poblado de Oxchuc con el que se ha mantenido históricamente un vínculo religioso, a través de los santos patronos o representantes de ambas poblaciones: Santa Lucía (Amatenango)³⁰ y Santo Tomás (Oxchuc). Se dice que existe una relación entre ambos iconos religiosos, mismo que se expresa hasta el día de hoy, con una visita anual que los amatenanguenses llevan a cabo en el mes de febrero, al santuario de Santo Tomás en ese municipio. Aunque también podemos notar una disminución en esta práctica debido al aumento considerable de población no católica en ambas localidades. El caso de Oxchuc es interesante pues ha fungido como “cuna” del presbiterianismo en la zona Altos, de acuerdo con información dada por un anciano de la congregación presbiteriana “Paraíso” en Amatenango, así también lo refieren los datos históricos y censales. Se sabe que para 1950, Oxchuc ya contenía entre sus pobladores una población presbiteriana considerable, lo que provocó que los amatenanguenses dejaran de asistir con constancia a visitar a Santo Tomás, patrono de ese pueblo (Rivera *et al.*, 2005:79). Esto a pesar de que entre Oxchuc y Amatenango existía una relación muy cercana que se manifestaba en un intercambio de visitas rituales, de los oxchuqueños a Amatenango el 13 de diciembre día en que se celebra a la Virgen de Santa Lucía, así como de los amatenanguenses hacia Oxchuc. Las visitas mutuas se sustentaban en la creencia mítica de que Santa Lucía solía “hablar” con Santo Tomás, es decir

²⁹ Datos extraídos del Diagnóstico Municipal del año 2000. Fuente COESPO. Esta misma información no ha sido posible encontrarla como categoría desagregada, para el Censo 2010.

³⁰ El Santo Patrono de Amatenango del Valle es San Francisco, no obstante, es Santa Lucía una figura religiosa de gran relevancia y veneración en la localidad.

que existía una relación de intimidad. (Nash, *Ídem*:261). La disminución en esta práctica muestra el recelo que existía en Amatenango frente a otras religiones, ya en aquellos años.

También por su posición “fronteriza”, Amatenango comparte la altitud promedio de la zona, situándose a 1,810 msnm, con una temperatura media de 16.8 °C. Su ubicación lo acerca más hacia las tierras bajas, sin embargo comparte la fisiografía alteña. El terreno está básicamente formado por lomeríos, es relativamente accidentado y de conformación montañosa. El poblado se abastece de agua de los arroyos denominados Amatenango, San Nicolás, y Pie de Cerro. La vegetación que lo rodea es principalmente boscosa, entre los que se encuentra pino-encino, ciprés, romerillo, sabino, manzanilla y roble.³¹

Como he mencionado líneas arriba, su población es hablante en su mayoría del tzeltal. Los datos más recientes reportan hablantes de las lenguas chinanteca, tojolabal, y tzotzil, pero en muy pequeña escala. De un total de la población municipal de 5 años y más (7,731), 75% reporta hablar tzeltal, y sólo 7% reporta no hablar el español.³² En tzeltal se comunican niños, jóvenes y adultos al interior de la familia, y en la interacción cotidiana, pero es también posible observar un amplio manejo del español. Más de tres cuartas partes de la población lo hablan fluidamente. Como es común en otras localidades de población indígena, el español es hablado en mayor grado por los varones, siendo las mujeres quienes caracterizan la mayor población monolingüe. Sin embargo, en Amatenango, las mujeres utilizan con gran fluidez el idioma español, como consecuencia del constante contacto con población mestiza o incluso extranjera, con quienes llevan a cabo las transacciones comerciales de la producción alfarera.

El contacto cotidiano con el “mundo mestizo”, y por ende con el idioma español, se da también a través de la radio y la televisión, principalmente. Los medios masivos de comunicación, cuyo representante por excelencia es la televisión, está presente en casi 30% de los hogares. De acuerdo con los más recientes datos censales, de un total de 1512 hogares, 265 cuentan con televisión. Este dato pudiera parecer irrelevante, en cuanto a la presencia de este medio de comunicación y por lo tanto de influencia en la socialización cotidiana, el índice de habitantes por vivienda es alto (en promedio entre seis y ocho personas), lo que significa un alto número de personas cercanas a este medio electrónico. En cuanto a otros enseres domésticos, utilizados principalmente en el medio urbano, como refrigeradores, sólo 33 viviendas cuentan con uno, mientras que tres cuentan con computadora. Pese a que es muy

³¹ La leña que se obtiene principalmente del pino y del roble es de gran importancia para la población, ya que en su mayoría preparan los alimentos al fuego, así como también para la cocción de las piezas de barro que elaboran las mujeres.

³² Censo de Población y Vivienda, 2010. INEGI

limitada la existencia de estos electrodomésticos, no deja de ser interesante encontrarlos en una localidad como Amatenango, considerada prominentemente indígena y rural.

En la cabecera o zona centro³³ se encuentran concentrados aproximadamente 4,661 habitantes, representa 52.79% del total de la población que asciende a 8,728 personas. La población restante (53.4%) habita las 55 localidades rurales que conforman el municipio.³⁴

Amatenango comparte junto con otros quince municipios de la Zona Altos, índices de marginación que alcanzan los niveles más altos de todo el estado. Esto habla de una pobreza estructural que se traduce en graves condiciones sociales. Es principalmente en las localidades que se ubican fuera de la cabecera, donde existe una grave insuficiencia en los servicios básicos de drenaje, energía eléctrica y agua entubada, mientras que en la cabecera es posible observar a simple vista, un cambio considerable en las condiciones materiales de las viviendas (actualmente muchas están construidas de concreto, frente a las construcciones de madera, adobe y bajareque), esto no es un indicativo muy claro de mejores niveles de vida, sino de un cambio en los patrones culturales de vida.

De acuerdo con los indicadores anteriores, el índice de marginación de Amatenango es de 1.69523, correspondiente al lugar número 23 en el contexto estatal. Además, vale la pena mencionar que el estado de Chiapas, ocupa a nivel nacional el lugar número uno en índice de marginación, después de Guerrero y Oaxaca, estados localizados también al sur del país. Otro dato importante se refleja en la disminución de los niveles de analfabetismo que en todos los municipios (excepto San Cristóbal de Las Casas) alcanza por lo menos 30% de la población mayor de quince años, y que llega a más de 50% en siete municipios de los Altos. En Amatenango, los datos censales en este rubro marcan que en el mismo grupo poblacional, 29% (frente a 47.45% en el 2000 y 59.66% en 1990) reporta no saber leer ni escribir, de los cuales las mujeres duplican el número de varones. Esto es un punto porcentual menor a lo que se observa en otros municipios. Sin embargo, se observa también un dato interesante, ya que la diferencia entre varones y mujeres que sí saben leer y escribir es mínima, lo que nos puede estar hablando de una tendencia hacia el acceso y mejoramiento escolar de las mujeres (*Ídem*).

³³ La cabecera comprende la zona central del pueblo cuyo cuadro central está conformado por la plaza en la que se ubica la parroquia de San Francisco y las oficinas administrativas municipales. En la cabecera también se encuentran los barrios de San Francisco, el Cipresal y el Chorro. Al cruzar la carretera Panamericana se encuentran los barrios de Santa Cruz, Pie de Cerro 1 y 2 y El Cascajal; y al este del pueblo, al cruzar la carretera que va hacia Villa Las Rosas, los barrios la Grandeza y el Madronal. El resto de las colonias y rancherías se localizan más alejadas de la cabecera y fuera del camino de las carreteras principales. El municipio cubre una extensión de 236 Km².

³⁴ Censo de Población y Vivienda, 2010. INEGI

En la cabecera se concentra la mayor parte de los planteles educativos estatales: hay dos escuelas primarias en el centro de la cabecera, una de ellas es bilingüe. En la orilla del pueblo, camino hacia el cementerio hay una Telesecundaria. En los barrios Pie de Cerro, Cascajal, Madronal, La Grandeza y Santa Cruz (todos ubicados en la cabecera) hay preescolar, y en los establecimientos Cascajal y Pie de Cerro se puede estudiar hasta el tercer grado de primaria.

El acceso a dichos planteles ha ido en aumento, de acuerdo con comentarios generales de los pobladores, sin embargo es todavía una constante encontrar el caso de niñas que dejan la escuela a los primeros años de la primaria, por verse en la necesidad de cooperar en las labores de la casa o en la elaboración de la alfarería. Sin embargo, también pude observar que jóvenes que han llegado a niveles educativos superiores, como la normal o la Universidad, continúan utilizando su lengua natal. En contraste, se observa también que en las aulas de la única escuela bilingüe de la localidad, las actividades en las que se aplica el reforzamiento del tzeltal o la enseñanza de su escritura, son mínimas. De acuerdo con información de campo, las únicas actividades que ostentan el nombre de “educación bilingüe”, son sesiones cortas semanales en las que se les instruye a los niños y niñas en el aprendizaje del abecedario tzeltal, y en la lectura de algunas declamaciones o poesía en su lengua, con las que los pequeños participan en un certamen anual, organizado a nivel estatal. El resto de las actividades se desarrolla en español. Los profesores, en su mayoría son originarios de otros municipios, y no hablan el tzeltal, a excepción del profesor Jacinto López, único profesor en ese momento, de origen local. Otro aspecto relevante en cuanto al uso e impartición de las clases en tzeltal en las aulas, es que los niños y niñas carecen de textos escritos en la variante dialectal de Amatenango del Valle.³⁵ Por lo tanto, podemos inferir que en mayor grado es la familia un espacio de socialización muy importante para el reforzamiento del uso del tzeltal. En Amatenango se comenta que la comunicación entre ellos y un habitante de Chanal, de Oxchuc, o de Tenejapa, es posible, a pesar de las diferencias; como puede ser posible incluso, la comunicación entre hablantes del tzeltal y el tzotzil. Sin embargo, la experiencia de los niños y niñas en cuanto a este tema es un poco distinta. En el libro de lecturas de primaria, en tzeltal y que ha sido diseñado por la Secretaría de Educación Pública, los niños han tenido que sobrescribir los

³⁵ Los municipios de la de los Altos de Chiapas donde se habla el tzeltal son: Altamirano, Oxchuc, Chanal, Pantelhó y Tenejapa, además de otros municipios de la Selva. Entre ellos hay variaciones dialectales, no insuperables pero significativas.

nombres de algunos objetos, en tzeltal de Amatenango, en tanto que en el libro son manejados con el tzeltal de Oxchuc, o de Tenejapa, lo que genera confusión a los niños.³⁶

En lo que a actividades económicas se refiere, la población se dedica básicamente a la agricultura y cría de ganado vacuno; aunque, según el sentir de la población, la agricultura se está convirtiendo en una actividad cada vez menos rentable dados los altos costos de los fertilizantes e implementos agrícolas. El comercio es otra actividad económica importante, así es posible observar en el pueblo la proliferación de pequeñas tiendas de abarrotes, molinos de nixtamal y tortillerías, es decir, un avance en la economía terciaria. Algunos hombres se dedican al transporte de pasajeros en vehículos de su propiedad o empleándose como choferes en las rutas entre Amatenango del Valle y las localidades vecinas de Teopisca y San Cristóbal. También se presenta una creciente migración, principalmente de hombres a ciudades como Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa, Cancún y al Distrito Federal, para emplearse como albañiles y peones, veladores o como cargadores en bodegas. Hay también casos, cada vez más numerosos, de migrantes que van a Estados Unidos para trabajar como jornaleros en el campo, muchos de ellos sin tener la seguridad sobre una fecha de regreso a su pueblo.

Es de gran importancia para la economía familiar la actividad alfarera que, como mencionaba anteriormente, la realizan principalmente las mujeres; aunque en algunos casos son ayudadas por los hombres en parte del proceso de producción de las piezas, ya que se requiere, por ejemplo, de grandes cantidades de leña que es recolectada por éstos en los montes cercanos, y que se utiliza para “la quema”³⁷ de las piezas en una hoguera, que se forma con grandes leños y se realiza al aire libre. Si bien la alfarería es una actividad prácticamente generalizada entre las mujeres, en la actualidad es posible encontrar que muchas se dedican a la reventa de piezas de alfarería que elaboran otras. Mientras que las revendedoras sólo elaboran ocasionalmente sus propios trabajos para “no olvidar”, muchas artesanas venden directamente sus piezas a clientes mayoristas, y otras se encuentran organizadas en cooperativas. Las actividades económicas han cambiado enormemente en las últimas tres décadas; sin embargo, Nash en su ya clásica investigación sobre este pueblo en los años 50s, ya apuntaba lo siguiente: “...la actividad económica tradicional de cada hombre adulto es trabajar en la milpa, y de cada mujer adulta es la alfarería. *Se mantiene la “ficción”* de que realizan este trabajo aunque estén comprometidos de tiempo completo en alguna otra actividad” (1975:57).³⁸ Esta aseveración es

³⁶ En esto coinciden algunos de los profesores de educación primaria con quienes tuve charlas informales, así como la información dada por los propios niños en Amatenango durante el trabajo de campo.

³⁷ Esta es la forma como las mujeres se refieren al proceso de cocción de las piezas de barro.

³⁸ Las cursivas son mías.

interesante porque confirma la diversificación económica de la población, que ya comenzaba desde entonces, aunque siga manteniéndose como una población básicamente rural.

II.4.1 Composición religiosa y cultura

México es un país con una composición social y cultural diversa. Con mayor intensidad se mezclan en convivencia cotidiana y compartiendo la experiencia diaria, mestizos, indígenas e inmigrantes del mundo que comparten todo tipo de espacios. Una de las manifestaciones de esa diversidad cultural se expresa en las prácticas religiosas cada vez más numerosas, tanto en variedad de oferta como en número de participantes.

Desde el siglo XVI y con la conformación entonces de la Nueva España, se experimentó una nueva manifestación de fe en los antiguos pobladores, la fe católica, traída por los conquistadores que edificarían un régimen colonial que perduró hasta el siglo XIX.

Aquellos nuevos pobladores provenientes de la península Ibérica, implementarían de la mano de una empresa meramente militar, una conquista espiritual, como la llamara acertadamente, Robert Ricard ([1947] 1986). Ante una población diversa, los entonces conquistadores españoles, impondrían bajo medidas por demás intolerantes, un sistema político, económico, de organización social, pero también ideológico y religioso, un sistema que fuera reconocido también por su violencia como elemento “acompañante de las clases en el poder” y un medio para “consumar la hegemonía española sobre los pobladores de América”(Soriano, 1994:125)

Era pues condición de dicha empresa militar de conquista y extensión de poderes en el nuevo territorio, la conquista religiosa, bajo la mirada de una jerarquía política que de la mano de la hegemonía religiosa católica, debía ampliar también el poder ideológico dominante: el catolicismo. Esta era la consigna que el conquistador Hernán Cortés tenía para llevar a cabo el dominio ibérico:

El principal motivo que vos e todos los de vuestra compañía habéis de llevar, es y ha de ser para que en este viaje sea Dios servido y alabado, e nuestra santa fe católica ampliada...; que no consentiréis que ninguna persona...diga blasfemias;...no consentiréis ningún pecado público, así como amancebamientos...e procederéis con todo rigor contra el que tal pecado o delito cometiere, e castigarlo héis conforme a derecho...Porque se han fallado...encima de ciertas sepulturas y enterramientos cruces...trabajaréis de inquirir e saber...la significación de por qué las tienen. Ternéis cuidado de inquirir...si los naturales...tengan secta, o creencia, o rito, o ceremonia en que ellos crean, o en quien adoren, o si tiene mezquitas, o algunas casas de oración...de todo muy estenso traeréis ante vuestro escribano muy entera relación, que se la

pueda dar fe. Pues la principal cosa porque se permiten que se descubran tierras nuevas es para que tanto número de almas...han estado...fuera de nuestra fe, trabajaréis por todas las maneras del mundo para les informar de ella.” (tomado de Historia I, pp.106s, padre Cuevas, citado en Ricard, *Ídem.*: 76)

La historia de la experiencia previa a la conquista, para el caso de los territorios que ocupaban las culturas del centro del territorio, ahora México, como la azteca y mexica, ha sido reconstruida por notables estudiosos, tanto desde el estudio de la sociedad estratificada y su organización política (Carrasco, 1976), desde la mitología y religiosidad (Sejourné, 1964), e incluso la posición y mirada desde “los vencidos” (Portilla, 1957), sólo por mencionar a algunos representantes. Es bien sabido, gracias a las extensas investigaciones, que aquellas sociedades precolombinas que habitaban el territorio mesoamericano, contaban en su mayoría son una organización socio-política compleja, un sistema económico y de relaciones entre los diferentes pueblos, así como un significativo desarrollo en las ciencias y en las artes. En el ámbito religioso, mismo que era eje ordenador del mundo social en su más amplia concepción. Los mandatarios y señores de poder, se guiaban por una mitología y cosmología, regida por dioses que dictaban el hacer de la vida cotidiana, tanto para aquella nobleza, como para el pueblo común. Así una religiosidad de tipo politeísta y con un vínculo con la naturaleza y sus manifestaciones marcaban la cosmovisión precolombina.

Las sociedades que habitaban el territorio actual de Chiapas, no eran la excepción a este régimen religioso. Tanto en la Altiplanicie (donde se ubica la actual región de Los Altos), como la Depresión Central, aunque de muy diverso origen, las poblaciones contaban con centros ceremoniales y políticos rectores y asentamientos dispersos, pero con un desarrollo agrícola considerable, como lo muestra la densidad demográfica alta (Pérez Salas, 1994:13-14). Estas poblaciones serían posteriormente convertidas en conglomerados, a través de las congregaciones o “república de indios” durante el periodo colonial. Estas congregaciones, tendrían la función de concentrar en poblados que seguirían el estilo español, trazando una plaza central, calles, la iglesia, mesón y cabildo, a los cuales se les dio un nombre cristiano. (Pérez Salas, 1994:45)

La actual región de Los Altos, poblada por grupos tzotziles y tzeltales, herederos de una tradición maya y sus lenguas derivadas de la familia mayanese, al experimentar el contacto con los conquistadores y evangelizadores, sufrieron modificaciones radicales en su esquema de pensamiento y práctica religiosa. Se ha documentado que algunas órdenes como la de los dominicos, “se opusieron a la esclavitud y la encomienda como fue el caso del Obispo Fray

Bartolomé de Las Casas (Vos, 2000, citado en Robledo, 2012). Existe una amplia literatura al respecto de la conquista militar e ideológica de esta zona, por parte de las huestes hispánicas que ya instalados en territorio de la Nueva España, y otros provenientes de la llamada entonces Audiencia de los Confines (la actual Guatemala), se aproximaron hacia estos territorios a montar la estructura colonial, representada por la encomienda, los repartimientos de indios, y por supuesto una organización religiosa que mediante la evangelización como principal herramienta de ideologización, impusiera una visión del mundo *ad hoc* al nuevo sistema (cfr. Ruz, 1992; Viqueira, [1995] 2002; Lenkersdorf, 2002; García de León, 2002).

El pueblo de Amatenango del Valle, data de la época colonial, seguramente resultado del sistema de congregaciones implementado por los colonizadores. De acuerdo con Calnek, este poblado es "...citado como perteneciente a Teopixca en 1528 (AGI Guatemala 58), pero a finales del siglo XVI, sus vínculos políticos con su cabecera de tiempos anteriores a la conquista habían sido rotos", si bien, "aparece en el itinerario de Ponce de 1584 (1872: I: 472) y estaba situado a media legua de Teopixca en dirección este, es decir, en el mismo lugar o cerca de su presente enclave". (Calnek, 1970:110)

Para el momento de la llegada de las legiones españolas a Chiapas (hacia 1524, al pueblo de Quechula, región zoque, y posteriormente dispersándose hacia el Altiplano, Norte y Selva y Soconusco, (cfr. García de León, 2002: 40), la conquista del poderoso centro económico y político de aquél momento, la gran Tenochtitlán, ya había sido consumada y se encontraba en pleno fortalecimiento. De tal suerte que la conquista de los pueblos del sur, de alguna manera bajo el yugo económico de las potencias del centro, representó una acción militar de menor escala, sin que esto significara una sumisión absoluta y nula expresión de resistencia, resistencia que estaría presente a lo largo de varios momentos de la historia colonial.³⁹ No obstante, que el sometimiento fue radical y a que el sistema de creencias sufrió una total desarticulación y persecución, se mantuvieron ciertos resquicios de las creencias ancestrales y originarias, a decir de García de León: "La religión popular antigua siguió sin embargo viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, reinterpretándose o reacomodándose comunidad por comunidad. Algunos santos católicos penetraron en las mitologías locales, prestaron su nombre a los antiguos héroes culturales, enmascararon sus hazañas o encubrieron sus viejas pugnas bajo los nuevos motivos que la intolerancia española aportaba. Moros, judíos, quimeras y lugares mitológicos de la imaginería medieval aparecieron

³⁹ Muestra de dichas rebeliones que expresaron malestar en la población, fuera con el régimen político, económico, religioso. Como ejemplo, tenemos la rebelión de 1693 (cfr. MacLeod, 2002), o bien la rebelión tzeltal de San Juan Cancuc, en 1712 (cfr. Viqueira, [1995]2002)

de pronto en los relatos recreados de antiguo por los indios. A los guardianes protectores de los pueblos, a los árboles sagrados, se unieron santos y cruces; mientras los viejos guardianes y los dioses tutelares penetraban por la puerta trasera del santoral popular” (*Ibíd.*: 35).

Si bien, la Iglesia católica implementó todo un aparato burocrático, en manos no sólo de los religiosos sino de auxiliares en la figura de fiscales, maestros de coro, sacristanes y mayordomos existieron, otros obstáculos que iban más allá de todo esfuerzo; como en momentos “...el reducido número de religiosos, la tenaz resistencia de los naturales, la ausencia de otras fuentes eficaces de difusión de los valores españoles impidieron transformar en el sentido deseado las creencias más profundas de los indios” (Viqueira [1995] 2002:106)

A partir del siglo XVI daría comienzo la edificación de una estructura religiosa católica, compuesta por una jerarquía dirigida por el obispado y auxiliado por las órdenes religiosas que se ocuparían de la evangelización de la población nativa, tales como dominicos, franciscanos, mercedarios, juaninos y jesuitas. Durante la primera etapa de la conquista, Chiapas perteneció a la Diócesis de Tlaxcala, hacia 1536 a la Diócesis de Guatemala, y dos años más tarde fue erigida como Diócesis independiente. Hacia 1544, fue encabezada por el Obispo Fray Bartolomé de Las Casas (cfr. Pérez Salas, *Ibíd.*: 50)

Podríamos afirmar que a partir de ese momento se daba origen a un sincretismo, a una mezcla de saberes, que si bien, se edificó sobre la plataforma de la imposición, daba lugar a nuevas formas de religiosidad, entre ellas el catolicismo popular, o de “la costumbre” siempre vigilado por el catolicismo hegemónico. Muy a pesar de esta vigilancia, y esto nos da una idea de la fuerte raigambre que tenían las costumbres originarias, se mantuvieron algunas prácticas y veneraciones hacia seres sobrenaturales o bien, a decir de Viqueira, fue imposible eliminar “...[la] creencia de origen prehispánico que atribuía a cada ser humano varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una era compartida con diversos seres que podían ser animales o fenómenos atmosféricos y que los españoles designaban con el nombre de nagueles” (*Ibíd.*:107). Tampoco fue posible extraer del todo “...la fe en las mujeres y los hombres dioses –personas que recibían en su interior un ‘algo divino’ que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios y cuya misión era la de guiar a sus pueblos hacia su liberación- se mantuvo viva a pesar de casi dos siglos de dominación española. La oposición entre naturales y españoles no fue vivida, pues, en términos de conflicto de intereses entre

distintos grupos sociales, sino como la confrontación de dos mundos culturales incompatibles entre sí” (*Ídem*).⁴⁰

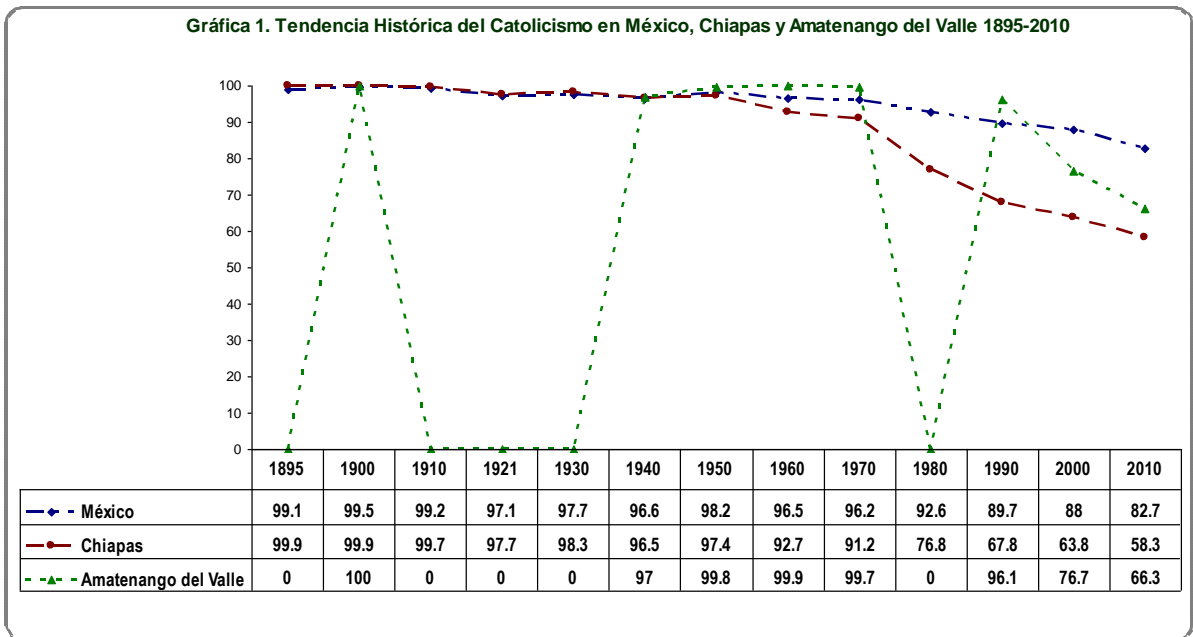
Así, con el paso de los siglos, la Iglesia católica tuvo una absoluta supremacía en el nuevo continente. Hacia el siglo XIX, tiempo de recomposición política, en el que nace la nación que ahora conocemos como México, se da también la apertura a la libertad de cultos. A partir de ese momento, se hace evidente la presencia de otros credos y la religión católica, antes absoluta, se encuentra frente a la presencia de organizaciones religiosas principalmente protestantes, con los cuales se inicia una *competencia* por las almas de sus seguidores. Es entonces el siglo XIX el punto de partida para este gran cambio en la composición religiosa de México. Resulta sumamente interesante al revisar los documentos de los primeros censos que a pesar de lo simple que pudieron haber sido aquellos primeros registros, la población mexicana se manifestaba católica, salvo algunas excepciones de los extranjeros que ya poblaban estas tierras y que se confesaban como israelitas, budistas y otros, como constan los primeros censos de 1895 y 1900.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, y el siglo XX ha ocurrido una disminución lenta, pero significativa de la presencia católica en el país. Sin embargo, en el 2010 la población católica continúa siendo la mayoría, con 82.7% de población que profesa dicha religión, aunque es pertinente hacer notar que en diez años ha descendido casi seis puntos porcentuales.⁴¹ Si bien, los cambios han sido paulatinos, es posible observar el comienzo de una sensible disminución a partir del censo de 1960, momento en el que el catolicismo representaba 96.5%, experimentando desde entonces un descenso constante, como podemos ver en la Gráfica 1. que contempla datos de los censos de 1895 al 2010, y que muestra una línea histórica comparativa entre México, Chiapas y Amatenango del Valle.

⁴⁰ Así lo refieren muchos otros estudiosos del tema, como Dolores Aramoni estudios etnohistórico entre los pueblos zoques: *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, 1992.

⁴¹ Los resultados censales del 2000, reflejaron un 88% de población católica para México. XII Censo de Población y Vivienda, INEGI. El dato del 2010, corresponde al Censo de Población y Vivienda, 2010, INEGI

Gráfica 1. Tendencia Histórica del Catolicismo en México, Chiapas y Amatenango del Valle 1895-2010



Fuente: Aguilar, Mónica a partir de INEGI 1895-2010

Los datos censales nos hablan de una presencia histórica constante del catolicismo a nivel nacional, sin embargo, cuando revisamos los datos correspondientes a Chiapas y específicamente Amatenango del Valle, podemos observar una notable disminución de la población católica. En el caso de Chiapas, al igual que otros estados del sureste de México, se reporta una importante disminución del catolicismo, frente al aumento de la presencia protestante evangélica. Para el censo del año 2000, Chiapas presenta 63.8% de católicos, ocupando a nivel nacional el primer lugar en porcentaje más bajo de población católica, seguido de Tabasco, con 70.4% y Campeche en tercer lugar con 71.3%.⁴² En contraposición, los estados de Guanajuato, con 96.4%, Aguascalientes, con 95.6% y Jalisco con 95.4% ocupan los primeros lugares en población católica. Una década después, Chiapas continúa ocupando el primer lugar, con una población católica del 58.3%, disminuyendo ésta considerablemente (casi seis puntos porcentuales). Campeche ocupa el segundo lugar, con 63.10%, Quintana Roo, con 63.30 rebasa a Tabasco, mientras que éste último presenta una población católica del 64.53%. Llama la atención que sean tres estados localizados en el sureste de México los que han experimentado esta clara disminución, originada principalmente por el aumento en el número de adeptos a las religiones cristianas no católicas (en las que se incluyen los pentecostales y evangélicos, las protestantes históricas y las bíblicas no evangélicas –bíblicas diferentes de evangélicas, para el censo 2010-, de acuerdo con la última clasificación que ha seguido el INEGI para los censos de 1990, 2000 y 2010). Resulta sumamente interesante observar la

⁴² Diversidad Religiosa, CD-ROM, INEGI, 2005.

disminución de aproximadamente 33 puntos porcentuales de la población católica en Chiapas desde 1970 a la fecha. Igualmente, resulta relevante lo ocurrido en Amatenango del Valle, en donde la población católica ha disminuido, durante el mismo periodo, prácticamente a la par que a nivel estatal, presentando un marcado descenso a partir de 1990, cuando comienza a declinar 19 puntos porcentuales, frente a un descenso que se había mantenido no mayor a los 3 puntos desde la década de 1970.

Antes de entrar propiamente a los datos específicos sobre Amatenango, es conveniente señalar que la región de Los Altos de Chiapas ha sido una de las zonas que ha experimentado las más variadas reacciones frente a una población disidente del catolicismo característico históricamente de todo México. Mucho se han documentado los casos de expulsiones y de violencia ocurridos en municipios de la zona, como es el tan citado caso de San Juan Chamula. Así, en esta región de Chiapas es donde históricamente se ha ubicado un porcentaje importante de conflictos por motivos político-religiosos,⁴³ pero es también, a la fecha, lugar de una densidad de población no católica considerable que llega a 39.87% (mientras que el porcentaje para el estado es de 41.7%).⁴⁴ Resulta interesante resaltar que al mismo tiempo que la población de la Región Altos, se diversifica en términos de su religiosidad, continúa conservando una mayoría de población indígena, hablantes del tzotzil y el tzeltal, que representa el 89% del total de 18 municipios que integran esa región.⁴⁵ En 12 de los municipios hay una población indígena de más del 90%. Si bien, las principales lenguas son el tzotzil y el tzeltal, día a día aumenta el número de población hablante de su lengua originaria y del español. En otros casos, como el de las localidades prominentemente urbanas y con población mestiza como San Cristóbal de las Casas⁴⁶ y Villa Las Rosas, continúa siendo el español, la lengua más hablada. (Ver Mapa 3. Diversidad religiosa y lengua en Los Altos de Chiapas, población de 5 años y más)

En cuanto a la composición religiosa de la Región resultan sobresalientes algunos datos. En los 18 municipios hay presencia religiosa diversa y se observa una dinamización por demás relevante, no sólo en términos de la disminución de la población católica, sino lo que representa un hecho digno a ser estudiado a profundidad, el aumento de la población que se

⁴³ Los municipios alteños han sido escenario de 67.84% de los conflictos relacionados con la adscripción religiosa, registrados entre los años 1966 y el 2001, a nivel estatal (Rivera Farfán, et al. op. cit.:143)

⁴⁴ Cálculo en base a la población total, *Censo General de Población*, 2010. INEGI.

⁴⁵ Este dato se basa en los municipios con más del 50% de la población hablante de lengua indígena de 5 años y más, *Censo General de Población*, INEGI, 2010

⁴⁶ Ciudad que se ha venido poblando de indígenas migrantes, que fueron expulsados de sus comunidades por motivos político-religiosos.

dice Sin religión, como los casos de los municipios de Chalchihuitán, con 45.4%; Chenalhó, con 41.8%; o Santiago el Pinar, con 22.9%, los tres municipios con mayor porcentaje.

La población católica en el 2000, tenía mayor presencia en Zinacantán y Villa Las Rosas (con 90.64% y 86.53% respectivamente). No obstante, continúan teniendo una población católica importante en relación con el resto de los municipios, para el 2010, se presenta un declive en la población católica de ambos municipios, pasando Zinacantán al tercer lugar estatal, con una población del 74.47% (descendiendo 16 puntos porcentuales), Villa Las Rosas asciende al primer lugar, con 78 %; mientras que el segundo lugar, con 77.34%; es ocupado por Huixtán. Resalta el dato de que San Cristóbal de Las Casas, principal centro urbano, comercial, político de la región y cuna de la Diócesis del mismo nombre, ocupa el quinto lugar con 65.96%, cuando en el 2000 contaba con el 77.91%.⁴⁷

Los municipios con menor población católica son Tenejapa (39%), Mitontic (38.4%), Chenalhó (33.7%) y Chalchihuitán (21.2%); las tres poblaciones son eminentemente indígenas pero con composiciones muy diversas: Chenalhó con 61.8% de población no católica y un porcentaje Sin Religión del 22.9%.

Los municipios que presentan mayor población adscrita a Iglesias protestantes históricas, y en relación al Censo del 2010, continúan siendo Oxchuc (36.1%), Tenejapa (22.60%) y Chenalhó (19%). Mientras que la mayor presencia Pentecostal y Neopentecostal y de Otras religiones, se ubica en primer lugar en Mitontic, con 35.1% (con un aumento considerable de 20 puntos porcentuales estas categorías; enseguida Teopisca, que presenta un porcentaje del 27.5%, cuando en el censo pasado presentó 10.65%, finalmente Pantelhó y Tenejapa, resaltan en estas categorías con 22.7 % y 20.4%, respectivamente. Todas estas, localidades con población indígena en su mayoría. Además de que en la actualidad 11 de los 18 municipios que integran esta región, han dejado de tener una mayoría católica, siendo estos: Aldama, Altamirano, Chalchihuitán, Chanal, Chenalhó, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, Santiago el Pinar, Tenejapa y Teopisca.⁴⁸ En cuanto a la población Bíblica diferente de Evangélica, destaca Altamirano, que continúa siendo el que cuenta con mayor población adventista, con 17.3%, disminuyendo casi siete puntos porcentuales con relación al año 2000.

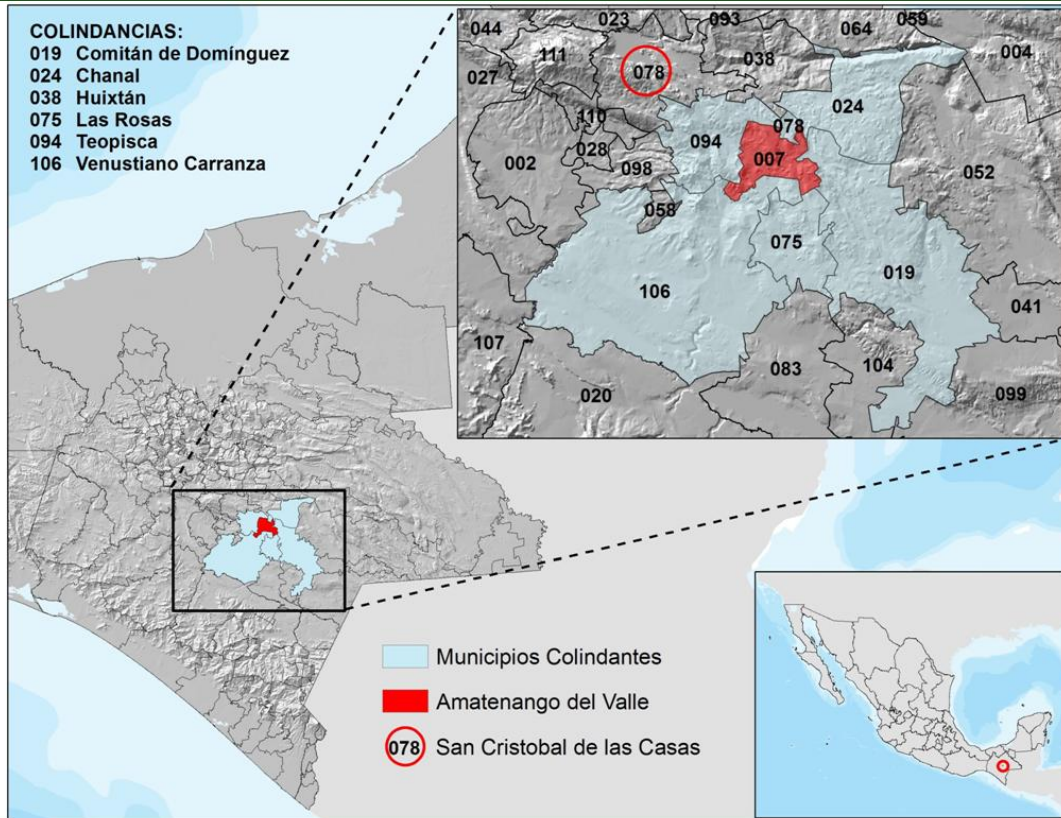
No entraré en este espacio a analizar cada caso, pero basta con observar los datos que nos hablan de una diversificación amplia de ofertas religiosas en un campo que se ha abierto a

⁴⁷ XII Censo de Población y Vivienda, 2000 y Censo de Población y Vivienda, 2010. INEGI

⁴⁸ A este grupo se suman Aldama y Teopisca, como municipios que en el 2010 reflejan una mayoría no católica, siendo en el 2000, únicamente: Santiago El Pinar, Chanal, Chenalhó, Chalchihuitán, Altamirano, Oxchuc, Tenejapa y Mitontic, los representantes de dicha categoría.

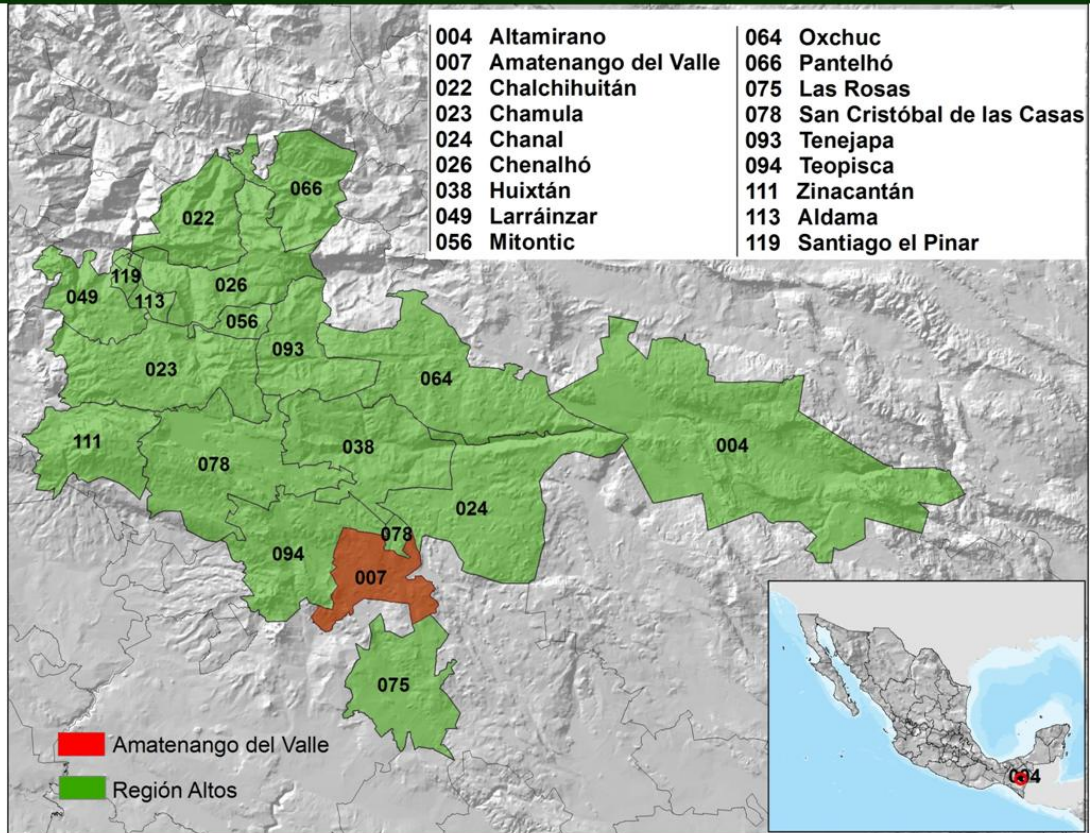
fuerza de encuentros y desencuentros no siempre dóciles o de diálogo abierto. Amatenango es parte de ese escenario diversificado.

Mapa 1. Ubicación del Municipio de Amatenango del Valle, Chiapas. México



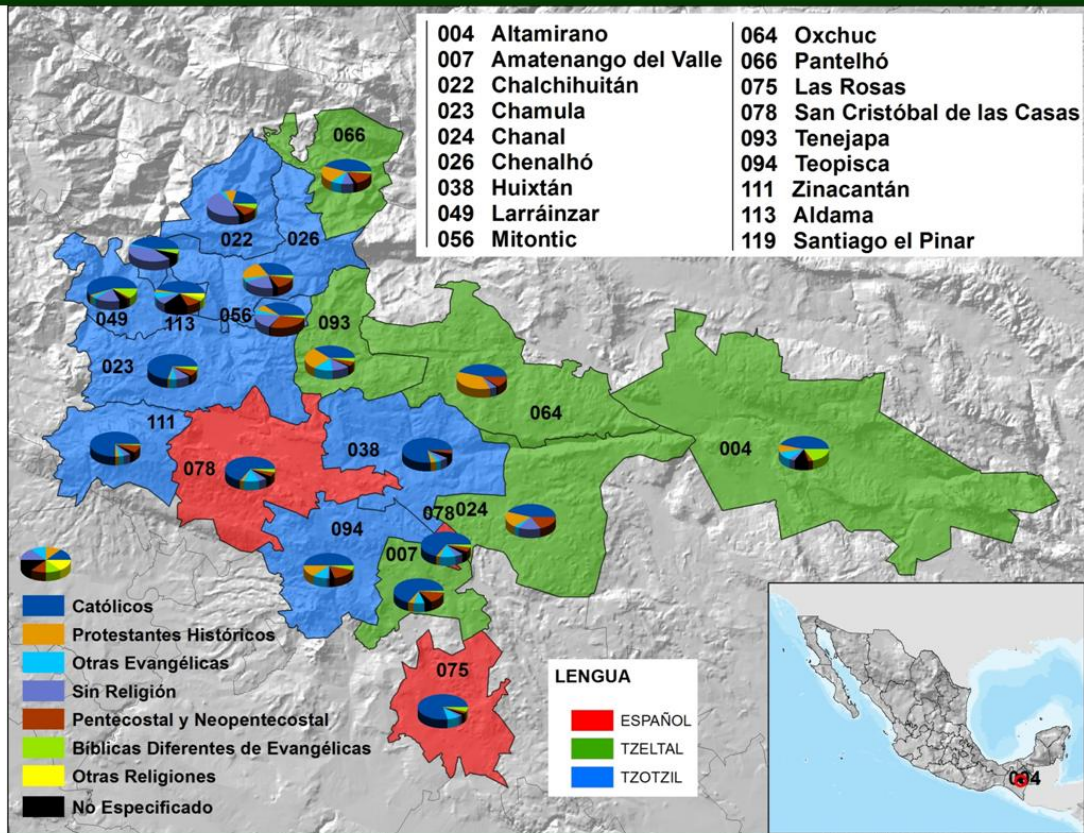
FUENTE: INEGI
DISEÑO CARTOGRAFICO: Carlos Alberto González de Luna
FECHA DE ELABORACIÓN: Diciembre, 2011

Mapa 2. Región Altos de Chiapas (Regionalización oficial)



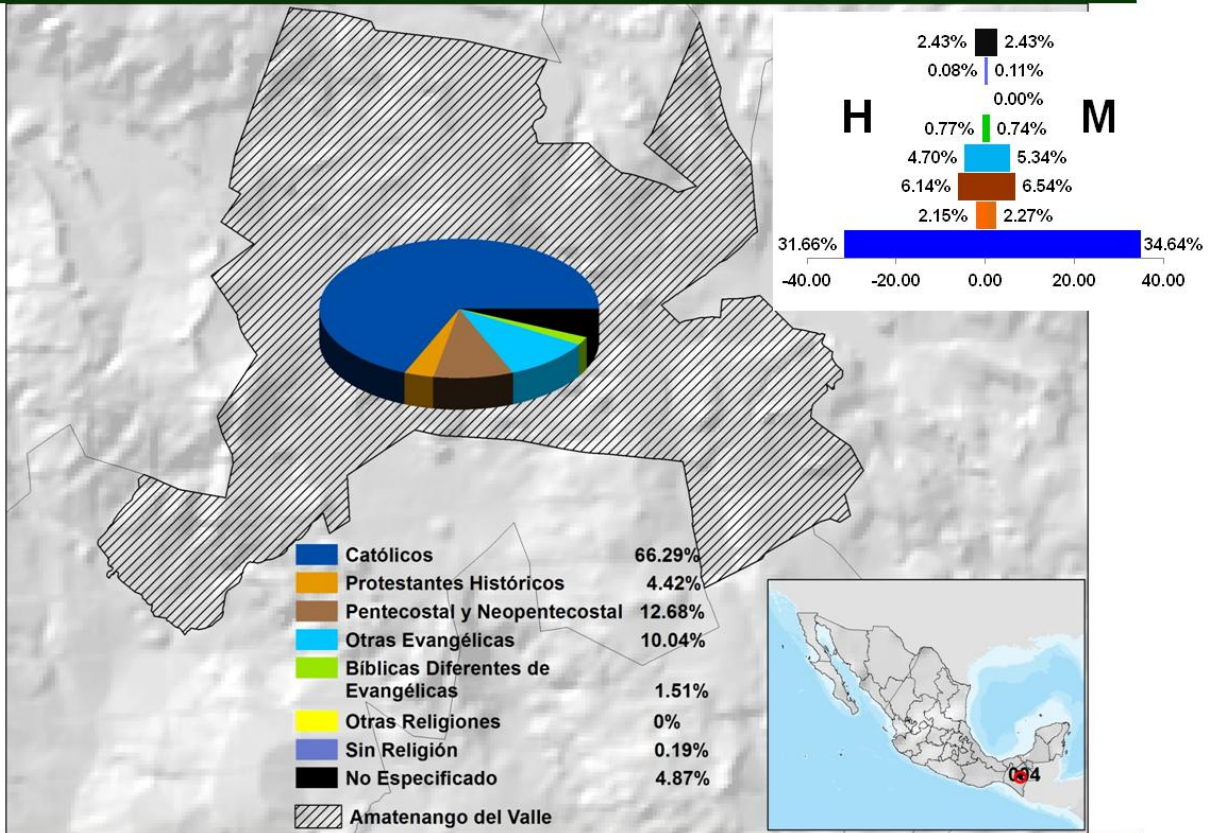
FUENTE: INEGI
 DISEÑO CARTOGRAFICO: Carlos Alberto González de Luna
 FECHA DE ELABORACIÓN: Diciembre, 2011

Mapa 3. Diversidad religiosa y lengua en la Región Altos de Chiapas (Población de 5 años y más)



FUENTE: Mónica Aguilar M. a partir del Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI
 DISEÑO CARTOGRAFICO: Carlos Alberto González de Luna
 FECHA DE ELABORACIÓN: Diciembre, 2011

Mapa 4. Diversidad religiosa en el Municipio de Amatenango (Población de 5 años y más, por sexo)



FUENTE: Mónica Aguilar M., a partir del Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.
 DISEÑO CARTOGRAFICO: Carlos Alberto González de Luna
 FECHA DE ELABORACIÓN: Diciembre, 2011

CAPÍTULO III

DINÁMICA CULTURAL EN EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA EN AMATENANGO DEL VALLE

Introducción

En el capítulo anterior, hemos podido acercarnos a los datos que nos muestran el espacio de la investigación en términos físicos, sociodemográficos e históricos. A continuación se pretende adentrarnos, mediante una exposición etnográfica al mundo de vida cotidiana en Amatenango.

Asimismo, se echa mano de una perspectiva generacional para dar cuenta de los cambios ocurridos en el tiempo. Para ello, no solamente me apoyo en la información de campo, sino que tomo como punto de partida la investigación clásica e imprescindible de la antropóloga June Nash, ([1975] 1993) pionera de las investigaciones en esa localidad y en el estado de Chiapas. Esta presentación etnográfica se hace relevante, en tanto que a través de ésta podamos conocer la base cultural del día a día de los amatenanguenses y comprender con esta panorámica, lo que hace particular a sus pobladores, sus identificadores étnicos y a partir de esto acercarnos a la pregunta central de esta investigación. Mostrar la dinámica cultural, sumado a la caracterización del panorama religioso diverso (que se presenta en el Capítulo IV), nos permitirá acercarnos a elementos que nos permitan responder a la pregunta central que ha guiado el interés general de esta investigación. ¿Ante este panorama religiosamente diverso hay una suerte de *etnización* de dichas religiosidades o son las expresiones religiosas las que se encuentran modificando o imprimiendo una impronta en la cultura misma? O bien, se están produciendo ambos caminos en una suerte de proceso y de continuo cambio?

Habitualmente, es todavía de noche cuando el día comienza en Amatenango. Las mujeres salen a las cinco o seis de la mañana a llevar el nixtamal a moler en alguno de los varios molinos que ofrecen tal servicio en el pueblo. Las campanas de la parroquia de San Francisco tocan para todo el pueblo, también para los no católicos. Todos en la cabecera las escucharán si el mayordomo⁴⁹ encargado, ha llegado temprano, para tocarlas puntualmente a

⁴⁹ El mayordomo es una figura que corresponde a la estructura de cargos cívicos religiosos. Este personaje se encarga de los cuidados del templo de San Francisco, entre sus actividades están las de abrir y cerrar el templo, tocar las campanas, mantener limpio el interior y exterior del templo. Anteriormente existían 16 mayordomos, uno a cargo de cada uno de los santos que se veneran en la Iglesia.

las seis. Los hombres se preparan para comenzar el día, según el trabajo “que toque”. Algunos saldrán, tal vez más de madrugada, hacia las tres o a las cuatro, con su herramienta para comenzar a preparar la tierra, sembrar o fumigar. Otros, saldrán un poco más tarde a cortar leña, cuidar el ganado, vigilar el riego de la siembra, o hacer algún viaje a Comitán, San Cristóbal o Tuxtla, cuando son comerciantes y requieren de surtir la pequeña tienda de abarrotes, la papelería, la tortillería, la tienda de materiales o de venta de zapatos y telas. Sí que se han diversificado las ofertas comerciales en Amatenango.

Los más pequeños probablemente duerman un poco más, quizá hasta las siete, cuando se levantan para prepararse para ir a la escuela. Allí, las actividades comienzan a las ocho en punto con la formación en filas y por grupos para entrar a los salones. Otros, los menos privilegiados, que por diversas razones no asisten a la escuela, acompañarán a su padre al trabajo, en el caso de los niños; mientras que las niñas se quedarán en casa haciendo las tareas domésticas con su madre, su abuela, tía o hermanas.

De regreso del molino, las mujeres de la casa comenzarán a “tortear,” lo que implica rajar la leña para encender el fuego en la cocina y preparar el comal metálico con una, “mano” de cal con agua, para evitar que se peguen las tortillas. Hace años, que las mujeres han preferido sustituir el comal de barro, que las abuelas hacían, porque “el metálico” dura más y el de barro (así como otras ollas para cocinar) requiere de una elaboración que implica más esfuerzo y tiempo. A un lado del comal, en el fogón, la olla con los frijoles se calienta, y si hay, tomarán un poco de café que acompañará la tortilla y el frijol, con la pizca de sal que a su gusto cada quien pone sobre la comida.

Las mujeres, por lo general se quedarán en la casa. Hay mucho que hacer. Los abuelos y las abuelas se quedarán también en casa, y claro, los niños pequeños, que todavía no caminan, entonces serán cargados en la espalda de su madre, envueltos con rebozo o con el lienzo de algodón a cuadros, que siempre acompaña la indumentaria de las mujeres.

En la casa, como decíamos, hay mucho que hacer. Barrer, lavar los platos y tazas, poner a cocer el frijol, dar de comer a los pollos, lavar la ropa; y también como es “tradicional” en Amatenango: trabajar el barro.

A veces, también las mujeres viajan: es necesario ir a Teopisca en un viaje de cinco minutos en camioneta (transporte colectivo), a hacer algunas compras principalmente alimentos (alguna verdurita como la mostaza, punta de chayote, un poco de tomate, cebolla, azúcar, café). Cuando la economía lo permite, se pueden comprar flores para el altar del “santito” o para que el templo (no católico) se vea bonito y agrade al Señor. Otras veces,

algunas mujeres hacen un viaje de aproximadamente una hora a las ciudades de San Cristóbal o Comitán a vender algunas de las piezas de barro que han elaborado, ya sea para cumplir con algún pedido, o para ofrecerlas en los mercados y tiendas artesanales. Algunas también, ya crecidos los pollos, irán a ofrecerlos para su venta a San Cristóbal, donde es muy codiciado el “pollo de rancho” vivo. Otras mujeres –las menos–, irán a hacer algún trámite, relacionado con su actividad alfarera, hacer la visita a alguna amistad o cliente; o quizá a cobrar la remesa que envía el esposo, hermano o padre, desde los Estados Unidos.

De acuerdo con lo que pude observar, el tiempo de ocio o de descanso se utiliza para realizar diversas actividades como visitar a algún familiar o vecino, las mujeres bordan sus prendas o las de las mujeres de su familia, los hombres pasean en bicicleta o conversan en las esquinas o afuera de alguna “tiendita” con sus amigos, pero es sin duda, “ver la televisión” una de las actividades más recurrentes, prácticamente a cualquier hora del día, aunque con más frecuencia por la noche y los fines de semana. Las mujeres de la casa, se reúnen por la noche a ver las telenovelas, los niños y niñas muchas veces también comparten estos programas con sus madres, así como las caricaturas o algunos programas cómicos que se transmiten por las tardes. Los fines de semana, los partidos de fútbol y los programas dedicados a las luchas libres son los más frecuentados por los hombres, aunque también por muchas mujeres, quienes se sienten atraídas por los llamativos y corpulentos luchadores.

Así, las actividades en el tiempo libre, como parte de la cotidianidad pueden ser diversas. El tiempo dedicado a la conversación y las visitas son muy valiosos. Principalmente el domingo, es un día que se considera de descanso. Salvo que exista alguna urgencia por continuar el trabajo en el campo, en la alfarería, en la costura, o para las actividades escolares, el domingo es un día para visitar a la familia; salir a Teopisca para: hacer algunas compras, “cuando hay la paga”, o ir a tomar algunas cervezas con los amigos (en el caso de los hombres). Por supuesto algunos católicos suelen asistir a la misa semanal, que comienza a las ocho de la mañana. Para los cristianos no católicos, el domingo es también un día de culto, los cuales se celebran generalmente a las diez de la mañana.

La cotidianidad no inicia con la primera hora de sol por la mañana, la cotidianidad es permanente, es vivida en cualquier tiempo y espacio. Es también compartida entre personas, en este caso, entre los habitantes de esta localidad tzeltal. Líneas arriba nos hemos acercado al inicio de un día, en un espacio en mucho delimitado, donde se comparte la cultura. El trabajo, la escuela, las labores domésticas se realizan en ese mundo interno. Sin embargo, la cotidianidad también traspasa el espacio comunitario. Para muchos jóvenes, por ejemplo, es

común salir a estudiar todas las mañanas a la secundaria o preparatoria ubicadas en las inmediaciones de Teopisca.

También, un aspecto de la cotidianidad del Amatenango actual, es el de la migración que llevan a cabo, principalmente los hombres hacia diferentes centros urbanos de México, o emprenden el largo y duro viaje hacia los Estados Unidos. También se ha vuelto cotidiano, escuchar las voces de las mujeres, principalmente jóvenes, que hablan de la posibilidad de salir a trabajar a ciudades como Cancún, Tuxtla o San Cristóbal. La creciente migración, está dejando en el pueblo sus huellas. Hay familias que han tenido que despedirse del padre que ha cruzado la frontera norte, y que en ocasiones no vuelve al pueblo, sino hasta después de dos o tres años, dadas las dificultades económicas, la inseguridad en los caminos; y sobre todo la inquietud siempre latente de intentar nuevamente el cruce hacia los Estados Unidos.

Una cara fundamental de la cotidianidad en Amatenango, es como hemos hecho notar a lo largo de este trabajo, la diversidad religiosa, que es clara, a nivel de los datos estadísticos, pero también del paisaje humano y físico.

En la actualidad, y por lo menos desde hace una década y media; en el transcurrir de los días de la semana, se pueden percibir claramente los sonidos y el movimiento emblemático de la experiencia de una y de otra religiosidad.

Como mencionábamos más arriba, todas las mañanas, el pueblo escucha las campanas, y católicos como no católicos reciben sus sonidos a las ocho de la mañana, 12 del día, y; tres y seis de la tarde. Todos se guían por las campanadas el gran “reloj de bronce”, sin importar la religión. Después, específicamente a media semana, los días miércoles (y eventualmente alguna otra tarde), se escuchan los sonidos de algún bajo eléctrico que está siendo afinado, el retoque de alguna batería, los ajustes en el equipo de sonido, que finalmente explotan en las alabanzas que se entonan en los cultos no católicos. También alguna otra noche, se escuchan los ensayos de jóvenes músicos que preparan el montaje de algún himno o alabanza. Por supuesto, especialmente el día domingo, día consagrado en lo ritual y en lo civil, al descanso, las campanas anuncian la misa de las ocho de la mañana; así como los sonidos electrónicos marcan el inicio de los cultos, que entre 10 y 12 de la mañana se llevan a cabo en los barrios, Pie de Cerro, Cascajal, Madronal, La Grandeza, y por supuesto en el centro del pueblo.

Otro aspecto fundamental de la cotidianeidad es el de las actividades económicas de la población. Ya en los años de la investigación de Nash, la antropóloga nos advertía acerca de una venidera diversificación en las actividades económicas. La tradicional identificación para las mujeres como alfareras, y los hombres agricultores, se ha convertido en muchos casos en

una nominación que sólo se puede dar a una actividad secundaria, o complementaria con otras actividades. Los modos que se siguen para la subsistencia diaria, son sin duda aspectos de lo económico, pero también de la cultura. Ya se ha dicho que las actividades más importantes en la localidad son la agricultura, la ganadería y la actividad alfarera. Sin duda, tres actividades que se han mantenido, como “tradicionales”, y ligadas definitivamente al medio ambiente local. Amatenango se ubica en un amplio valle con clima cálido y tierra fértil que permite buenas condiciones para la agricultura y también la ganadería, en menor escala.

Nash, hace mención de la actividad agrícola como el principal medio de subsistencia, fincada en los cultivos de maíz, trigo, frijol, y otros como alfalfa y frutas (*Ibid.*: 58-81). El régimen de propiedad de tierras, continúa siendo similar al que existía en aquellos años: la mayoría de las familias poseen entre una y dos hectáreas de tierra que pueden estar ubicadas en las limitaciones cercanas y en el valle donde se ubica la cabecera, o en lo que se suele llamar “tierra caliente” (las zonas bajas cercanas a la comunidad de San Caralampio, en el mismo municipio), como resultado del reparto ejidal de los años 1950 (*Ibid.*: 59). La tierra del valle, así como las de tierra caliente son consideradas productivas por la buena calidad del maíz que se produce. No es el caso de las tierras de las laderas o de las rancharías que son terrenos rocosos y poco fértiles. Algunas personas poseen extensiones más grandes de tierra que han adquirido mediante la compra-venta. Se habla de que hay quienes poseen hasta cinco hectáreas o más. En la actualidad la agricultura se mantiene como una actividad que ofrece a los pobladores de Amatenango la posibilidad de vender los productos y además contar con un excedente para el consumo diario. Pero también es un saber común que el trabajo agrícola está debilitándose día a día, en parte como resultado de los altos costos de los insumos necesarios para tal efecto, como fertilizantes, fumigadores, y otros químicos. Esto ha traído como resultado no sólo una diversificación de actividades comerciales en el pueblo, sino también una creciente migración principalmente masculina, hacia centros urbanos donde se requiere de mano de obra.

Por tanto, la diversificación comercial que se expresa en el aumento de pequeñas misceláneas, tiendas de telas y zapatos, molinos de nixtamal, está siendo motivado por la crisis en el campo y en general en la economía.⁵⁰ Este aumento en la actividad comercial y crisis agrícola, están estrechamente relacionadas con el fenómeno migratorio. Los hombres (quienes han protagonizado esta actividad), comentan que el trabajo en el campo ya no es suficiente para sobrevivir, lo que ha generado un cierto desapego por la tierra. Muchos de ellos prefieren

⁵⁰ Las cifras oficiales (COESPO, 2000) nos muestran que .52% de la población de 12 años y más ocupada, que se dedica al comercio. Sin embargo, estas cifras pudieran estar subestimadas, dado el considerable número de tiendas de abarrotes y otros comercios que se observan sólo en la cabecera.

rentar sus terrenos y salir a trabajar al interior del país o hacia el norte. Otra forma en la que la migración se vincula con el comercio, es que se sabe de algunos casos de hombres que ahorran al máximo durante sus estancias en otras ciudades o en Estados Unidos, para al regreso invertir en algún pequeño negocio, compra-venta de productos.

Otro factor que pudiera estar relacionado con el aumento en pequeños negocios es el cambio en el estilo de vida de familias evangélicas, que al tener menos gastos en asuntos religiosos y festivos, así como por la disminución del consumo de alcohol, tienen la posibilidad de generar un ahorro que se refleja en el inicio de algún negocio.

Hace unas cuatro décadas y más, los comercios establecidos eran básicamente: una tienda cooperativa introducida en 1957 por el INI (Instituto Nacional Indigenista), y que contemplaba la participación de 100 miembros. Esta cooperativa funcionaba todavía hacia 1965, cuando algunos de los miembros decidieron comprarla al gobierno y ampliar su inversión en la compra de un molino de nixtamal. No se sabe con exactitud qué sucedió con esta experiencia, pero algunas personas comentan que los dueños tuvieron problemas entre sí y decidieron venderla (Nash, *Ídem.*)

Otra experiencia económica, vista por Nash como una iniciativa empresarial, y al mismo tiempo como una forma de contrastar el poder ladino, representado por el secretario de la presidencia municipal, quien en ese momento monopolizaba el transporte de cerámica y otros productos hacia diferentes puntos fuera de la localidad, (*Ibíd.*: 127) fue una cooperativa de transportes, que no tuvo un desarrollo muy afortunado. Se sabe de la iniciativa de un amatenanguense que logró con muchos esfuerzos que la compañía *Chevrolet* les facilitara un crédito para la compra de un camión, inició dicha cooperativa de transportes que junto con su hermano y otros que iniciaron como socios. Esta comenzó a dar buenos resultados económicos, lo que provocara la envidia entre algunos de los pobladores, quienes comenzaron a rumorar las conexiones de este hombre emprendedor con la brujería, y un día fue asesinado a quemarropa. Este hecho lamentable, desanimó al resto de los socios, y se diluyó la cooperativa. Ya entrada la década de 1970, se sabe de otro intento de hacer funcionar una transportadora, por parte de otro amatenanguense que se dice era “muy inquieto”, buscaba la forma de salir adelante económicamente, no conformándose con los ingresos regulares de la agricultura. Este hombre, buscó también la forma de conseguir la compra de un camión a créditos. Su afán por salir adelante, también fue minado, cuando este recibió un disparo mientras dormía, relacionando el hecho con un problema de “faldas” en el que este hombre había estado

involucrado.⁵¹ Actualmente, desde hace aproximadamente tres años ha comenzado a funcionar la cooperativa “Santa Lucía”, que agrupa unas veinte unidades de camionetas con vagoneta tipo *pick up* (Nissan), para el transporte de pasajeros y carga entre la cabecera y barrios de Amatenango del Valle y el pueblo vecino de Teopisca. Hasta ahora la cooperativa ha dado buenos resultados. Aunque ya existía el servicio de transporte de pasajeros desde hace por lo menos 10 años, no se encontraba regularizado, y los transportistas solían tener problemas con las transportadoras de Teopisca y Comitán que buscaban acaparar el transporte de pasajeros en toda la zona. De esta forma, la organización de los socios, les ha permitido fortalecerse, tener apoyos económicos y asegurar el pasaje por lo menos de quienes buscan transportarse desde Amatenango, aunque también puede ser captado por transportistas que van de paso de Comitán a Teopisca y San Cristóbal y viceversa.

Otra actividad que en años anteriores fuera clandestina, es la producción de *posh*⁵². Este era elaborado en el monte, en sitios alejados de la cabecera, bajo medios rudimentarios (que por cierto no han cambiado mucho hasta el momento), y su distribución era local, y hacia las comunidades de los alrededores. Nash menciona que en los años de 1960, existían algunas cantinas, por lo que se infiere que la producción había dejado de ser clandestina. Actualmente los establecimientos donde se vende el aguardiente, no son reconocidas como cantinas, sino que se trata de tiendas de abarrotes o casas donde se vende el a granel, por 10 pesos el litro. Sólo en dos de ellas se han colocado un par de mesas donde los clientes pueden sentarse a beber. Cabe mencionar que la elaboración del *posh* ha sido realizada por mujeres, lo documenta Nash en su libro, y conozco de casos de mujeres que actualmente dedican gran parte del día a su elaboración, lo que parece dejar importantes ganancias. Siguiendo el testimonio de una mujer que se dedica a esta actividad, en la que prácticamente todo el trabajo es desempeñado por ella, se pueden vender hasta veinte litros al día, o más en tiempos de fiesta, ya que la calidad de este aguardiente es reconocida incluso fuera de la localidad. Ella ha dejado, hace años de elaborar alfarería, ya que la venta de *posh* le resulta más redituable, aunque a su decir, “es mucho sacrificio también”. Es necesario dedicar todo el día a cada una de las etapas de su elaboración, que van desde las compra de leña y panela o piloncillo, hasta el cuidado constante del fuego y la destilación, hasta atender a los constantes compradores quienes acuden desde tempranas horas en la mañana hasta las ocho o nueve de la noche.

⁵¹ Información de campo.

⁵² Aguardiente hecho con la melaza compactada de la caña, conocida como piloncillo o panela.

La ganadería ha sido una actividad también provechosa, aunque en muy menor escala, desde hace varias décadas. Se cría ganado vacuno, principalmente para la venta de carne. También se crían en menor escala cerdos y es muy común que las mujeres críen pollos que después venden en San Cristóbal o Comitán como “pollo de rancho”.

Un aspecto íntimamente ligado con la producción agrícola, pero también con los ingresos de los pobladores, es el de la alimentación. La alimentación básica se compone de maíz (principalmente la tortilla, aunque con este se elaboran variados alimentos como diferentes tipos de tamales y bebidas como el *pozol* de maíz blanco o pinto. Muchos de estos alimentos, parecen ser una clara herencia prehispánica, como es el tamal, que tanto en la composición de sus ingredientes como en la elaboración, reflejan formas autóctonas. Entre los diferentes tipos de tamales que se elaboran y consumen en Amatenango, existen aquellos que se encuentran en diversas zonas de México, y que consisten en la masa de maíz condimentada con una salsa de tomate y chile, con un trozo de carne de res o de cerdo al interior del tamal que se envuelve con hojas de maíz, a este tamal en el estado de Chiapas se le denomina “de bola”. Pero existen también los llamados *pats'* o *pats'ito* de frijol negro o de maíz blanco. Este tamal tiene una elaboración muy peculiar: las mujeres colocan una tabla rectangular sobre dos troncos medianos de árbol, que semejan una pequeña mesa prácticamente al nivel del piso. Ellas se sientan frente a la mesa, sobre sus piernas dobladas hacia atrás, sosteniendo sus caderas. Sobre la tabla colocan un lienzo de manta, sobre el que extienden con la ayuda de sus manos, una capa delgada de masa de maíz tierno. Sobre la capa de maíz, extienden otra capa más de frijol negro y tierno que ha sido finamente molido en el metate. Después de extender varias capas, tanto de maíz como de frijol, proceden a enrollarlas, ayudándose de la manta. Una vez que está listo el rollo, que puede medir de largo unos cincuenta centímetros, se corta en tres o cuatro partes para después ser envueltas individualmente en hojas de plátano y llevarlo a la gran olla del cocimiento que durará por lo menos dos horas. Este tamal es muy codiciado y se sirve en ocasiones especiales acompañado de café y una o dos piezas de pan de manteca y azúcar. Otros alimentos especiales son el cocido de res, o de panza de res (caldo con carne que se condimenta con *axiote*⁵³ y se acompaña con algunas verduras como col y chayote). Los alimentos cotidianos son los frijoles cocidos sobre el fogón en olla de barro, o eventualmente cocinados con un poco de aceite, cebolla y un ramita de cilantro. Se consume una variedad de verduras y hierbas de monte que se acompañan con los frijoles y las tortillas. Eventualmente, y

⁵³ Pasta elaborada con diferentes variedades de chiles, que se compra en las tiendas y que debe ser disuelto en una pequeña cantidad de agua o vinagre para formar un recado. El *axiote* es originario de Yucatán, aunque en la actualidad se consigue y consume prácticamente en todo México

de acuerdo con la economía de cada familia, se puede consumir carne de pollo, huevo o algunos otros alimentos que se elaboran con medios tradicionales en el poblado de Teopisca, estos son carne de res salada (cecina), embutidos como el chorizo, la longaniza, así como el queso fresco. No es muy común que se consuma leche, por una falta de costumbre y de posibilidades económicas.

Se consumen algunas frutas como granadilla, durazno, naranja, moras, ciruelas rojas, que es muy común encontrar en los traspacios de la casa. Algunas personas comercializan estos productos, a pequeña escala, al igual que el aguacate, el chayote o la yuca.

Otras actividades, que continúan existiendo en forma de oficios que la gente realiza hasta la fecha, paralelamente con su actividad principal, sea la agricultura, la alfarería u otras, son la carnicería, la caponería, el tejido de bolsas, la carpintería (*Ibíd.*: 122), y otras actividades relacionadas con la sanación y la curandería, como el ser partera; aunque esta actividad no sea vista como un medio meramente de subsistencia económica, sino como un servicio comunitario, en respuesta a un don que sólo ciertas personas poseen. Tampoco he sabido que se continúen elaborando bolsas tejidas de fibras naturales. Esta actividad era realizada por los hombres, y ahora se sabe que los amatenanguenses compran las bolsas que los hombres del pueblo vecino de Aguacatenango llegan a ofrecer eventualmente. Las bolsas son usadas por los hombres, mientras que las mujeres utilizan la manta a cuadros que usan en la cabeza para cargar y cubrir los artículos que compran.

La alfarería, es sin duda una actividad que ha caracterizado a Amatenango del Valle, por lo menos desde que se tiene memoria en la historia de la localidad. Es esta una actividad que se ha mantenido con relativos cambios, que se relacionan más con la demanda comercial que con las técnicas de elaboración.

Las mujeres, quienes elaboraban únicamente piezas de barro de uso doméstico, que con el paso de los años se han convertido en artesanas que elaboran piezas de ornato muy atractivas para un mercado regional, nacional e internacional. Sin entrar a la discusión sobre lo considerado una artesanía o una obra de arte, vale la pena mencionar que muchas mujeres demuestran sus dones artísticos y estéticos cuando elaboran piezas esculturales que se han expuesto en concursos artesanales y en exposiciones artísticas.⁵⁴

⁵⁴ Instancias oficiales de Chiapas, han invitado recientemente a mujeres escultoras de Amatenango a exponer sus piezas. También se realiza un concurso anual de artesanías en los que participan artesanos de todo el estado, para la exposición venta y concurso de la pieza más original o aquella que mantenga la auténtica forma de elaboración. Varias mujeres de Amatenango han ganado primeros lugares no sólo en la categoría de alfarería, sino también en la elaboración de huipiles ceremoniales.

El campo de la alfarería puede ser una excelente muestra de la convivencia de los rasgos culturales postfigurativos, cofigurativos y prefigurativos de los que nos habla Margaret Mead ([1970] 2002), y que desarrollaré a continuación.

III.1 El cuerpo social como identificador étnico

Hasta ahora hemos podido conocer datos relevantes sobre la localidad y la población amatenanguense. Hemos conocido también rasgos de la cultura y su vivencia cotidiana.

Ahora, es necesario encontrarnos con el cuerpo⁵⁵: como categoría interpretativa-analítica que nos permitirá vincular otros *componentes* para la interpretación de las transformaciones culturales y las permanencias de la cultura íntima/étnica dentro de un espacio de diversidad religiosa como es la cabecera y así vislumbrar la dinámica de rupturas y continuidades y sus vínculos con la religión y la tradición amatenanguense.

En este apartado, haremos énfasis en la relación entre el *cuerpo social* y la identificación étnica y religiosa, tomando en cuenta que la experiencia del cuerpo social, en términos de las nociones sobre su conocimiento, y cuidados; el sentido estético y la imagen, pasando por los ritos de paso de la niñez a la adolescencia; el cuerpo mismo puesto en escena; el manejo y conocimiento del cuerpo, se lleva a cabo, a partir de una socialización primaria, que se experimenta primordialmente al interior de la familia. Esta socialización primaria, va acompañada también del contacto con otros agentes socializadores como la escuela, la relación con amigos y vecinos, los medios de comunicación, las relaciones comerciales (o económicas, en sentido amplio), las relaciones con los sistemas de salud, y por supuesto la religión, éstas como fuentes de socialización secundaria (Berger y Luckmann, 1997). Dicha socialización, que además es permanente, continua y por llamarle de algún modo perenne, ya que el cuerpo está en constante socialización a lo largo de su existencia, se lleva a cabo al interior del mundo de la vida cotidiana, es decir en las relaciones del sujeto con su entorno próximo.

Asimismo, ese mundo de la vida cotidiana, se desarrolla en espacios concretos, como el interior de la casa, los lugares públicos, las aulas y los patios de la escuela, la clínica, los templos. En espacios que son compartidos ahora por amatenanguenses también adscritos a grupos religiosos diversos, pero también que siguen un determinado protocolo cultural para la

⁵⁵ En el primer capítulo se presenta el planteamiento más amplio sobre la concepción del cuerpo como categoría. Ahí planteo que el abordaje que retomo del cuerpo, parte de tres grandes propuestas, que se pretende sean complementarias, y nos permitan llegar a una propuesta metodológica. Estas son: el *cuerpo físico (el yo) y la sociedad (el cuerpo social)*, desde la visión simbólica de Mary Douglas ([1966]1973); los tres cuerpos: cuerpo individual, cuerpo social y cuerpo político de Ann Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987), y; el paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas (1990, 1994, 1997).

actuación y convivencia en esos espacios. Lo que pretendo es mostrar la relación entre el individuo mismo, su entorno social, y lo que lo hace identificarse o separarse de una matriz cultural que ha tenido una impronta católica con un papel histórico primordial, y que hasta hace poco era parte de los elementos que tradicionalmente habían compuesto una “identidad” tzeltal de Amatenango.

En resumen, pretendo que el lector, vaya descubriendo el “juego” actual entre identificación/negociación, recomposición de la cultura contemporánea, a partir del cuerpo.

De eso trata este capítulo, que sumado después a la mirada de la experiencia más individual de la religiosidad: el *cuerpo religioso*, y más adelante el *cuerpo sexuado*, nos dará más elementos para ir tejiendo una interpretación de la transformación cultural actual, y las implicaciones que la religiosidad tiene dentro de ésta.

Retomo a continuación una síntesis del planteamiento teórico que se presenta a lo largo de este capítulo, y que, por supuesto tiene un seguimiento con la discusión teórica general de la investigación.

El cuerpo, como categoría, nos da la posibilidad de introducirnos al estudio de un fenómeno social, con la certeza de ver en los sujetos que participan del ámbito a estudiar, sujetos completos, con la capacidad intrínseca de “estar-en-el-mundo”, y de interactuar con un entorno social y cultural con todas sus dimensiones políticas, económicas, religiosas, comunicativas, educacionales.

Al mismo tiempo, este ser social, actúa con decisiones propias, producto de una reflexividad mayor o menor; se identifica y reconoce en el otro o en los otros, al mismo tiempo que es capaz de separarse o diferenciarse de aquello otro que no asume como suyo, que no le da sentido o pertenencia a su mundo. Es un ser dotado en toda su dimensión humana (quizá la más importante diferencia con respecto a otros seres vivos) de una capacidad sensorial y emotiva, que se hace presente a través de la percepción. Todo ello, se ejecuta y se realiza a partir de su cuerpo, como herramienta primera e inmediata, como ya puntualizara Marcel Mauss “...el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo.” ([1971] 1979: 342). Además, el cuerpo es también el lugar desde y en donde se lleva a cabo cualquier acción humana. Podríamos decir que en el cuerpo se sintetiza el actuar humano (sea incluso mental, perceptivo, emotivo), al tiempo que el cuerpo proyecta todo su actuar en el entorno social, un actuar que es físico, palpable, visible.

Como se ha discutido en el Capítulo I la categoría *cuerpo*, propuesta desde muy diversos frentes teóricos, se propone abonar, a una de las complejas tareas de la reflexión epistemológica en las ciencias sociales: el encuentro de dualismos como sujeto-objeto; individuo-estructura; cultura-naturaleza, que en mucho obligan a caer en determinismos polarizados.

El cuerpo como concepto que concentra tanto la experiencia individual, como la social, nos permitirá en esta propuesta aproximarnos a la visión de la cultura *experimentada* en el cuerpo-sujeto (Merleau-Ponty, 1976), de tal forma que a través del cuerpo es posible adentrarnos en las demarcaciones culturales de un pueblo, en este caso el de los habitantes tzeltales de Amatenango del Valle. Defiendo la idea de que la cultura está inscrita en el cuerpo, pero un cuerpo activo, que no es un mero recipiente, en el cual se inscriben los elementos culturales, sino que éste, de forma completamente dinámica, participa dibujando también el esquema cultural de su pueblo.

El concepto de *cuerpo social*, que aquí manejo, nos remite a una comprensión del cuerpo como un símbolo natural, para pensar en las relaciones entre naturaleza, sociedad y cultura. El cuerpo como símbolo natural, como expresara Mary Douglas ([1966] 1973), es de gran trascendencia para este planteamiento, ya que se busca la inclusión tanto del aspecto meramente biológico (el cuerpo ser fisiológico), como el de la práctica meramente social. Así, este concepto de *cuerpo social*, afirman Sheper-Hughes y Lock, es una suerte de construcción cultural de y sobre el cuerpo, útil para sostener miradas particulares de la sociedad y las relaciones sociales (1987:19).

Si las experiencias del cuerpo nos remiten a representaciones de la sociedad, estamos frente a la identificación social y cultural de un individuo con un grupo social más amplio, en este caso su cultura próxima.

Abordaremos a lo largo de la primera parte de este capítulo cuatro aspectos que he considerado fundamentales para la comprensión de dichas *experiencias del cuerpo social* en Amatenango. Estos son:

- ✦ Nociones sobre el cuerpo: conocimiento, cuidados, higiene y salud.
- ✦ *Sentido estético e imagen corporal.*
- ✦ *Ritos de paso de la niñez a la adolescencia.*
- ✦ El cuerpo en el escenario social.

Estas cuatro *experiencias del cuerpo social* se proponen como un medio para aproximarnos al nivel de la vinculación social del sujeto-cuerpo, y por supuesto a las formas que cobra la

socialización del mismo. Partiremos para abordar la primera experiencia, Nociones sobre el cuerpo: conocimiento, cuidados, higiene y salud, básicamente de la socialización del cuerpo en las primeras etapas del ciclo de vida, desde el nacimiento (los cuidados prenatales, tanto de la criatura como de la madre embarazada); y nociones más generales en cuanto al conocimiento, cuidados, higiene y salud, que son transmitidas y adquiridas a lo largo de la infancia, y la adolescencia, principalmente desde el núcleo familiar, pero también bajo el contacto con otros agentes socializadores, que ya mencionábamos líneas arriba: la escuela, los amigos, los medios de comunicación, y por supuesto la religión.

En cuanto a la segunda experiencia: Sentido estético e imagen corporal nos referimos a aquellas representaciones y prácticas socialmente aceptadas sobre la propia presentación del cuerpo-sujeto.

La tercera experiencia nos lleva a través del cuerpo en los ritos de paso de la niñez a la adolescencia. Esta etapa del ciclo de vida, tiene gran relevancia, como momento previo a la edad social y real en que se da la unión conyugal, en sociedades como la amatenanguense (y otras sociedades indígenas), en las que el paso de la infancia a la adultez se marca abruptamente por el inicio de la unión conyugal. Esta etapa se ha ampliado cada vez más, dando paso a una serie de vivencias que anteriormente se interrumpían con el evento conyugal.

Y, finalmente, una cuarta experiencia, se refiere a cómo el cuerpo es expuesto en el escenario social en el entorno social más amplio.

Partimos de que muchas de las conductas y expresiones que se llevan a cabo en estas experiencias, han sido aprendidas desde el núcleo de la socialización primaria, pero que también son sumadas a lo largo del desarrollo de vida, y que incluso son continuamente propuestas, reformuladas, y controladas socialmente, al tiempo que son renovadas, refutadas y negociadas por los propios sujetos.

III.1. 1 Nociones sobre el cuerpo: cuidados, conocimiento, higiene y salud

Sin duda, es al interior de la familia, como núcleo originario de una sociedad, donde se llevan a cabo los primeros contactos sociales de una persona, sea cual sea la historia familiar que una persona experimente. En Amatenango, la familia, en su sentido más tradicional, continúa siendo el espacio donde niños y niñas reciben sus primeros cuidados, y también las enseñanzas y códigos sociales, que como bien señala Valenzuela, “...garanticen su participación en el mundo extrafamiliar” (1998:51). Son las familias, siguiendo a Salles, “ámbitos vehiculadores y reproductores de elementos culturales macrosocial y previamente producidos,

los cuales son interpretados y asimilados según las idiosincrasias propias de las personas que componen el grupo y protagonizan la vida familiar” (1998: 79)

En Amatenango, los cuidados comienzan desde antes de nacer. No se trata de cuidados exhaustivos, como quizá existen en otras sociedades, donde las visitas médicas mensuales, y los ultrasonidos desde el inicio del embarazo, no pueden faltar. Sin embargo, desde el inicio del embarazo, las madres procurarán alimentarse mejor, se buscará el mayor consumo de verduras y frutas, aunque la dieta básica continúa siendo prácticamente la misma: frijol, tortilla, huevo y algunas carnes de pollo, cerdo o res (cuando la situación económica lo permite, ya que por lo general son alimentos que deben comprar en el mercado). Los alimentos lácteos (leche, queso) no se consumen en las localidades indígenas, ya sea por causas económicas, culturales o fisiológicas; y Amatenango no es la excepción, pero sí se procura que la mujer embarazada consuma *atol* de maíz o avena, “pa’ qu’el niño tenga su fuerza”.

Alrededor del quinto o sexto mes de embarazo se hace una visita a la partera, para que ella haga una revisión general a la futura madre. Las visitas con la partera, consisten básicamente en “palpar” el vientre de la madre para “sentir” si el bebé se va colocando en dirección hacia la cavidad vaginal. En todo caso, la partera da algunos masajes en el vientre para ayudar a que el bebé comience a tomar la posición correcta. Desde este mes se harán visitas cada tres o cuatro semanas para revisar la posición fetal. Hay entre la partera y la mujer embarazada un vínculo que es ancestral. La figura de la partera ha sido desde épocas antiguas la representación de una conexión muy fuerte entre lo femenino, la fuerza de una complicidad entre mujeres, que guiará el cuidado de la vida nueva. La partera, no es una simple asistente para el nacimiento, ella se convierte en: “Su abuelita del bebé, lo va a cuidar, ella lo sabe bien como va a nacer, lo sabe bien como cuidar a la mamá, y va a cortar el ombligo, lo va a limpiar, va a curar si está mal”. Podemos ver en este testimonio de una amatenanguense embarazada, que confía en el saber de la partera, a quien llama “su abuelita del bebé”. La partera es la que “va a recibir al bebé”, es la que “sabe cómo hacer para recibir al bebé”, aún cuando se acuda al médico alópata, en caso de que se presente alguna complicación, cuando la partera solicita que se haga un ultrasonido, o en caso extremo cuando la intervención quirúrgica se hace necesaria. Es interesante ver cómo la partera recurre a los medios terapéuticos modernos para auxiliar su práctica.

Si bien, recurrir a una de las parteras⁵⁶ es una práctica común, es también usual acudir al médico de la clínica local, sobre todo cuando hay algunas molestias que no han podido ser resueltas por la partera o por los cuidados domésticos de la madre o suegra. La influencia de los programas sociales y de salud como Oportunidades que instan a las mujeres a llevar una revisión médica continua, también influyen en este sentido. De hecho, a partir de estos programas se ha motivado a las mujeres a que asistan a una revisión médica desde los primeros dos meses del embarazo, lo que para la mayoría de las mujeres no es necesario, pues la costumbre ha sido acudir a la partera ya más avanzada la gestación, por lo que muchas no anuncian su embarazo sino hasta que han transcurrido los primeros meses.

Para las mujeres embarazadas en Amatenango, representa un riesgo salir de la casa. Se reservan únicamente para acudir a sus visitas con la partera o el médico, ya que se corre el peligro de que el bebé sufra de “envidia”, o *chabot chamel*, ocasionada por alguna mujer que no puede ser madre, por alguna enemistad o por los celos de alguna antigua novia o “amante” del esposo de ésta. “Cuando hay envidias, -comenta María, “así dicen que están haciendo su envidia para que pase algo mal al bebé, sí...para que no se nazca, para que no se nazca”⁵⁷. En caso de sufrir de “envidia” la partera lo detectará cuando revise el vientre y el pulso de la madre, y se deberán hacer curaciones, para “sacar la envidia” y que el bebé no sufra ningún peligro al nacer.

La presencia de la partera, sigue teniendo en Amatenango una gran importancia, sobre todo entre los amatenanguenses católicos tradicionales. No obstante, en relación al parto impera entre los amatenanguenses en general, la aceptación de ambos medios, tanto el de la medicina tradicional, representado por la partera y el curandero o curandera; y el de la medicina hegemónica, en las manos del médico, sea de la clínica local o de las ciudades cercanas, Teopisca, San Cristóbal o Comitán.

⁵⁶ De acuerdo con la información de campo, se sabe que hay aproximadamente veinte parteras en la cabecera. La mayoría son mujeres mayores de cuarenta y cincuenta años, y la elección dependerá básicamente de las recomendaciones familiares. La reputación de las parteras, se daña cuando se han tenido casos desafortunados en los que muere el bebé o la madre, cosa que no siempre es por un mal manejo del parto, sino consecuencias de problemas diversos, como negligencia familiar, medicamentos mal utilizados, entre otros. Sobre este tema véase, Freyermuth Enciso (2003), Arguello Avendaño (2005). Así, la partera que goza de mayor reputación será también la que lleve a mejor fin el parto, y por supuesto que no haya tenido casos de muerte en su experiencia. También es común que se recurra a alguna partera de la localidad vecina de Aguacatenango (a unos 10 km de distancia), aunque si hay alguna emergencia, se prefiere que la partera sea habitante de Amatenango, para trasladar de emergencia a la mujer, ya que no siempre se cuenta con un vehículo.

⁵⁷ María, 28 años, Amatenango del Valle Julio 16, 08. Esta mujer recuerda que cuando iba a nacer su hijo, ahora de 4 años de edad, tenía una gran preocupación porque sufrieran ambas de alguna envidia, puesto que su esposo había sido un hombre muy solicitado por las mujeres, antes de juntarse con ella.

Entre los creyentes no católicos hay una preferencia por acudir a la clínica o al Hospital Regional de San Cristóbal para que ahí se lleve a cabo el parto. Sin embargo, de forma general, la gente continúa acudiendo a la partera. No hay una prohibición explícita por parte de las diferentes agrupaciones religiosas no católicas o del catolicismo diocesano a acudir con la partera. Esta parece ser una práctica que rebasa cualquier religiosidad. Pero sí hay una tendencia que parece ir en aumento, esto es que, principalmente los no católicos acuden únicamente a las instituciones médicas formales.

Lo relacionado con la salud resulta por demás interesante y muy significativo, ya que la población no católica se ha orientado más hacia los recursos médicos convencionales, sin embargo, hay una muy interesante mezcla entre las nociones de enfermedad y la terapéutica o atención a seguir. En un caso documentado entre el 2002 y el 2004⁵⁸ de acompañamiento a una mujer enferma de un cáncer en la matriz, se entrelazaban las creencias profundas de que el cáncer sería curado a través de las oraciones y la fe (de hecho, esta mujer se convierte a raíz de que el tumor había –supuestamente- desaparecido). Si bien, tenía también el acompañamiento de los hermanos de la congregación a las visitas médicas, en una segunda etapa de “regreso” de la enfermedad, siguió su atención médica en el Hospital Regional de San Cristóbal de Las Casas, hasta la extirpación del tumor y su curación. La mujer con una fe muy grande se refería a Dios así: “Dios es nuestro curandero”. Esto es un reflejo del profundo enraizamiento de las nociones culturales incorporadas y que encuentra una imbricación en los referentes novedosos impuestos por el nuevo credo: no asistir al curandero, no tomar remedios caseros, no encender veladoras o adorar a los santos. Todo ello traducido en la terapéutica de la medicina hegemónica, pero bien reforzada por la fuerza simbólica de las oraciones durante el culto y las frecuentes visitas de las autoridades de la congregación a su casa.

Aunque ya son escasas las casas que cuentan con baño de vapor o *temazcal*, conocido en Amatenango como *p'us*, es común que la partera prescriba algunos baños de vapor, a aquella mujer que no ha logrado embarazarse. Esto es con el fin de que la matriz de la mujer “se caliente”, considerando que se tuviera algún problema ginecológico, por ejemplo incapacidad para lograr un embarazo, se deba a que este “tiene mucha frialdad”. De acuerdo con testimonios, es poco frecuente que se piense que el hombre es el responsable de que la mujer no se embarace, por lo general, se busca una explicación con relación a un problema en el cuerpo femenino. En algunas otras localidades indígenas de Chiapas el *temazcal* o *p'us* es utilizado para otro tipo de curaciones, o como un baño que ayuda al cuerpo de la recién

⁵⁸ Aguilar, 2004:150-162

parturienta a limpiarse y que el cuerpo vuelva a recuperar la fuerza después del parto. En Amatenango se tiene noticia de que las mujeres lo utilizan como cura o tratamiento para lograr un embarazo.

El parto, es un momento crucial en la historia del cuerpo de las mujeres. La relación que ya se ha establecido ente la mujer embarazada, su suegra y la partera se fusiona con la que normalmente ésta tiene con su madre. Ellas serán las protagonistas de ese momento. Los hombres, es decir el esposo o el padre, simplemente están encargados de quedarse cerca (sea en la casa misma o una casa vecina) para ayudar en algún momento de emergencia, por ejemplo que se necesitara alguna ayuda o trasladar a la mujer a la clínica. De otra forma, no es la costumbre que los hombres participen en el parto. No se trata de una cuestión de pudor, porque como dice una mujer “si es nuestro esposo pue’, ya nos conoce”, sino que se confía en que las mujeres resolverán exitosamente el nacimiento, son ellas quienes ancestralmente lo han hecho. La partera además, cuenta con el conocimiento acerca de los cuidados y la forma como el bebé debe ser tratado en los primeros días, sobre todo se reconoce que es necesario que la partera lo atienda, para que pueda detectar y asegurarse de que el bebé no tiene algún mal físico o espiritual como la “envidia”. Por esto, cuando nace el bebé, la partera lo limpiará perfectamente, cortará su cordón umbilical, y hasta los tres días lo bañará por primera vez con una infusión de hierbas como el naranjo y la manzanilla. Después de este primer baño, los siguientes ya deberán ser hechos por la madre y la abuela materna o la suegra.

La madre, después del parto, continuará siendo cuidadosa con la alimentación. Las mujeres saben que lo que coman afectará directamente al bebé, que es alimentado de leche materna. Es muy raro que alguna mujer no alimente a su bebé de seno materno. En los casos en que la madre no tiene leche suficiente, se le da leche en polvo, pero se procura ocultar la situación porque hay la creencia de que si la madre no tiene leche, es resultado de un mal cuidado, lo que la pone en una situación de desprestigio. No hay gran variación en los hábitos alimenticios, pero se procura no comer demasiadas verduras cuando ya nació el bebé, porque este puede enfermarse de cólicos. Es preferible que se coma únicamente frijolitos y tortilla, o si es posible, comer carne de res o pollo, así como huevo, es recomendable. Es una costumbre que los familiares o vecinos que visitan a la mujer que recién dio a luz, lleven como obsequio, un par de huevos cocidos en una salsa espesa de jitomate, y un poco de *atol* de maíz (a veces con chile) para que la madre tenga buena leche.

En cuanto al padre, “ese come de todo, como él no está dando pecho pue’!”, no tiene que seguir grandes cuidados o cambios en su rutina cotidiana, ya que el cuidado de la mujer y

de su bebé caerá más sobre las mujeres de la familia, directamente en la suegra y la madre. Un cuidado imprescindible es que la madre no haga esfuerzos, es decir tareas domésticas como lavar ropa, cargar cosas pesadas y sobre todo no tocar agua fría, o salir cuando hay mucho viento o esté cayendo la tarde, o en noches de luna llena, ya que esto ocasionará cólicos al bebé e incluso bajo peso al nacer, o insuficiencia en su crecimiento. La madre volverá a sus actividades normales alrededor del cuarto mes de nacido el bebé. Cuando no hay un cuidado adecuado, el bebé puede presentar en la espalda baja el *tzucum*, que a decir de las mujeres es una especie de hilera de vellos que incrustados en la piel suave del bebé le causan mucho dolor.⁵⁹ Otros cuidados hacia el bebé son, tapar la “monterita” o mollera con un lienzo rojo para el caso de los niños, y un lienzo de cualquier otro color para las niñas. Se dice que si no cubren la cabecita, éstos pueden sufrir más fácilmente de fríos, salpullido o “granitos” en el rostro, y principalmente, su *ch’ulel* quedará desprotegido.⁶⁰ También se acostumbra colocar una pulserita de color rojo en la muñeca o en el tobillo para que les proteja de que le “echan ojo”, provocado por las personas que “miran caliente”. Cuando esto sucede, los niños están inquietos, llorosos, a veces presentan algo de fiebre, y es necesario curarlos mediante una “limpia” con huevo que la madre o alguna otra mujer como la abuela o una tía hacen al pequeño bebé.

Si bien, los cuidados de la madre y el acercamiento de ella con el bebé, son fundamentales, existe, pese a lo que se pueda creer u observar a simple vista, gran interacción y contacto entre el bebé y el padre. Aunque éste, por lo regular pasa la mayor parte del día trabajando o fuera de la casa, por la tarde cuando regresa, abraza al bebé, y por las noches es costumbre que el pequeño duerma en medio de los padres. La convivencia entre esposos se vuelve normal, pasado un periodo de hasta tres meses después del parto, ya que la costumbre recomienda no tener relaciones sexuales en los últimos tres meses del embarazo. Después de este periodo, las mujeres pueden tener relaciones sexuales nuevamente. Antes, significaría molestias para la mujer, así como falta de cuidados para el pequeño, se dice que “las mujeres deben estar todo el tiempo con su pichi⁶¹, no descuidarlos, en vez de estar con el esposo”, comentó una mujer adulta.

⁵⁹ Es interesante la relación entre el nombre de este mal *tzucum*, y el término con el que se denomina a un gusano *tzucumo* conocido en otros lugares como azotador y que al tocarlo puede ocasionar una pequeña irritación o quemadura en la piel. Su forma puede tener una semejanza con el vello o pequeñas “espinas” que forman todo su cuerpo.

⁶⁰ No se hace una indagación amplia sobre el significado del *ch’ulel* entre las diferentes adscripciones religiosas. Este sería un trabajo más ambicioso, que debería abordarse en una investigación, planteada con esa finalidad. Me limito a presentar aquí, únicamente algunos datos que se han podido recoger en el campo, sobre este tema.

⁶¹ Regionalismo para nombrar a los bebés.

En Amatenango, se comparte la cosmovisión que entre los tzeltales define a la persona, como un ser integrado por: el cuerpo físico y el cuerpo espiritual.⁶² El cuerpo físico está compuesto por el *tibalu* que es propiamente la carne (los órganos, los músculos, la piel, los nervios, etcétera); el *bakeltik* o esqueleto; y el *chumatik*, cerebro. El cuerpo espiritual, es el que comprende básicamente el *ch'ulel*, espíritu o alma (desde una concepción religiosa católica). El *chumatik*, de acuerdo con los testimonios recogidos, se pudiera decir que se ubica en un punto intermedio, ya que muchos de los sentimientos o emociones se ubican “o salen” de éste. También es común que en el corazón o *yotan* se concentren las emociones. El sentir enojo o tristeza “sale del corazón”. “Sí, porque se enojan pue', y nos va a doler nuestro corazón, o así siempre nos enfermamos...algunos que dicen pue' que viene el embolio [sic]⁶³ dicen que es de cólico, y de azúcar también, que se enferman de azúcar...”, comenta una mujer.

El espíritu o *ch'ulel*, se encuentra siempre dentro de la persona, podríamos decir que es un compañero inseparable, porque es parte de la persona misma. Siguiendo a Pitarch la persona tzeltal en San Juan Cancuc, además de huesos y carne, es decir el *bak'etal*, se compone también de un conjunto de “almas” *ch'ulel* y *ch'uleltik* en plural, todas ellas instaladas en el interior del corazón (Pitarch, 1996:32). En Amatenango del Valle se hace referencia al *ch'ulel* en el sentido católico, como espíritu o alma.⁶⁴

Para las confesiones no católicas, el *ch'ulel* ya no existe, al menos así lo manifiestan las autoridades de los diferentes templos. Sin embargo, pude observar que el mundo de vida está tan impregnado de estas nociones que no se apartan del todo de la cotidianidad de los creyentes. Esta noción es cambiada por la de alma, en el sentido religioso católico, aunque podría atreverme a decir que el sentido es el mismo. Se trata de una entidad inanimada que vive en el interior del cuerpo, quizás en el corazón, en forma de espíritu que a la muerte de la persona trascenderá a otra dimensión, otro espacio donde vivirá eternamente y será privilegiado por Dios, como recompensa a su buen comportamiento. Recordemos que en las

⁶² En su interesante estudio sobre la concepción de la persona tzeltal, Pedro Pitarch Ramón (1996) realiza una detallada etnografía en el pueblo ubicado en Los Altos de Chiapas, San Juan Cancuc, y nos muestra la complejidad que existe en el conjunto de entidades espirituales que comprende la persona para los tzeltales de esa población. No me atrevo a asegurar que una misma concepción es compartida por todos los pueblos tzeltales de Chiapas; sin embargo es interesante retomar la noción de *ch'ulel*, como una de esas entidades ubicadas en el interior de la persona, y que sí es manejada comúnmente entre los tzeltales con quienes realicé la investigación en Amatenango del Valle, en una concepción más amplia y cercana a la noción de alma o espíritu.

⁶³ Se refiere a una embolia.

⁶⁴ Resulta interesante, y comparto con Pitarch que el término *ch'ulel* se traduzca como alma o espíritu, en tanto que se considera una parte intangible y consubstancial al ser mismo. Otro aspecto relevante y en el que Pitarch profundiza su argumento es que *ch'ul* es más bien lo ‘otro’ de algo, esto es que podemos definirlo en relación a la persona, como ‘lo otro del cuerpo’ (*Ídem*).

adscripciones no católicas, el sentido que tiene el ser parte de una congregación, es el de “los elegidos”. Su buen comportamiento en vida, y su testimonio en la conversión, los llevará directamente a gozar de una vida de gozo eterno.

Al igual que entre los cancuqueros, en Amatenango se le da el sentido de sagrado, esto lo vemos claramente en la referencia que se hace de Dios, como *ch'ul-* Dios, es decir Dios como entidad sagrada. Incluso esta forma de nombrar a Dios, es seguida por los cristianos no católicos de las diferentes denominaciones.

El *ch'ulel* es también el espíritu que divaga entre los vivos y que puede ocasionar males a los demás, un espíritu intranquilo, o el espíritu de un ser bondadoso que acompaña a sus seres amados desde otra dimensión: la muerte.

Al nacer, los niños ya cuentan con un *ch'ulel*, el cual es sumamente frágil, sobre todo en los primeros tres años de vida. Su fragilidad consiste en que puede perderse, puede ser extraído o puede enfermar. Fragilidad que como hemos visto se conserva a lo largo de los años, aunque con menor intensidad.

Cuando un niño es pequeño, es necesario tener mayores cuidados, aunque también el peligro se encuentra en las diferentes etapas de la vida. El *ch'ulel* puede perderse también al experimentar un enojo o un sobresalto. Un cuidado muy común es no llevar al niño de un lugar oscuro, por ejemplo de adentro de la casa a un lugar totalmente abierto o abrir la puerta del cuarto dejando pasar bruscamente la luz, esto “lo puede asustar mucho a su *ch'ulel* del bebé”. Para el *ch'ulel* de la gente adulta, es también un riesgo sufrir alguna caída. Una mujer nos relató que uno de sus hijos, ya adulto “estaba triste, mal, así como aburrido”, recordó que esto le había sucedido después de caer en una zanja, cuando fue a trabajar su milpa. Aunque la caída no fue muy grande se sintió como asustado, pues lo tomó totalmente desapercibido. Durante un mes no quiso comer bien. Su madre lo llevó con la curandera quien después de “pulsarlo”, diagnosticó *Xiel* o espanto. La curación consistió en una limpia, que se realizó después de “ir a llamar el espíritu de Juan” (*ba ik ba tech chulel*). Se fueron al lugar donde él se había caído para “llamar al espíritu”, porque se piensa que al sufrir una caída o un susto, el espíritu se “queda ahí nomás como tirado” (*la yil xiel*). En el lugar montó el altar con velas, rosas blancas y rojas, quemó incienso, y con un gallo negro, llamó al espíritu del hombre. La curación tuvo éxito, ya que a los dos días siguientes, Juan había recuperado el apetito, y se sentía otra vez “con la fuerza en el cuerpo y en el alma”. El *ch'ulel* había regresado al cuerpo.

Pero también puede ser extraído a través de una “brujería” provocando con esto, enfermedad en el cuerpo físico. El *ch'ulel* enfermo provoca malestar en el cuerpo que se traduce

como enfermedad propiamente material, pero también en un estado emocionalmente enfermo, como tristeza profunda, depresión, desvaríos, enojo extremo. Es común que ambos estados de malestar se presenten a la vez. El curandero o curandera hará todo lo necesario para sanar tanto al cuerpo físico como al espiritual, es decir al *ch'ulel*. Es también muy común que la persona se enferme de *xiel* por sufrir una contrariedad o una preocupación muy grande. La persona comienza a enfermar físicamente aunado a un malestar emocional que sólo un curandero o curandera pueden eliminar a través de varias sesiones de sanación. Cuando alguien experimenta ciertos malestares, que en ocasiones son poco explicables en términos físicos, se le lleva al curandero o curandera, quien suele preguntar si esta persona ha sufrido,

[...] un espanto... Porque es el *ch'ulel* el que se espanta, sí... es el *ch'ulel chamel*, entonces el yerbero nos cura, nos pide vela, nos pide una gallina, pa' que nos cure y después ese vela lo va a encender, como un altarcito lo va a componer... y te hace una limpia, nos baña con agua, agua fría, y ahí está todo la visita, y lleno la casa nos hace una casita y enciende la vela con un santito y luego les pasa así a ramear, a barrer y a veces calma, y nos sentimos como que calma, porque estamos así, haragana, triste...sí, [comenta Doña Dominga]⁶⁵.

Es muy interesante observar que quienes siguen otra adscripción religiosa, continúan teniendo la concepción del *ch'ulel*, sin embargo, sus nuevas congregaciones ya no les permiten la visita a la curandera o curandero, al mismo tiempo que como hemos visto no se aceptan los santos, mucho menos las limpias, vistas, por los evangélicos y cristianos, como prácticas que tienen que ver con “Satanás”, o que simplemente ya no resultarán eficaces por considerarse ajenas a “la palabra de Dios”. Sin embargo, la norma se rompe cuando algunas personas, desesperadas por el mal que las aqueja buscan “a escondidas” de su pastor o líderes religiosos, a su curandero. La gente que continua visitando sus creencias anteriores, lo hace, ya que surte un efecto total, que parece no contraponerse con los nuevos marcos de referencia religiosos. Para el caso de Guatemala, ha sido documentado en las investigaciones de Sylvie Pédrón Colombani, cómo los seguidores del pentecostalismo o de cultos evangélicos continúan entregando ofrendas y acudiendo a la figura de Maximón o San Simón, una figura ambivalente o dual del catolicismo popular a quien la gente solicita favores, sea para conseguir un bien o para hacer el mal a otra persona. Estoy de acuerdo con Pédrón Colombani, quien afirma que las religiones evangélicas como las pentecostales, han podido instalarse entre las culturas indígenas, gracias a que “...el mundo reencantado de los pentecostales conlleva una cierta

⁶⁵ En el Capítulo IV. Las prácticas del cuerpo, en el apartado referente al *cuerpo religioso*, se muestra una sesión de sanación como la que se comenta aquí.

forma de continuidad con el universo religioso tradicional” (Pédron Colombani, 2008), con esto encontrando un nicho cultural en el que se amalgaman las prácticas de sanación, de alabanza, de expulsión de demonios, con la religiosidad sincrética de las culturas indígenas, pero no así en otras adscripciones religiosas.

En otro sentido, existe el llamado *wayojel* que es el espíritu o el alma de los curanderos o personas que utilizan ciertos poderes para hacer “brujería”. El *wayojel* es una noción parecida al *nabual*, en el sentido de una entidad animal que acompaña a la persona o que habita en ésta. Esta noción de *nabual* o *wayojel* tiene una connotación de alguna manera negativa, ya que se le relaciona con ciertos poderes sobrenaturales que la gente por lo regular utiliza para hacer el mal sobre otros.

La claridad cultural de esta noción es tal que se cree que únicamente un brujo o persona de la localidad puede hacer que éste se enferme. En una ocasión pregunté si alguien en Aamatenango podría “hacerme un mal”, y me contestaron que no era posible, simplemente porque mi *ch’ulel* no se encuentra en Amatenango, sino que “está en San Cristóbal”, lugar donde resido.

Además de curar el cuerpo espiritual y el físico, también se cree que cuando un miembro de la familia se enferma, es necesario “curar la casa”. Esto es, que cuando hay enfermos o problemas recurrentes dentro de la familia, la casa necesita su ofrenda. La casa no es simplemente el *espacio donde se vive*, sino que se trata de un *espacio que se habita* y dentro del que los miembros de la familia comparten la cotidianidad. La casa es como una especie de ente vivo que interactúa también con quienes la habitan. Como entidad viva, es necesario alimentarla también para que esa interacción con sus habitantes sea positiva y los proteja. Las nuevas generaciones, ya no consideran necesario curar la casa. Este ritual parece ser cada vez más, cosa del pasado. Una mujer comenta que cuando construyeron su casa no le “dieron bocado”, es decir no le dieron la ofrenda. Transcurrieron los años y sus cinco hijos crecieron sanos, no tuvieron enfermedades o problemas de gravedad, pero ya con los hijos adultos, su esposo se enfermó de diabetes y al poco tiempo de contraída la enfermedad uno de sus pies sufrió una herida y en breve se gangrenó, tuvieron que amputarlo. De inmediato visitaron al curandero, y éste les dijo: “es que ahorita no está curado pue’ tu casa por eso entra mucho el demonio, el *pukuj*. Entra mucho por eso...Mejor lo tenemos que curar bien tu casa. Y así lo curó la casa...” nos comenta.

La ofrenda o bocado de la casa consiste en un gallo vivo o un carnero, pan, trago o *posh*. El curandero hace un ritual para pedir a la casa que cuide a la familia que la habita, al

tiempo que se entierran las ofrendas en el piso de la casa. Es también muy claro cómo para quienes se convierten a otros credos, la curación de la casa deja de ser importante, porque se dice que “los problemas ya se van”, una vez que “entran en la religión, los problemas se calmó”, comenta una mujer católica, para quien ofrendar a la casa es una costumbre necesaria. Esto, es que ya no hay necesidad de recurrir a otros medios, que no sea la oración directa a Dios. Puede ser que ya no acuden porque no lo consideran necesario. Su esquema simbólico y de referencia cultural ha cambiado.

Así hemos visto lo referente a las nociones del *cuerpo social* en referencia a sus conexiones con la experiencia en la crianza, las prácticas terapéuticas de tratamiento de las enfermedades, la alimentación. Ahora nos corresponde mirar hacia otro aspecto fundamental de la cultura y es el de la expresión estética y la imagen corporal. La presentación de la persona, también modulada por la práctica religiosa, no sólo la socialmente establecida.

III.1.2 Sentido estético e imagen corporal

La presencia agradable o desagradable frente al otro, es una parte relevante de la presentación de la persona en los ámbitos privado y público. ¿Qué es la belleza en Amatenango? ¿Existe una imagen de lo que es bello y de lo que desagrada? ¿Se siguen patrones locales o éstos son meramente préstamos de concepciones externas, o de una combinación de ambos?

En otro momento, hemos hablado de los gustos en la ropa, de la usanza que se tiene en el lugar, bajo una diferenciación por género y por edad.

Desde pequeños, tanto a niñas como a niños se les inculca una determinada forma o conjunto de hábitos en el arreglo personal, en el vestir y en el actuar. Así se llega a dibujar lo que es aceptable, lo no permitido, lo criticado, lo alabado, lo intrascendente o lo aparentemente irrelevante. Repasemos un poco lo que se enseña desde pequeños, y que suele ser lo correcto y aceptable, incluso atractivo, lo que se ha aprendido durante la socialización primaria.

Las madres son las responsables de enseñar a las niñas que “se están criando”, educándose y desarrollándose en todos sentidos. En la etapa que va de la niñez a la adolescencia o a la adultez, se les enseña que no deben “pintarse”, es decir utilizar maquillajes, porque “ya hay niñas que así chiquitas ya se pintan las manos, hasta el pie”. Las niñas “deben aprender a poner su frijolito, ayudar a su mamá cuando no está...que busquen su tinita de barro pa’ lavar el frijolito, no te vas a estar pintando pue”.

“Cuando salgo, cuando me voy, le dejo que lo lava su mesita, y le digo ‘hijita, con cuidado lo agarras bien tu cuchillo, no vas a cortar pue’ hijita, así te vas a criar, y ya después cuando te quieres casar como ya tienes tu compromiso lo vas a saber...eso sí vas a aprender, no de andar paseando en la calle, de andar pintando tu cara, tus manos, no eso no hijita...aprendé a hacer tu tortilla, a poner tu nixtamal, tu frijol...eso sí”, comenta doña Petrona, mujer de 50 años.

El arreglo de la ropa es también muy importante, sobre todo para las mujeres. A los hombres, se les enseña que se bañen y usen ropa limpia, después del trabajo, ya que se entiende que el trabajo en el campo siempre es pesado, y “ya se ensucian con una cosa o con otra, se raspan su ropa, se sudan”.

Se espera que las mujeres jóvenes lleven la falda de satín, unos centímetros por debajo de la rodilla. El enredo o falda de algodón, debe ser mucho más largo, a media pierna es lo común. Es muy raro que este vestido lo lleven a la altura de la rodilla. Podríamos decir que este es un modelo mucho menos “atrevido”, es decir que no muestra el cuerpo, o que lo muestra de manera distinta. A las niñas pequeñas (menores de tres o cuatro años) se les viste indistintamente con ambas indumentarias, sin embargo, la usanza más tradicional es que las pequeñas que ya comienzan a caminar, se vistan con su pequeño enredo de algodón, faja de lana y una blusa de manga tres cuartos hecha de tela de algodón peinado o franela adornada de olanes y bordados de flores y pequeños listones de colores. Cuando las niñas van creciendo se les viste principalmente con la falda de satín y la blusa de olanes.

Sea cual sea el vestido por el que opten las mujeres, se debe cuidar en público la forma de usar la ropa (el largo de la falda, no ceñido al cuerpo, utilizar el lienzo de algodón que cubre la espalda o la cabeza). Los zapatos que se llevan, (aunque algunas mujeres ya utilizan zapatillas de medio tacón que llevan en algunas ocasiones especiales), sean niñas, jóvenes o maduras, son sandalias de plástico con modelos y colores variados.

La estética que prevalece en el lugar, de acuerdo con lo que muchas mujeres y hombres nos comentaron, marca que las mujeres deben cuidar de no cambiar bruscamente de ropa. De acuerdo con los lugareños, el enredo de algodón y la blusa bordada de franjas, es más antigua, y el traje de falda de colores y blusa de olanes, es más actual. Al parecer, este último es un préstamo que viene de Aguacatenango, pueblo vecino, con el que siempre ha existido un acercamiento e intercambio muy estrecho. No es una regla que todas las mujeres mayores utilicen únicamente el vestido más antiguo, sino que si ya entradas en la edad adulta siguieron utilizándolo y no optaron por el nuevo modelo, entonces “es mal visto” que de repente

cambien su forma de vestir, “porqué será esa señora, de hecho que está loca, saber qué tiene, por qué se está cambiando de ropa”, va a decir la gente en el pueblo, según nos comenta doña Margarita, mujer de 60 años.

Por esta razón, es posible encontrar mujeres ya adultas (que son madres o hasta abuelas) y que utilizan el vestido más “moderno”, mientras que a algunas jovencitas les agrada utilizar también el enredo de algodón, principalmente en las ocasiones especiales.

Lo que resulta relevante, es que se sigan ciertos cánones al presentar el cuerpo en público, como ya hemos mencionado. Esto se acentúa cuando hay algún evento público, como la misa, el culto, una festividad cívica, una ceremonia o fiesta religiosa, una reunión en público, pero también la visita a la clínica, la salida a otros pueblos o ciudades.

Existe un imaginario imperante de “belleza” tanto para hombres como para mujeres, es indudablemente el que se transmite por los medios de comunicación nacionales o internacionales, principalmente por la televisión. Este imaginario, es un referente que queda distante del sentido de belleza local más generalizado. Esta forma de concebir la belleza, que va en la mayoría de los casos ligada a un determinado comportamiento en lo privado y en lo público. Si bien, se admiran aquellos estereotipos que aparecen en los programas televisivos o en las películas, también existe una referencia de lo que es “ser bonita” o “estar fea” para las mujeres, y “ser guapo” o “estar feo” para los hombres, aunado a “formas de ser”, es decir, conductas. Por ejemplo, se dice que una muchacha “está muy bonita” porque ésta es más “blanquita”, o tiene “un pelo bien bonito, bien negro”, porque “se arregla bien esa muchacha”, porque “está limpia su ropa”, pero aunado a que “es una muchacha buena”, “trabajadora”, “no es loca esa muchacha”. “que sabe hablar bien”, suman el referente de belleza.

[...] esta muchacha bien que sabe hacer sus quehaceres, y ni se va de su casa, se va de vez en cuando y bien que sabe hacer sus trastes [piezas de barro], y sabe bordar su blusa, ese lo queremos también, sí porque sabe trabajar, porque pagándolo también pue’ quién lo va a hacer sus trastecitos, y cuando sabe hacer de todo, está más mejor, [comenta una mujer adulta].

La delgadez o el sobrepeso, no son un grave problema, al parecer; al menos entre la gente mayor. Es sumamente común, encontrar la opinión de que una mujer “galana” es decir bonita, guapa, es aquella que está un poco gruesa, mientras que las mujeres demasiado delgadas no son bien vistas, porque les falta alimento, fuerza “no pueden criar bien a sus hijos”. Sin embargo, pude observar que para las mujeres jóvenes, sí es importante el cuidado del cuerpo en este sentido. Puede suceder que algunas muchachas se burlen de las que están gordas, o cuidan de no comer ciertos alimentos como pan, refrescos (aunque esto se puede observar más

entre las mujeres no católicas, quienes al parecer reciben más información de este tipo, a través de publicaciones y visitantes externos).

En el caso de los varones, pareciera que la belleza se refleja más en su comportamiento, es decir, si este hombre “es trabajador”, “aprende a sembrar”, “que sepa hacer su milpa”, “sabe mantener bien a su familia”, “no echa mucho *posh*”, “no engaña a su mujer”. Se reprocha notablemente el que los hombres sigan comportamientos tales como “que se busque otra mujer”, “regañar todo el tiempo”, “que no sepa estar en su casa”. Todos estos atributos son valorados positiva o negativamente, pero también entre las mujeres se comenta si un hombre es “guapo” o no lo es. Las mujeres jóvenes, se fijan en el arreglo personal, sobre todo ahora que los jóvenes están vistiendo cada vez más con ropa comprada en los pueblos o ciudades. Podemos ver a los muchachos con modernos pantalones de mezclilla, camisetas ajustadas al cuerpo, chamarras de cuero, y algunos se han cortado y pintado el cabello, o usan “piercing” (aretes en orejas o cejas). Esto parece llamar la atención de las muchachas, hay evidentemente una mayor libertad de innovación para los muchachos, aunque no es bien aceptado entre los evangélicos.

Es bien sabido que la religiosidad impone también una determinada estética, como resultado de una sanción moral sobre el arreglo personal, que se traduce en prohibiciones en el vestir, en el uso de maquillaje, o en la utilización de algunos elementos como pueden ser, mantilla o pañoleta para cubrir la cabeza, el utilizar corbata o traje de vestir para los hombres, entre otras. En Amatenango, donde las prescripciones culturales sobre la estética se imponen, los condicionantes que las religiosidades prescriben sobre sus fieles, encuentran en gran medida eco o el escenario perfecto. Desde la cultura, la estética define que las mujeres no utilicen maquillaje o que éste sea muy discreto. El uso de la ropa tradicional es ampliamente aceptado por los cristianos y además difundido, principalmente entre las mujeres, no así para los varones, quienes ya han cambiado su vestimenta desde hace varias décadas. Lo que es notable, es como las formas dictadas desde la cultura, no se contraponen, o mejor dicho se ensamblan con las de la mayor parte de las religiosidades. El catolicismo, en general, promueve que las mujeres conserven su vestimenta tradicional, dejando abierto el margen para que los hombres innoven un poco más, incluso no se ve una prohibición clara sobre ciertas modalidades más modernas como el uso de tintes en el cabello, o peinados más modernos, o el uso de “piercing”. No así para el caso de los grupos cristianos no católicos y paraprotestantes como los Testigos de Jehová, donde podemos encontrar algunas diferencias con la tradición

del vestido étnico, que llegan a fomentar ciertos rasgos que salen por completo de la usanza tradicional; sin embargo, son conservadores en otras direcciones.

Los Testigos de Jehová, son quizá los más emblemáticos, en este sentido. Dentro de este grupo, no sólo se permite, sino que se promueve “el bien vestir” entre sus seguidores. Este “bien vestir” consiste, de acuerdo con el encargado de la congregación, que tanto hombres como mujeres vistan con “pulcritud”, incluso con cierta elegancia. Los hombres, deberán utilizar, no sólo la ropa más occidentalizada, sino que portarán, preferentemente, pantalones de casimir, camisa de vestir y de ser posible, corbata. Las mujeres, no cambian su vestimenta tradicional, pero se promueve que utilicen pequeños aretes y un poco de maquillaje en los ojos, como delineador o máscara para pestañas. También, es frecuente que las mujeres usen zapatillas de tacón, en lugar de los cotidianos zapatos de plástico.

Si bien se permiten ciertas innovaciones, otros detalles continúan siendo igualmente estrictos, como lo dicta la cultura misma amatenanguense. Esto es, por ejemplo que las mujeres deben usar el largo de la falda, a media pierna. Aún cuando las prescripciones culturales dictan un cierto recato en el largo de la falda o en la medida de la ropa, es posible observar un manejo del cuerpo mucho más libre, que en otros lugares de Los Altos de Chiapas. Hablo de la forma de sentarse en el piso, muchas veces dejando ver las piernas, por ejemplo al momento de trabajar con el barro. Esto es, el estilo generalizado entre las amatenanguenses.

El resto de los grupos cristianos no católicos, son en menor o mayor medida más permisivos. La congregación presbiteriana histórica, deja ver de inmediato entre sus miembros, una presentación en el vestir mucho más cercana a la usanza de los Testigos de Jehová, principalmente entre los hombres. Las mujeres no utilizan ningún maquillaje. Mientras que entre las presbiterianas renovadas se presentan ciertos toques de innovación, como el uso de pañoletas o chalinas brillantes sobre la cabeza y los hombros; algunas de procedencia china y con algunas frases inscritas en inglés, como “I love Jesus”, o con flores de colores contrastantes.

A la mayoría de los grupos cristianos no católicos y a los Testigos de Jehová, es fácil identificarlos por portar una pequeña bolsa o mochila, donde llevan la Biblia, además de otros textos como el libro de Alabanzas o la diversa literatura editada por “La Torre del Vigía”, A.R., en el caso de los Testigos de Jehová.

III.1.3 Ritos de paso de la niñez a la adolescencia y a la adultez

Dado que nos interesa abordar el tema del cortejo y el matrimonio, hechos que se llevan a cabo entre la adolescencia y la adultez temprana, hablaremos del tránsito de la infancia a la adolescencia, y a la adultez, como momento trascendente y que en la forma de un rito de paso se manifiesta en dichas etapas, como el cortejo, noviazgo y la unión conyugal.

La mayoría de las sociedades, por no decir todas, establecen ciertos momentos en el transcurso de la vida de los individuos, que marcan el cambio de una etapa a otra o de hechos que son significativos para la reproducción social misma. Estas etapas, social y culturalmente establecidas, en mucho están asociadas a ciertos hitos fisiológicos, nos hablan de un calendario biológico que va concatenado con el ciclo de vida social. Así, estas etapas, las más básicas, el nacimiento y las que comprenden el crecimiento y desarrollo humano (primeros meses de desarrollo en el bebé, el destete, la primera comida sólida, el inicio del caminar) y etapas sucesivas hasta llegar a la muerte.

Estos hitos, cuyo componente es biológico, pero con un sentido cultural inminente, se retratan en forma de momentos que son significativos socialmente, se han dado a llamar desde la antropología, “ritos de paso”, en tanto que marcan el paso trascendente para el individuo, de una etapa a otra.⁶⁶

En Amatenango, como en la mayoría de las localidades indígenas del estado, hasta hace algunas décadas (de acuerdo con la información documental y los datos de campo), el paso intermedio por la adolescencia, prácticamente no existía. Los niños y niñas, pasaban por un camino recto y estrecho que los llevaba de la niñez, a la vida conyugal. Cuando los arreglos matrimoniales se hacían entre las familias, pasando por alto el gusto o la decisión de los jóvenes contrayentes, los niños, entre los 16 y 20 años; y las niñas de alrededor de 13 o 14 años, se unían con el cónyuge para iniciar una nueva familia. En estos casos, las niñas prácticamente no tenían ninguna otra opción más que aceptar la decisión de las familias, pasando de los juegos infantiles (en los que ya está incluido el aprendizaje de las labores domésticas), a unirse a un hombre y a la familia de éste, con todas las responsabilidades que las labores que la vida conyugal implica. Para los varones, ha existido la posibilidad de que ellos elijan a la muchacha, solicitando a los padres su anuencia para pedir en matrimonio a la muchacha, es decir hacer “la pedida” y la consiguiente unión. Aunque para los muchachos, la edad del matrimonio venía un poco más tarde, eso no les garantizaba tampoco, vivir en pleno

⁶⁶ Arnold Van Gennep (1986) es el estudioso que ha propuesto una metodología para el análisis de las etapas significativas de la vida, denominándolas ritos de paso (*rites du passage*).

una adolescencia, ya que los niños, entre los 10 y 11 años comienzan a trabajar con sus padres en las labores agrícolas y en general auxiliándoles en los diversos trabajos.

Entonces, podemos decir, que en tiempos anteriores, el rito de paso que terminaba con la niñez, era el matrimonio. Para las niñas, el acontecimiento biológico que marcaba la posibilidad de unirse conyugalmente, era la primera menstruación, aunque supe de casos en los que las chicas eran obligadas a casarse aún sin haber alcanzado este momento. En el caso de los niños, éstos simplemente debían cumplir por lo menos los catorce o quince años, y ya estaban listos para establecer una nueva familia. Ese hito fisiológico, más vivido en el cuerpo individual, en el ámbito del cuerpo sexual, no se ha vivido con mucha apertura y conocimiento pleno de los cambios primarios y secundarios que vendrán. Es cada vez más frecuente que los maestros de primaria y secundaria informen a los chicos sobre la primera menstruación, y en general sobre los cambios fisiológicos que aparecen durante la pubertad y la adolescencia. Sin embargo, esto ha ocurrido muy recientemente.

La sexualidad ha sido y continúa siendo un tema tabú, en muchas sociedades y culturas. Entre los amatenanguenses no es la excepción. Los padres y madres se cuidan de no hablar delante de sus hijos sobre prácticas sexuales, o simplemente sobre temas relacionados con el cuerpo, por ejemplo la desnudez, el desarrollo sexual que se experimenta en la entrada a la llamada “adolescencia”. No solamente se tiene cuidado de que los niños no escuchen ni participen del tema, sino que también se cuida que las y los jóvenes solteros tampoco hablaban abiertamente del tema. Pareciera que la cerca de madera que circundan normalmente las casas, existiese también para limitar la entrada al mundo de los temas adultos. Sin embargo, en toda cerca hay pequeñas rendijas, aperturas, huecos por donde asomarse hacia adentro. La sexualidad, no depende de una edad determinada, no pertenece a los adultos, la sexualidad se vive desde la más temprana infancia hasta la madurez de la vejez. Así, los jóvenes, sobre todo ahora, buscan la manera de estar informados.

Muchos padres de familia se molestan porque las niñas y los niños sean informados sobre este tema en la escuela. Esto ha sido motivo de que se tome la decisión de sacar a los jóvenes de la escuela primaria o no permitirles que continúen con la secundaria. En los casos en que esta información se socializa en la casa, es de una forma escueta, sin dar mayores detalles, quizá debido a la discreción que se guarda, pero también debido a la escasa información con la que cuentan los padres. Una chica comenta que a ella le vino su primera regla a los once años, “...que llorando estaba...y yo le avisé a mi mamá. ‘Qué será que está

pasando así mamá?’ ‘Así es?, me dice...’ así es que te va a pasar cada mes...’. ‘Tá bueno, entonces’, le dije.

Con el tiempo, los cambios han venido también en este aspecto: la etapa de la adolescencia ha cobrado mayor espacio. Seguramente la posibilidad de que cada vez más niñas y niños concluyan la educación primaria y después la educación secundaria, y el bachillerato; han asegurado una niñez más o menos en los términos convencionales como sucede en las sociedades más urbanizadas y mestizas. No obstante, es importante mencionar que esto no es privativo de las sociedades campesinas e indígenas, sino que también en las grandes urbes algunos niños deben incorporarse como fuerza de trabajo para el apoyo de la familia.

Sin duda, es relevante que, la entrada de los chicos y chicas al sistema educativo federal, al que teóricamente, toda persona puede tener acceso, ha modificado en mucho los patrones existentes en la forma de vivir la niñez y la adolescencia. En el caso de muchas poblaciones rurales indígenas, como Amatenango, los niños que asisten a la escuela primaria o secundaria, además de las labores domésticas, en las que muchos participan, tienen un tiempo asignado para la elaboración de las tareas, y de alguna manera hay un compromiso (a veces obligado institucionalmente, como en el caso de las becas otorgadas por el Programa Oportunidades, que exige la asistencia a la escuela) para que los niños y niñas cumplan favorablemente con los programas establecidos, asistiendo a la escuela y aprobando cada ciclo escolar.

No existen registros documentales, ni en la memoria oral de los nativos de Amatenango, de algún acto o práctica especial que estableciera el paso de una etapa a la otra. La unión conyugal, en sus diferentes modalidades, puede ser considerada, todavía, como ese rito de paso, aún cuando los cambios sean visibles y claros. Es entonces, la graduación, un momento en el ciclo de vida de una persona, que se convierte en un paso hacia la adolescencia, a diferencia de la experiencia común en décadas anteriores, en donde como hemos mencionado, la etapa de la niñez culminaba con el paso a la unión conyugal. Es este un momento, que dada la creciente posibilidad de que los niños ingresen a la primaria, la concluyan e incluso algunos —que son todavía los menos—, ingresen a la secundaria y el bachillerato; puede llegar a ser el momento culminante en la educación de un niño o niña.

Para las niñas, en particular, este momento puede ser equiparable al que viven las niñas al entrar a la adolescencia y que conocemos como celebración de los XV años en sociedades mestizas; sin embargo, entre las localidades indígenas, no existe esta celebración en la que las niñas son festejadas, con una fiesta (que en pequeña o gran dimensión, según las posibilidades económicas), cumple la función de “presentar a la niña en sociedad”, esto es un rito simbólico

en el que se muestra que la chica está lista para ser tomada como esposa. Este fenómeno ha sido estudiado en otros contextos de México, como en colonias populares de la ciudad de Guadalajara en Jalisco, por Valentina Napolitano (cfr. Napolitano, 1997; 2002). En sus investigaciones, Napolitano ha analizado el aspecto ritual y social de la celebración de los XV años para las jóvenes, observando la injerencia que tiene tanto la estructura religiosa local (Comunidades Eclesiales de Base impulsada por una congregación de Jesuitas desde los años 1970, para los años 1990 en cierta decadencia, a decir de la autora), así como los aspectos de género y de escala social. Para Napolitano, la celebración de los XV años, no debe ser visto estrictamente como un *rito de paso* (en el sentido estricto de Van Gennep), en tanto que no es celebrado obligatoriamente por todas las jovencitas, y por ende como requisito para continuar a la siguiente etapa en el ciclo de vida. Estoy de acuerdo con Napolitano, y lo encontrado en Amatenango del Valle, lo confirma. No obstante, otros *momentos rituales*, como en este caso la Graduación, pueden ser considerados como la plataforma para continuar con la siguiente etapa de vida, en este caso la vida conyugal, o el noviazgo (como se ha podido constatar recientemente).

En Amatenango no existe tal costumbre, seguramente porque esta es una celebración que no corresponde a las pautas de unión conyugal que hasta apenas hace algunos años estaban vigentes. Y, aún en la actualidad, la sociedad amatenanguense no precisa de mostrar en sociedad a las chicas, sino que por el contrario, éstas son exhortadas a no mostrarse en público, como si se buscara más bien preservarlas en el ámbito privado y en todo caso esperar a ser “descubiertas” por el mejor candidato. Podríamos enfatizar que si bien, la posición de las jóvenes ha cambiado de forma importante, ya que ellas también observan a los muchachos, y deciden sobre sus propios gustos; el sistema de cortejo, continúa dependiendo más del hombre, quien será el socialmente indicado para elegir a la futura esposa, colocando a las mujeres en una posición de menor ventaja.

Regresando a la celebración de graduación de la educación primaria, es este un momento sumamente importante, incluso en otras localidades indígenas de Los Altos, como San Juan Chamula y San Andrés Larráinzar, donde he podido constatarlo. Para los varones, este es también un momento importante, ya que como decíamos líneas arriba, puede ser la etapa culminante de la educación de un varón. Esto le da al evento, una connotación de prestigio personal y familiar, adquirido por la vía de las dificultades económicas y sociales que implican que alguien logre graduarse. A continuación, describiremos una celebración como ésta, en la que como se verá los jóvenes son los principales protagonistas. Y, en donde, en el

caso de las chicas, puede equipararse con un rito de paso, en el que la chica, de alguna manera, es “mostrada” haciendo gala de la belleza de los primeros años que marcarán la entrada a la pubertad, y muy probablemente el paso al matrimonio; principalmente para aquellas que no continuarán estudiando.

Pero, ¿qué pasa con las numerosas chicas que no tienen la posibilidad de asistir a la escuela, o que no logran concluir los estudios, y no son presentadas en este ritual? Pues, seguramente, serán también partícipes del juego del enamoramiento, que en la mayoría de los casos termine en una unión conyugal. Pero es sin duda esta celebración de fin de estudios, además de una forma en la que los asistentes observen a la chica, en su presencia física y en sus aptitudes, es también la muestra de orgullo de los padres de haber logrado junto con la chica o el chico, el fin de una etapa que muchos no logran concluir.

Retomando lo que he expresado líneas arriba en relación a la comparación entre los XV años y en este caso la graduación. Esta puede ser vista como uno de esos momentos rituales que marcan la salida de un estado (en este caso del ciclo de vida) hacia la entrada o inicio de otro. La joven mujer, en este caso, pasará de una etapa de infancia (estado de *liminaridad*), en la que depende en gran medida de sus padres (tomando las reservas pertinentes, ya que en las localidades rurales, el papel que desempeñan los niños en la economía familiar, es relevante y distinto al de las poblaciones urbanas —con sus reservas en el caso de los niños que participan directamente en alguna actividad económica, como es bien sabido), a una etapa en la que se integra a la estructura social, como mujer “adulta”, capaz de contraer responsabilidades por sí misma. En gran medida, la responsabilidad que contrae está relacionada con su capacidad reproductiva, para conformar una familia; pero también para comenzar una etapa en la que represente un papel económicamente activo en su sociedad (como productora y comercializadora de alfarería), o bien como estudiante y que emprenda otro tipo de actividades, como podría estar sucediendo en un futuro quizás muy próximo.

Con la siguiente imagen etnográfica, observemos cómo es el momento ritual de la graduación de primaria, para continuar el análisis posteriormente.

La graduación de primaria

Después de seis años de intenso trabajo y mucho esfuerzo, llegó para Carmela el fin de cursos, un día lluvioso del mes de julio. Pero, los preparativos comenzaron varios meses antes, cuando la maestra encargada del grupo, empezó la organización de los detalles que caracterizarían ese gran día: los diplomas, los discursos, los bailables, la ropa de gala, los

peinados, los adornos en el patio; y por supuesto hablar con los padres de familia para acordar otros detalles, como la selección de los padrinos, el trabajo en equipo para buscar la ropa de los chicos, la asistencia a la misa de acción de gracias, en el caso de los católicos, entre otros preparativos.

Y, por su parte María, madre de Carmela también ha iniciado los preparativos con anticipación, y con mucho orgullo y alegría por el logro de su hija, quien no sólo termina esta importante etapa, sino que ha alcanzado el segundo lugar de aprovechamiento de todo el grupo. María y su hija piensan en la pareja ideal de padrinos, en la comida que se ofrecerá ese día, en los invitados, y después en la confección de los vestidos que Carmela llevará ese día. Un vestido, el que usarán todas las chicas y una “mudada” de la ropa tradicional que su madre le mandará a hacer, además de la que los padrinos preparen como regalo.

Ya elegidos los padrinos, se les hará una visita para preguntar si aceptan el honroso papel. En esta visita María acompañada de su madre, lleva algunos regalos (como pan, refrescos, azúcar y café). Los padrinos aceptan con gusto, y se encargarán también de mandar a “costurar” y bordar la blusa, falda y mandil que regalarán a Carmela en ese día especial. Además de comprar los zapatos, que pueden ser “de tacón”, pues la chica ya está en edad de probar este lujo.

Se ha llegado el día. El patio de la escuela está repleto de asistentes: los padres, padrinos, familiares de los niños y niñas festejados. También el resto de los alumnos están presentes, ya que participarán con bailables y un acto cómico a cargo de los chicos de quinto grado. Hay mucha alegría, las banderitas de papel picado, las flores plásticas de colores, cuelgan de un lado a otro del patio central. El estrado está también listo, con una gran mesa donde el director de la escuela, y algunos invitados especiales, entre ellos el presidente municipal del pueblo, lucen atentos a lo que acontecerá. Los festejados están sentados ya al lado de sus padrinos y de sus padres. Ahí, hay una gran ausencia: el padre de Carmela, quien ha migrado a los Estados Unidos desde hace un año, y que hasta el último momento prometió por teléfono a su hija y a su esposa, hacer todo lo posible por regresar para estar con ellas ese día. Carmela, su madre y su pequeña hermana estaban de alguna manera preparadas para que ese día llegara y su padre no estuviera presente, aunque no tardó el momento en el que en medio de la alegría la ausencia del padre explotara de los ojos de Carmela. Sin embargo, la alegría tenía que continuar, así que cada grupo contribuyó con su número, hasta llegar al momento quizá más esperado, además de la entrega de los diplomas: el vals de los graduados. Salieron por parejas hasta el centro del patio, donde tomaron sus lugares. Los chicos vestían pantalón y camisa, de

los que llamamos “de vestir”, con corbata y zapatos negros. Las chicas, vestían un traje de falda y blusa color verde menta. Algunas usaban medias y zapatos de tacón color negro rompiendo por ese momento con la usanza tradicional de las flores bordadas en la blusa, la falda de raso y el mandil brillantes. Además, el maquillaje en el rostro resaltaba los ojos y los labios, aunque algo de ese rostro y de los peinados muy elaborados, no iban en juego con la sencillez que caracteriza el arreglo de las amatenanguenses, que de ordinario no usan maquillaje, ni esos sofisticados rizos o adornos en el cabello. Carmela se distinguía de las chicas, no sólo por su alta estatura y sus dulces facciones, sino también por los calcetines blancos y los zapatos negros de traba, sin tacón, al estilo colegial, que quizá pretendían recordar que es todavía una niña.

Y comenzó el “tiempo de vals”, interpretado por el cantante puertorriqueño Chayanne, que al tiempo de cada comparsa y de cada giro de las jóvenes parejas sacaba una que otra lágrima de los protagonistas. Los padres y familiares también se veían conmovidos. Para muchos de los chicos significaba sólo el fin de una etapa de estudios y el comienzo de otra, la secundaria. Pero, para la mayoría, estoy segura que representaba no sólo el gran esfuerzo de ellos y de sus padres para concluir lo que muchos han dejado apenas hacia el tercer o cuarto año de estudios. Para muchos de ellos la experiencia cercana de sus padres, es la de no haber pisado nunca un salón de clases, recordemos el alto índice de analfabetismo que hay en el estado de Chiapas, particularmente en las localidades indígenas como Amatenango.⁶⁷

Al terminar el vals, las parejas regresan al lado de sus padrinos y las autoridades de la escuela comienzan a llamar a cada estudiante para entregar la joya, que seguramente colgará de la pared de la casa: el diploma de educación primaria. Los alumnos y padrinos solicitados a acercarse al estrado recorren el patio, la mirada del público está en ellos. Los padrinos llevan la mediana o grande caja de regalo, que a la entrega del diploma, presentarán a su ahijado o ahijada, quien emocionado tomará y cargará hasta el regreso al asiento. Terminada la ceremonia, cada alumno con diploma y regalo en mano, con padrinos y padres al lado, sale camino hacia su casa donde espera la parte privada de la celebración, del ritual social que ha marcado un gran acontecimiento en la vida de cada uno.

La comida está lista en casa de Carmela. Las abuelas, tías y otras mujeres invitadas a ayudar en los preparativos, se han quedado en la casa para terminar la preparación de la comida

⁶⁷ 40.9% de la población mayor de 15 años reporta saber leer y escribir, lo que representa que más de la mitad de dicha población es analfabeta. De la población mayor de 15 años, 35.35% tiene primaria incompleta, únicamente 15.23% completó los estudios de primaria y 6.58% cursó algún grado de instrucción posterior a este nivel. Si bien los datos reflejan que la población ha accedido a la instrucción media superior y superior, el promedio de educación continúa siendo de 4 años de instrucción (aproximadamente el 3er grado de primaria) cuando la media estatal es de 6 años. Fuente: Diagnósticos Municipales, 2009 (COESPO), Censo de Población 2005 y Principales resultados del Censo de Población, Chiapas 2010. INEGI

y tortillas calientes. Hay dos grandes mesas acomodadas en el corredor de la casa donde se acomodan los invitados, y donde empiezan a circular casi de inmediato, las botellas de cerveza y los platos con el cocido de res con mole y tortillas hechas a mano, por supuesto. Todos participan de la comida, también Carmela está sentada, cerca de sus padrinos y de su madre. Un hombre, el más anciano, que está presente, da unas palabras a María, a la madre de ésta y a su suegra, agradece que todos estén ahí presentes, celebrando a Carmela, y pide a Dios que este sea un buen día para ella. María y su familia son católicos, pero su suegra, y la familia de su cuñado, son pentecostales, así que ellos hacen antes de comer, su pequeño ritual, en el que dan gracias también a Dios, por los alimentos, y por ese día en el que festejan a Carmela. Se come, se conversa, los católicos beben cerveza, también hay un poco de *posh* que circula en un vasito común para todos los invitados, como es la costumbre. Carmela está emocionada, ésta, además de la ceremonia de matrimonio, si es que un día se casa, pueden ser las celebraciones más importantes de su vida, en las que ella es la total protagonista.

Hay momentos de gran relevancia durante la fiesta. Ya se ha terminado de comer, los invitados y familiares conversan. Ahora es el momento de que Carmela luzca “la mudada” que sus padrinos le han regalado. Ahora sí, vuelve a su ropa tradicional; así que entra a la habitación con su madre, su abuela y madrina a cambiarse. La madrina ha preparado todo, incluso la ropa interior. La blusa bordada con el gran olán de encaje fue mandada a hacer hace más de un mes. La falda de color brillante, el mandil plisado, las “zapatillas” de tacón en charol negro, y los aretes dorados colgantes con piedras brillantes de color rojo. Como toque final, su madre le peina el largo y pesado cabello en una cola de caballo. La niña-mujer está lista para salir a recibir los comentarios de los invitados, quienes comparten la voz de que Carmela “está bonita, está bonito su traje, se mira galana”. Y, sí Carmela luce realmente bonita, como expuesta a las miradas que sin duda admirarán su juventud, su largo cabello, su bien bordada blusa, la falda y el mandil de colores alegres, y lo bien que se ve con esas zapatillas y esos aretes, signo de que está dejando el mundo de las niñas para pasar al de las mujeres.

Hay más conversación, más trago, algunos invitados se retiran, otros llegan. La escena de mostrar la belleza de la chica se repite. Ahora es necesario que vista la ropa que le ha regalado su madre. Carmela entra a cambiarse, y el mismo ritual, también el par de aretes es otro. Y, en una tercera ocasión, porque ahora tiene tres “mudadas” nuevas, se viste con la última que le ha regalado su abuela. Sin duda, es su día, y las miradas de los chicos, en la calle, también rozarán lo bonito y joven de su rostro y de su cuerpo. La fiesta termina, poco a poco con la despedida de los invitados. Ha sido un día de emociones. La ausencia presente de su

padre nubla de vez en cuando las sonrisas, pero la confianza de que volverá, les da ánimo para seguir sonriendo.

En la descripción anterior, no hay pastel, no hay discursos de presentación, no hay la expresión explícita de la puesta en la escena social de una chica que se convierte en mujer y que es prácticamente mostrada por los padres para entrar en el “mercado” de la iniciación a la vida en pareja, como claramente ocurre en la celebración de los XV años. Pero es, sin duda, una experiencia muy cercana en significados.

Mucho se comenta, entre las mujeres mayores, que en otros tiempos, las muchachas “salían de niñas para casarse”. Las costumbres han cambiado, y se ha dado paso a las relaciones de noviazgo entre jóvenes, incluso en tono de queja, nos dice una abuela “las muchachas ‘orita, ya tienen sus novios de catorce, de dieciséis, ay Dios, hasta amantes, todo...”. Veremos más en detalle este aspecto, en el Capítulo IV.

III.1.4 El cuerpo en el escenario social: habitar un espacio de diversidad religiosa

Las normas y prescripciones, así como también las rupturas y transgresiones, se llevan a cabo al interior de un espacio de diversidad religiosa, como es la cabecera de Amatenango del Valle. Este es un espacio que es apropiado por sus habitantes en el mundo de la vida cotidiana.

El espacio de la cotidianidad se comparte, bajo el conocimiento de un código cultural común, que pudiese ser entendido desde el sentido de la “conveniencia” (Mayol, 1999), en el que se manejan normas y supuestos de interacción que se vuelven necesarios para mantener un sistema común de convivencia. Este código cultural, también expresa la apropiación y uso diferenciado del espacio, de acuerdo con la religiosidad que se practica, como veremos en este apartado, en el que se exponen algunas diferencias observadas en la interacción cotidiana (el Capítulo IV se dedicará a hablar extensamente del panorama religioso de la cabecera).

La persona es sin duda resultado de su interacción en el mundo, al mismo tiempo que es su hacedora. La forma de habitar un determinado ambiente natural, refiere una forma de apropiarse y de “diseñar” el propio espacio, pero sobre todo evoca la inmersión de una persona-organismo en un ambiente o mundo de vida como una inescapable condición de la existencia (Ingold, *op. cit.*:153).

El sistema de normas de conveniencia que se establecen socialmente, son prácticas culturales que se articulan con el habitar un espacio, en la vida cotidiana. Esta articulación se expresa en dos registros: 1) Los comportamientos en los espacios públicos, en cuanto a la

indumentaria que se lleva, un sistema de códigos de cortesía, evitar ciertos espacios; y 2) Los beneficios simbólicos esperados, por la manera de “hallarse” en el espacio. (*Ibíd.*: 6)

El planteamiento de Mayol es aplicado básicamente a los espacios urbanos, pero considero que puede ubicarse a la interpretación del uso y la experiencia de habitar un espacio como la cabecera de Amatenango del Valle. La cabecera de Amatenango, más allá de la discusión sobre la comunidad indígena, consideradas otrora espacios cerrados o corporativos, es entendida aquí, como una localidad de extracción rural urbanizada, relativamente pequeña (4661 habitantes en la cabecera), habitada en su gran mayoría por población tzeltal.⁶⁸ En su interior es posible observar la delimitación de aquellos edificios públicos, como espacios públicos “que se comparten” (como el conjunto central que incluye el parque, el ayuntamiento, el juzgado municipal, la casa ejidal, y la clínica), así como lo son las calles, los portales artesanales, la Iglesia, el cementerio, las escuelas, las veredas y caminos que llevan hacia los barrios, los terrenos comunales, los dos bancos de arena, el ojo de agua, y por supuesto el legendario cerro de Amawitz, ubicado al noreste del centro, y lugar donde se ubicaron los primeros pobladores de *Tz'o'ontabal*, nombre nativo para Amatenango, de origen náhuatl (Nash, *ídem.*:32-35)

Además, las interacciones entre habitantes de un espacio público, muchas veces se internan a los espacios privados de las viviendas, tal es el caso de eventos sociales y rituales, como los matrimonios, las ceremonias funerarias, los trabajos recíprocos o comunitarios como “el colado de una casa”, la preparación de alimentos para una celebración, entre otros, como veremos más adelante.

Ese espacio compartido tiene algunas reglas a seguir. Podríamos decir que el cuerpo es puesto en el escenario social bajo la batuta de ciertas direcciones que pasan por el filtro de la cultura misma, la socialización familiar, y también de los preceptos religiosos, todo ello imponiendo tácitamente formas de convivencia.

Así, el cuerpo, ese cuerpo-sujeto es puesto en escena y cuida de diversos aspectos: las normas de interacción entre las generaciones; la conducta individual genéricamente diferenciada; y por supuesto, el componente religioso que también da algunos matices. Cada uno de estos aspectos se expresa en comportamientos que, si bien son individuales, nos hablan de formas de conducta socializadas desde los primeros momentos de vida de una persona y

⁶⁸ No se pretende hacer aquí una diferenciación entre lo urbano y lo rural, en términos de desarrollo y subdesarrollo, o moderno y premoderno. Más bien nos avocamos simplemente a los parámetros oficiales que indican que una población mayor de 2,500 habitantes es considerada urbana, debido también a la infraestructura de servicios básicos con los que cuenta.

pueden ser transformadas, moldeadas, negociadas, pero que se imponen en el transcurso de la vida. A su vez éstas dan como resultado una especie de manto invisible que cubre una conducta social colectivizada: son formas que por aceptadas en una comunidad son repetibles, nos hablan de una dinámica de identificación social y cultural, en este caso la tzeltal de Amatenango, dentro de un espacio de religiosidad diversificada. A primera vista, la vida cotidiana transcurre igual para los católicos, que para los no católicos, pero se viven y se pueden observar más detalladamente algunas diferencias, que también ofrecen una marca de identificación a cada grupo. No solamente en los momentos más evidentes, como pueden ser los festivos o en los que se enmarcan las ceremonias religiosas correspondientes (fiestas católicas celebradas en el parque central; las reuniones o campañas celebradas en las afueras de los templos no católicos; el simple caminar de las familias y grupos que van camino a los cultos; o la visita al camposanto por parte de los católicos el día de muertos –momento que se vuelve celebración al pasar el día arreglando las tumbas, bebiendo, comiendo, prendiendo velas-, cosa que no hacen los no católicos), sino también podemos observar pequeños detalles, como alguna pinta en el muro de una casa, con la cita bíblica, como un Salmo o versículo.

Tanto la pertenencia generacional, como la genérica, y la religiosa son coordenadas sociales, culturalmente particulares que marcan pautas en la conducta del cuerpo-sujeto. Los niños y niñas no católicos se limitarán a escuchar desde el interior de sus casas, el paso de una procesión, la entrada de flores que hacen los católicos en el mes de Mayo, celebrando a la virgen; o cuando en la fiesta del señor San Santiago, pasean por las calles principales los hombres montando sus caballos, listos para la carrera. Aunque la vivencia para los católicos es diferente, con respecto a las actividades de los no católicos, ya que éstos últimos suelen llevar a cabo sus actividades más hacia el interior de sus templos o casas; los católicos también han aprendido a aceptar la convivencia con los disidentes de los protestantismos evangélicos y Testigos de Jehová. Desde las expulsiones de inicios de la década de los 1990, no se han manifestado públicamente contra ellos. Este es también un nuevo código de convivencia que se vuelve parte de un marco cultural de conducta.

En el espacio público de la calle, se suele saludar a quien se encuentra al paso. Lo hacen también entre personas de distinta religión, al menos en un sentido generalizado. También es cierto, que a algunas personas católicas, les parece que la convivencia con los no católicos es poco cordial, porque se dice que “los saludas, y no contestan”, o “que son alzados”. Pueden

ser señales de cierto descontento, al aceptar, más no querer borrar del todo los límites con la alteridad que representa el que es ajeno, a ese “otro”.

En términos generales, persisten como regla de conveniencia, siguiendo a Mayol (op.cit.), ciertos elementos de cordialidad, como dar un saludo, que indica la confirmación de sostener una mínima relación de convivencia. Sin embargo, entre los amatenanguenses, existen mayores detalles sobre la forma de saludar y a quién saludar (independientemente de la relación con personas de religiones distintas). Por ejemplo, una diferenciación generacional indica que las mujeres y hombres jóvenes deben saludar a los mayores, sean estos hombres o mujeres, con deferencia, nombrándoles “tía”, “tío”. Las personas mayores les contestarán “adiós niña”, “adiós niño”, aunque no siempre los mayores están obligados a dar el saludo a los jóvenes. Por su parte, la diferenciación entre géneros marca que las mujeres (sobre todo si son jóvenes y solteras) deben dirigirse únicamente a los hombres adultos, como *tat* (abuelo) y *mechix* (abuela) a las mujeres, mientras que a los hombres jóvenes no se les hablará. Las mujeres casadas (aunque sean jóvenes) saludarán a los hombres más jóvenes que ellas (o solteros), con la referencia “hijo” o “muchacho”. A los niños, las personas mayores les dicen *kantzil* o *antze* a las jovencitas, o *tatil* (papito) a los niños pequeños.

Como habíamos mencionado antes, es cada vez más frecuente que las muchachas jóvenes se dirijan a los hombres jóvenes y que incluso conversen con ellos en público, pero esto es una muy novedosa costumbre, que todavía no es muy bien vista, como lo hemos mencionado en otros apartados de este trabajo. Las madres aconsejan a sus hijas, advirtiéndoles que “hablar”, esto es comenzar una plática que después las lleve a una relación (aún cuando ésta sea de amistad), con los muchachos, no siempre les traerá buenas consecuencias. Los jóvenes en muchas ocasiones, comienzan a tener relaciones sexuales, las chicas se embarazan, quedándose madres solteras, cuando éstos migran o simplemente no quieren responsabilizarse de ese hijo.

[...] y para qué vas a hablar o juntar con ese muchacho? No, no te debes así hablar mucho con ese muchacho, aunque te habla, pero una palabra, dos palabras, ya... Para qué te estás metiendo o hablando con ese hombre, porque nunca va a servir te va a engañar, o te va a subir alguna cosa en tu cabeza, entonces dejálo [sic], ya no lo vas a platicar ya con ese muchacho, [comenta una madre a su hija].

También los padres dirigen consejos a los varones, ya que en ocasiones, y es cada vez más frecuente, que las chicas los busquen, incluso que les insistan para comenzar un noviazgo. Contrario a lo que persiste en el imaginario social, dadas las restricciones que se han impuesto

generacionalmente a las mujeres, las muchachas también suelen engañar a los muchachos, teniendo más de un novio. De tal forma que los padres también aconsejan a los hijos varones que tengan cuidado al elegir a una muchacha. “A veces, las muchachas, las vemos que se van allá en Teopisca, y ahí se están besando y abrazando con otro. Miralo [sic] la muchacha que te estás enamorando, ya lo ves anda vélo orita [sic] que se está abrazando con otro muchacho”, dice una madre que solía advertir así a su hijo sobre el comportamiento de una chica. De igual forma, los padres suelen advertir a los hijos varones, de que cumplan con las muchachas, que no “jueguen” con ellas, y que tengan cuidado porque pueden tener un embarazo. Sin embargo, la permisividad es definitivamente mayor para los varones, a las muchachas les está prohibido tener relaciones sexuales, aunque en los hechos y bajo una fuerte prohibición, lo hagan.

Otra diferencia, presente y por demás interesante, es la que se marca claramente con los habitantes de “la montaña” como suele llamarse a los residentes de otras rancherías o colonias, del mismo municipio de Amatenango. Es sumamente interesante que se marque una diferenciación entre los amatenanguenses de cabecera o de los barrios aledaños y entre aquellos residentes que fueron “avecindados” y que vinieron a habitar en el municipio por desplazamientos en las décadas de 1930 y 1940.⁶⁹

Estas personas, se referirán hacia los amatenanguenses con deferencia, mientras que los amatenanguenses se dirigen a éstos como *molol*, que es una especie de muletilla para referirse con familiaridad a alguien, pero al mismo tiempo de una forma genérica que marca distancia social entre quienes son nativos originarios y los que llegaron en momentos posteriores.⁷⁰

Los espacios públicos se viven de forma particular cuando se trata de un espacio religioso diverso. Aquellos espacios de la cotidianidad, que son compartidos (como el parque central, las pequeñas tiendas de abarrotes, los portales artesanales, las escuelas, la clínica, el cementerio, el banco de arena o de recolección del barro; así como los campos de cultivo; además de aquellos que se convierten en una extensión del pueblo, provocada por la movilidad hacia los pueblos vecinos, como son los transportes colectivos). Cada uno de estos espacios, es vivido de diferente forma por católicos que por cristianos no católicos. Comencemos por el parque central y el ayuntamiento o palacio de gobierno, lugares públicos por excelencia en el pueblo.

⁶⁹ El municipio en su totalidad, abarca 36 localidades rurales (entre rancherías y barrios) y la cabecera municipal, con una población total de 8,728 habitantes. Vale la pena comentar que la mayoría de estas rancherías están conformadas por “avecindados” provenientes de otros municipios y que no hablan el tzeltal. (INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010).

⁷⁰ No abundaré en este aspecto, pero resulta sumamente relevante ya que nos refiere a cierta diferenciación entre estatus social y económico.

El ayuntamiento está conformado actualmente por trabajadores que practican las diferentes religiosidades, cuando hace apenas una década era impensable que cristianos no católicos participaran en puestos civiles. El parque central toma diferentes modalidades en relación con quienes lo habitan, o lo viven. En un día común, pasearán y cruzarán por la gran plaza, católicos, presbiterianos, Testigos de Jehová, sin mayor distinción de credos. Sin embargo, el ambiente se torna muy diferente cuando la plaza es *habitada* por los católicos que celebran alguna de las festividades a los santos patronos, ahí los no católicos no tienen cabida, se autoexcluyen de la participación porque simplemente “ya no creen en los santos”, o porque sus líderes religiosos les prohíben ser parte de las fiestas, ahora tachadas de “mundanas”. En cambio, la plaza es *habitada* por alguna de las congregaciones no católicas, cuando se celebra una campaña proselitista (cosa que tampoco es muy común –todavía). No obstante estas diferencias en la apropiación de un espacio, muchas veces se comparten por todos, principalmente en los eventos cívicos, como la celebración del 10 de mayo, el desfile de conmemoración de la Revolución Mexicana (20 de noviembre), o cuando se cita a alguna reunión para tratar asuntos de interés comunitario, como la resolución de algún problema en particular, la información o entrega de los recursos estatales (vía Oportunidades, Procampo, por mencionar los más comunes).

Por su parte, las escuelas, se han convertido en espacios de pluralidad. Ahí asisten niños y niñas de diferentes adscripciones religiosas.⁷¹ Los maestros logran notar algunas diferencias. Por ejemplo, cuando los estudiantes no quieren participar de las ceremonias cívicas, se infiere que son Testigos de Jehová (para quienes está prohibido todo tipo de deferencia o adoración a símbolos cívicos o religiosos), o cuando declinan de participar en alguna celebración religiosa católica (como en las ceremonias de graduación, que suelen acompañarse de una misa).

Otros espacios como las pequeñas tiendas, son visitadas por cualquier persona, aunque hay algunas diferencias, en tanto que se prefiere acudir a aquella cuyo propietario es integrante de la misma congregación, así como los católicos acudirán con mayor constancia a aquellas que son atendidas por católicos. En el Portal de Artesanías, y siguiendo con esta minigeografía del espacio comercial, llama la atención que no aparezcan distinciones en relación a la presencia de mujeres vendedoras adscritas a cualquier adscripción religiosa. Hasta donde se ha podido

⁷¹ Las imbricaciones entre la esfera educativa y la religiosa, considerando la diversidad de opciones religiosas cristianas, no únicamente la católica, ha sido estudiada por Daniel Solís Domínguez. En este trabajo se aborda de manera crítica el sistema laico en la educación pública, y cómo éste presenta matices relevantes para ser analizados al interior de escuelas con tradición religiosa cristiana no católica, como el caso que esa investigación aborda, que es la Iglesia La Luz del Mundo en Guadalajara, Jalisco (cfr. Solís Domínguez, 2006)

registrar, las vendedoras exhiben su mercancía extendiéndola en el piso, a lo largo de un corredor que extienden hasta la calle misma, para hacer más visibles los productos de barro. Este espacio, se ha volcado hacia la diversidad religiosa inaugurado en el año 2000, por el gobierno estatal y federal. Ahí, acuden mujeres de las diversas congregaciones. Algunas incluso comparten la pequeña bodega asignada a grupos de entre seis y ocho mujeres, con otras que no son de su misma religión. La diferencia se hace patente, en otro sentido: las cristianas no católicas no elaboran o venden algunas imágenes religiosas que también han caracterizado los diseños alfareros en ese lugar. Esas piezas como ángeles o cruces serán únicamente vendidas y elaboradas por mujeres católicas.

En los transportes públicos se puede hacer presente la religiosidad del conductor, por ejemplo los cristianos suplen las (estampitas, rosarios, crucifijos, etcétera), con calcomanías o alabanzas evangélicas o llevan sobre el tablero la Biblia, que quizá aproveche para leer mientras espera “pasaje”. La música habla y expresa mucho de la identidad religiosa. Aunque de ritmos “contagiosos” y populares, la música de alabanza evangélica, no suele ser “tocada” escuchada por un católico. Otro aspecto que sin duda, llama la atención y que merece un análisis detenido, por lo que representa en términos de la comunicación y el significado, es el de las insignias y mensajes que muchos de los fieles (católicos y no católicos) imprimen en los toldos, parabrisas y carrocería de sus vehículos. Podríamos decir que es una necesidad de crear representación y con ello acentuar un marcador identitario y por tanto de diferenciación frente a los otros, en un mundo que se muestra diversificado. Así, vemos los letreros que dicen: “Jesús es mi camino”; “Salgo con Jesús y regreso con Jesús”; “Yo, soy Jesús”; “Dios es amor”; y un interesante mensaje (éste colocado sobre el parabrisas de una camioneta de pasajeros que viaja entre San Juan Chamula y San Cristóbal, pero que es sin duda representativo de un imaginario presente en la región), que dice: “*God Bless Chamula*”. Y, para quienes profesan el catolicismo, es sin duda una forma también de expresar su fe, y así los letreros rezan: “Diosito llévame a casa con bien”; “Virgen de Guadalupe, Reyna de México”, sólo por mencionar algunos ejemplos.

III.1.5 Los escenarios privados

En cuanto a los espacios privados, esto es, las viviendas, éstas están claramente delimitadas por cercas, rejas o muros de ladrillo, materiales que varían de acuerdo con las posibilidades económicas, ya que las viviendas tradicionales de adobe, madera y teja, están siendo rápidamente reemplazadas por materiales menos perecederos como el tabique, cemento

y varillas. Y, adentrándonos al espacio privado, que comienza en las cercas de las casas, las más tradicionales, todavía construidas con corteza de árbol que permite observar desde afuera, es característico ver las casas de bajareque, el techo de teja, y el corredor. Otras viviendas, las más nuevas y cada vez más numerosas, construidas de cemento y *block*, están custodiadas por bardas y en ocasiones por grandes portones metálicos. Las cercas de madera o de tabiques, cuando lo permiten, nos dejan mirar hacia el interior, donde en la mayoría de los casos hay una mujer sentada en el corredor trabajando el barro, o por lo menos se encontrarán las piezas secándose, o reposando para ser terminadas, “quemadas” o pintadas.

Ya en el interior del patio, nos recibe el olor al humo del fogón en la cocina. La mayoría de las casas cuentan con una pequeña habitación de adobe, madera o cemento, que se destina para preparar los alimentos y comer. Ahí está el fogón, y utensilios sencillos para cocinar, una o dos mesas y algunas sillas pequeñas de madera. Ya algunas casas cuentan con estufa de gas y con otras comodidades, como refrigerador y muebles más “modernos”, de los que se pueden encontrar en cualquier mueblería de San Cristóbal, Teopisca o Comitán.

Además del cuarto de cocina, las casas suelen tener una habitación principal, que es a su vez el dormitorio de todos los miembros de la familia, lugar para guardar la ropa y zapatos, en ocasiones ahí se encuentran la televisión y el equipo de sonido. Muchas casas cuentan con una amalgama de construcciones y diseños, en los que se mezcla la construcción de cemento y adobe, con techo de teja; o la pequeña cocina hecha de adobe o madera, y las habitaciones para dormir de cemento y techo de concreto o de lámina, muestra de las realidades paralelas que recorren el tiempo pasado y presente. Sin embargo, es cada vez más frecuente encontrar más de una construcción con todas las características “modernas”, es decir, con la distribución de cualquier casa citadina, -cocina y comedor como habitaciones separadas, cuartos que hacen de recámaras, baño interior y una pequeña habitación que hace de sala o recibidor. Incluso es posible encontrar casas de dos pisos, grandes ventanales y llamativa herrería.

En los espacios públicos, la cultura amatenanguense también se expresa. A simple vista, el pueblo tiene la fisonomía de cualquier otra localidad de la zona Altos de Chiapas. Sin embargo, hay algunos aspectos que sobresalen desde el interior cultural. Principalmente en las expresiones de sus propios pobladores, la vestimenta, el uso del tzeltal para comunicarse, las mujeres vendiendo sus productos alfareros en el portal de artesanías, o transportándolos en carretillas hacia la entrega a una compradora local o al mismo portal donde se ofrecerán a los visitantes.

En una ocasión durante las fiestas católicas de semana santa, específicamente en el Domingo de Ramos, al salir a la calle y recorrer el perímetro alrededor de la Iglesia de San Francisco y el primer cuadro de la cabecera, se podían encontrar ramas de “naranjillo” colocadas afuera de algunas de las casas. A la vista era realmente agradable, además de ofrecer un aroma muy fresco, pues las ramas habían sido recién cortadas en la madrugada. Al observar con un poco de detalle, era posible ver que algunas casas no estaban engalanadas con la verde decoración. De pronto pensé que los dueños de esas casas no habían alcanzado a cortar las ramas en el monte, o que simplemente no habían querido hacerlo. Después de conversar un poco con la gente, me informaron que las casas que no tenían el adorno eran aquéllas de los cristianos no católicos. La geografía del paisaje religioso, dejaba ver la distinción entre unos y otros y al mismo tiempo la marcada diversidad. Un ornamento que cultural y religiosamente representa las prácticas católicas no podía ser colocado por los protestantes o evangélicos.

De igual forma, un elemento por excelencia de la presencia católica, es el altar en los corredores de las casas. Estos altares, que además están llenos de símbolos que generalmente reflejan una hibridación de prácticas, entre las católicas más ortodoxas (las imágenes en bulto o en iconografías de los santos católicos), hasta algunas velas de color o las pequeñas botellas con perfumes y colonias de colores dedicadas a pedir diferentes favores, como “curar de la envidia”, “alejar a una persona”, o el “tapa boca” –especial para acallar los chismes o los rumores infundados (como las utilizadas en las curaciones o “limpias” que practican la mayoría de los católicos tradicionalistas). Las cruces colocadas en las calles principales o entradas de los barrios, son un elemento también de gran importancia. Hasta ahora, no he tenido conocimiento de algún caso de cristianos no católicos que se nieguen a conservar cerca de su casa o terreno una cruz de este tipo, pero sí es muy claro que el día 3 de mayo día de la Santa Cruz, dichas cruces serán adornadas con flores, hojas de pino, listones y veladoras; y además serán custodiadas, es decir “veladas” todo el día y toda la noche, por los hombres católicos vecinos. Por el contrario, en las casas cristianas no católicas, la presencia de esas religiosidades, es la ausencia, la ausencia de lo que representa una práctica católica. Se harán, tal vez, visibles la pequeña mochila que guarda la Biblia y los otros textos, o algún texto bíblico escrito sobre la pared interior de la casa o al exterior, como ya se puede ver en por lo menos una de las calles principales de la cabecera.

Y, en los límites del espacio público y el privado, se observan también, los diferentes centros de culto o de reunión de las congregaciones no católicas. El pueblo ha sido dividido simbólicamente por sus pobladores desde tiempos inmemoriales, en la sección llamada

Abk'olnantik, y que comprende, en un corte dividido por la Iglesia de San Francisco, aquellas calles que se ubican en los costados de la iglesia y hacia atrás del edificio, hacia las tierras del sudoeste. La otra sección, llamada *Alannantik*, comprende la parte noroeste del pueblo, esto es las calles que se encuentran de la entrada principal de la Iglesia de San Francisco hacia las calles que bajan al cementerio. Los templos que se ubican dentro del perímetro de la cabecera, se localizan, en su totalidad en la zona del pueblo conocida con el nombre de *Abk'olnantik*. Probablemente tenga relación con el reparto de tierras ejidales que pertenecían a la finca San Nicolás ubicada en las inmediaciones de la sección de *Abk'olnantik*, que quizá haya generado la obtención de mayor cantidad de tierra para sus pobladores, pudiendo en algunos casos establecer más fácilmente los templos, en esa zona. Sin embargo, esto es sólo una conjetura, ya que existen tres casos en esa misma sección del pueblo, de centros de culto ubicados dentro de los mismos terrenos domésticos de los líderes de las respectivas congregaciones. Sin embargo, es interesante observar que los templos no católicos se ubican a espaldas del templo católico, en todos los casos.

Nash nos habla de algunas reglas que debían cumplirse de acuerdo con la división de la cabecera en secciones, como la de contraer matrimonio sólo con aquellos que pertenecían a la misma sección, y en caso de no cumplirse se debía entregar, además de los regalos acostumbrados, el pago de 18 litros de licor a los solteros del lado al que pertenecía la muchacha, en forma de pago por romper las reglas de endogamia en relación a la división del pueblo. (*Ibid.*: 34) La división dual también se respetó para la distribución de los cargos civiles y religiosos, mientras éstos existieron. En la actualidad, esta división está perdiendo trascendencia, muy probablemente debido a que el sistema de cargos está debilitado. La división del pueblo correspondía a una forma de asegurar que los miembros de una mitad como de la otra cumplirían con los cargos correspondientes.

III.2 Paseo generacional al interior de la cotidianidad

Desde el inicio del trabajo, hemos hablado de la dinámica cultural al interior de esta población, y en estos detalles arquitectónicos es posible captar muy claramente lo que se conjuga en el interior local. Si lo tradicional es, o sigue siendo la producción alfarera, el trabajo en la agricultura, la vestimenta, y el habla tzeltal, entonces podríamos perfectamente decir que en Amatenango, se vive en medio de la convivencia de una cultura de presente, del pasado y del futuro, siguiendo a Mead ([1970] 2002). Con sus casas de concreto y dos pisos, en cuyo interior se puede apreciar el patio con una fogata, quemando las piezas de barro, o los costales

de maíz y frijol esperando su venta o el consumo familiar, y hombres, mujeres y niños (los hombres han dejado de usar la ropa considerada tradicional desde hace varias décadas), vestidos a la usanza amatenanguense, y comunicándose en tzeltal, pero también adoptando nuevas tecnologías, y nuevas formas de relacionarse, de comercializar, de vivir lo cotidiano.

La condición de “habitar” un espacio, nos remite a la relación y a un vínculo estrecho con el entorno que nos rodea como habitantes de un determinado lugar. A decir, de Mead, las culturas postfigurativas están “íntimamente vinculadas con su *habitat*” (*Ibíd.*: 38), aunque también este estrecho vínculo se manifiesta en las culturas que no necesariamente se encuentran fijas a un territorio. Siguiendo esta idea, me atrevo a decir, sin caer en un reduccionismo ecologista, que cada cultura y pueblo, tenga mayores rasgos postfigurativos o no, mantiene una relación íntima con el entorno, no sólo físico y ecológico, sino que a partir de este y dentro de este se construye un mundo de relaciones que hablan también de la apropiación de un espacio. Entre los amatenanguenses que viven en la cabecera municipal hay un conocimiento preciso de la ubicación física de los espacios naturales, sean estos los ligados con los antepasados (como las cuevas donde se llevan a cabo los rezos para solicitar la llegada de las lluvias, el bienestar económico), o aquellos en los que se pueden explotar recursos como la leña, la arena o el barro para la elaboración de la alfarería.

Otra forma de habitar el pueblo, es el conocimiento de las calles, hacia donde desembocan cada una de éstas, cuáles son las más transitables durante la noche, para evitar peligros, o aquellos caminos que pueden llevar más fácilmente hacia el campo santo, hacia el ojo de agua o hacia los diferentes barrios.

Y podríamos continuar hablando de esa amalgama de tiempos culturales, el presente, el pasado y el futuro. Al interior de las casas, la cotidianidad transcurre en medio de estas representaciones. Por tanto, ser y habitar en Amatenango, nos remite también al encuentro con uno mismo y con la otredad. En este caso, la diversidad religiosa se expresa en el espacio público, también en las relaciones y encuentros.

Cuando hablamos de cultura resulta completamente necesario referirnos a un tiempo y a un espacio donde ésta se objetiviza. No importa si los sujetos que comparten “esa” cultura se ubican geográficamente en un punto fijo, en un centro urbano, rural, o en ambos. Hablamos de un sistema de disposiciones compartido (*habitus*) que además y al lado de la cultura material, enmarcan una cierta particularidad en nuestra forma de relacionarnos y de ver el mundo.

Al identificarnos y construirnos culturalmente, confirmamos un “nosotros”, frente a los “otros”. Una situación en el mundo local y más amplio que nos ofrece instrumentos

particulares para acercarnos y hacer contacto con otras realidades. Nuestro contexto físico, social y cultural está determinando nuestro “ser en el mundo”, al mismo tiempo que este actúa inevitablemente sobre el propio entorno.

Así como hablamos de un espacio, a veces delimitado, a veces poroso, movable: un pueblo, una ciudad, un país, una villa, un paraje, nuestra propia casa; la cultura también tiene una relación inseparable con el tiempo. La cultura sea cual fuera su expresión, se manifiesta en un tiempo, en un momento convencionalmente aceptado. Con frecuencia se hace referencia al transcurso del tiempo y las transformaciones que las manifestaciones culturales sufren; y sabemos que esto es así: lo natural y lo social cambia, se transforma. En este trabajo, el interés está en saber cómo se da este proceso.

El interés inicial de esta investigación ha sido, indagar sobre los posibles cambios, transformaciones, reelaboraciones o resignificaciones que formas culturales locales, a saber el manejo y percepción del cuerpo y las prácticas de cortejo y matrimonio, pudieran estar experimentando a causa de la presencia y relaciones al interior de un panorama religioso diverso.

Por tanto, considero que estamos y hemos estado, tal vez desde tiempos remotos de la historia de la humanidad frente a un problema de coexistencia cultural en el tiempo y en el espacio. Con esto quiero decir que no creo que existan o que hayan existido culturas o sociedades en las que los cambios o las transformaciones se hayan dado bruscamente, sino que formas diversas, más antiguas, novedosas o que buscan serlo, han coexistido, por supuesto en diferentes niveles de adaptación, de adecuación, de ruptura también.

En *Cultura y compromiso* [1970] (2002), Margaret Mead, inclinada hacia el análisis cultural, y consciente de que a finales del siglo XX la humanidad estaba entrando en una “cultura mundial”, el sentido de un mundo completamente interconectado, principalmente por los avances tecnológicos, en el que se vive, a decir de la autora, así: “...los aviones vuelan sobre las montañas más remotas y los pueblos primitivos pueden sintonizar radios de transistores o accionar grabadores en las regiones más lejanas del mundo”. (*Ibíd.*: 21-22). Mead reflexiona sobre un tema que no era nuevo en ese momento, y que sería el comienzo de la desmitificación de la idea de la existencia de los pueblos primitivos y alejados de la civilización, que fuera la premisa por excelencia de los primeros estudios antropológicos. Qué podríamos decir ahora, en pleno siglo XXI, cuando el uso de los sistemas cibernéticos, la telefonía celular, y los más sofisticados sistemas de comunicación, están prácticamente al alcance de cualquier área geográfica y cultural. Basta observar el uso creciente de teléfonos celulares, no sólo por los

pobladores de Amatenango del Valle, sino de las diversas zonas indígenas y rurales del estado de Chiapas, y seguramente de todo México.

El planteamiento de Mead resulta sumamente atractivo y vigente para abordar la dinámica cultural entre los amatenanguenses. Su perspectiva sugiere que existen tres diferentes tipos de cultura: la *postfigurativa*, en la que los niños aprenden de sus mayores; la *cofigurativa*, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares; y la *prefigurativa*, en la que los adultos también aprenden de los niños.⁷² (*Ibid.*: 35)

Del modelo de Mead, extraigo lo siguiente: que más que hablar de culturas postfigurativas, cofigurativas o prefigurativas, podemos hacer referencia a rasgos culturales de los tres tipos que conviven o coexisten en paralelo en el interior de las diferentes sociedades. En mayor o menor medida, en algunas sociedades prevalecen elementos, de los llamados “tradicionales”, que provocan la asimilación de los cambios de forma más lenta, en donde se da una suerte de resistencia, a veces consciente o involuntaria, al cambio. Otras veces los rasgos postfigurativos son absorbidos rápidamente por las experiencias cofigurativas, quizá más encaminadas hacia la configuración prefigurativa, que aunque desconocida aún, se pretende alcanzar.

En Amatenango del Valle persistió durante mucho tiempo la supremacía de los más viejos, quienes evocaban la figura de los antepasados, y quienes vigilaban la continuidad de la tradición, de lo que en muchas de las localidades indígenas de Chiapas se conoce como “el costumbre” (Nash, [1975] 1993). Sin embargo, y pese a que en la actualidad la figura de los mayores ya no ostenta la misma autoridad, no solo moral, sino política y religiosa; mucho de lo que pudiera representar la cultura postfigurativa, está presente y se transmite a las generaciones subsecuentes. Es cierto también que la presencia de los mayores tampoco es suficiente, es necesaria la presencia de por lo menos tres generaciones vivas para mantener la continuidad de una cultura (*Ibid.*: 36).

Exploremos a continuación, la coexistencia de las tres generaciones de amatenanguenses. Para este fin, presentaré algunos datos de los ámbitos que ilustren mejor los cambios a través de lo que han vivido y viven tres grupos generacionales: A. Abuelas y abuelos (1ª Generación), que conforman el grupo de edad de 45 años y más; B. Hijas e hijos (2ª Generación), grupo de edad que se ubica entre los 25 y 45 años; y C. Nietas y nietos (3ª Generación), como grupos que integra a jóvenes de entre 16 y 25 años. Establecí este corte generacional en base a dos intereses metodológicos: 1. Observar los cambios en un rango que

⁷² Cursivas en el original.

vaya del momento actual hasta los años 1950/1960, y 2. Los cortes se hicieron en base a la información de campo y a la revisión bibliográfica que describe las edades socialmente establecidas para el inicio del cortejo y el inicio de la composición de una familia (grupo C.); el establecimiento y consolidación de la familia, la llegada de los hijos (grupo B.); y el inicio de la etapa en la que los hijos ya han comenzado o han conformado sus propias familias (grupo A).

III.2.1 Abuelos y abuelas

Los ancianos o abuelos, como son conocidos en Amatenango, podrían ser llamados los “guardianes de la tradición”, siguiendo la idea de Nash, pues son quienes cuidan que ciertos elementos “tradicionales” y por ende brindan la continuidad de éstos por sobre los cambios, es el resultado de que un pueblo haya vivido “Bajo la mirada de los antepasados” que vigilan, o mejor dicho establecen un control social que detiene el paso hacia transformaciones profundas. Sin embargo, los mayores, los abuelos se han visto rebasados por la vorágine de los cambios. En la actualidad, los amatenanguenses que han visto pasar las últimas sesenta, setenta u ochenta décadas, participan poco de la vida activa de la familia o de la localidad.

De acuerdo con Nash, los *meiltatil*, término utilizado para referirse a los ancianos de la comunidad, contenía tres importantes figuras que eran “...responsables del control social de la comunidad”. Estas tres importantes figuras son: 1) Los patrocinadores de la casa (padrinos rituales que han participado de los principales rituales en la vida familiar, bautizo, matrimonio, funerales); 2) los funcionarios civiles (los representantes de los cargos civiles y religiosos, mismos que han sufrido transformaciones importantes, como veremos más adelante); y 3) los curanderos en quienes se depositaba una fuerte autoridad. (*Ibid.*: 144-145). Estas tres figuras de jerarquía mayor, poseían todavía en los años de 1960, un importante peso en la comunidad, a pesar de encontrarse para ese entonces con ciertos factores que venían mermando su permanencia.

Uno de los ámbitos que sufrió paulatinamente enormes cambios fue el sistema de cargos cívico-religiosos, en el que un sistema prácticamente la gerontocracia controlaba gran parte de los asuntos de la mayoría de las comunidades de los Altos de Chiapas. Este sistema de cargos tradicionales, más recientemente denominado “sistemas normativos indígenas” (Renard, 2005:24-25) se caracterizaba por una serie de puestos que los varones de la localidad debían ocupar en forma de dar un servicio voluntario a la comunidad, y que abarcaban, prácticamente sin diferencia alguna el ámbito político y el religioso (*idem.*). Este sistema de cargos, representaba también, de acuerdo con la tesis de Eric Wolf (citado en Renard, *Ídem.*: 24) una

forma de control y redistribución de los niveles de riqueza en las comunidades, ya que los llamados “cargueros” debían desembolsar grandes cantidades de dinero para cumplir con los gastos que durante un año implicaban sus actividades cívicas, pero principalmente las religiosas. Aunque el cargo, ofrecía a los participantes una posición de prestigio, se convirtió también en una pesada carga, que la gente poco a poco comenzó a rechazar, dadas las crisis económicas, pero sin duda también, debido a transformaciones en la introducción de formas más “modernas”: la entrada y supremacía por sobre los ancianos, de un grupo de jóvenes instruidos que comenzaron a ocupar posiciones políticas privilegiadas, las crisis económicas, la penetración de diferentes opciones partidistas en las comunidades.

El sistema de cargos que en otro momento mantenía una actividad constante y vitalizada entre los ancianos, dejó de funcionar en su integridad en Amatenango del Valle desde mediados de los años de 1960 (*Ibíd.*: 27). Don Francisco López, quien fungió como alférez en varias ocasiones, comenta que “...era bonito pasar de alférez, se hacía fiesta, había cohete, habían trago, pero se gastaba mucha paga, sí cuesta mucho, por eso ya después ya no queríamos pasar, y hasta nos encierran en la cárcel para que digamos que sí”.⁷³ Se dice que en los últimos años de la existencia del sistema de cargos, la gente ya no quería participar y entonces se recurría a la coacción.

Después de que dejó de funcionar el sistema de cargos cívico-religiosos como tal, se mantuvieron únicamente las figuras de regidores, síndicos, juez, secretario y presidente municipal para el poder cívico. Mientras que un grupo de mayordomos y alférez se ocupaba de las fiestas religiosas, en conjunto con el sacerdote católico, el fiscal (figura intermedia entre el sistema civil y religioso) y las hermanas religiosas que asistían al sacerdote. Pero fue hasta los primeros años de 1990 cuando el sistema de cargos tradicionales quedó completamente anulado. El poder civil quedaba en manos del ayuntamiento, y las fiestas religiosas en buena medida también. En esa década se concretó la presencia de otros partidos políticos además del PRI. Se comenzó a seguir al PAN, PRD y PT, el panorama político se diversificaba, lo mismo sucedió con el panorama religioso. Esto provocó una mayor diversidad de opiniones y un desapego hacia el cumplimiento de las actividades o servicios comunales. Entre los años de 1994 y 1995, la gente buscaba cada vez más el deslindarse de los grandes gastos que implicaban las fiestas religiosas, en gran medida como resultado de la negativa de los no católicos a cooperar para las fiestas que ya no les pertenecían. Fue así que al presidente municipal (período 1999-2001), se le ocurrió plantear en la asamblea que los cargos de regidor se fusionaran con

⁷³ Entrevista con Francisco López, 83 años. Amatenango del Valle, marzo 2006.

las actividades que anteriormente realizaban los alférez (eran cuatro, uno responsable de cada fiesta: Santa Lucía, el 13 de diciembre, Carnaval, en marzo/abril; San Pedro Mártir, 29 de abril; y San Francisco, el 29 de agosto), y que el pago que éstos recibieran como salario sería también por el desempeño de estas actividades. Al mismo tiempo proponía que los gastos relativos a la fiesta, como cohetes, flores, velas, fueran absorbidos también por el ayuntamiento. Se mantuvo también la figura de mayordomo para hacer las labores propias del cuidado de la Iglesia (ahora son cinco), y cuatro regidores, los mismos que reciben un pago que proviene de los fondos del ayuntamiento. Así comenta sobre aquellos tiempos en los que la gente ya no deseaba participar en los cargos y sobre su propuesta, misma que culminó con el fin del sistema tradicional,

[...] la gente ya se veía obligado no era que quería, sino que era obligado, a cada fiesta. Un ejemplo, porque cada alférez era un año nada más que pasaba, era un año, al siguiente año nombraban a otro alférez. Pero como las autoridades, eran ellos los más inmediatos a buscar quien va a ser los alférez, un ejemplo: que va a ser San Pedro Mártir, ya sabe el alférez, que va a representar o hacer su fiesta o que va a prepararse para recibir a la gente, ya entrando en esa fiesta ya buscan al nuevo alférez.

Sí yo lo propuse y la gente lo aceptó. Porque no lo pudimos dejar sola la iglesia, más por las fiestas y todo el trabajo que hay que atenderlo nada más con la condición de que toda autoridad que se quede en la presidencia son los inmediatos para dar servicio en cada una de las fiestas, secretario, todo...hasta el presidente municipal, según, como es una tradición pues que lo lleven todo.

[...] sí el presidente municipal se encarga de conseguir lo que necesiten en la iglesia. Por qué, porque a veces los mayordomos a veces no tienen recursos para comprar algo que va a servir en la iglesia.⁷⁴

Desde entonces, la autoridad otrora ostentada por los ancianos, podría decirse que se ha restringido al ámbito privado, ahí donde las familias les conceden un lugar importante a sus abuelos y abuelas. Las decisiones en algunos casos, son todavía tomadas por ellos, pero en la mayoría de los casos, son los hijos e hijas quienes decidirán sobre el manejo de las tierras, sobre la producción alfarera, sobre el futuro de los hijos o nietos.

Una de las figuras que prevalece es el de *ch'om* (o padre del compromiso) quien es el encargado de encabezar las visitas para pedir a las muchachas en compromiso matrimonial. Esta figura, es todavía la de una persona mayor, que quizá ha quedado como evocación de la posición privilegiada de los ancianos en aquella estructura político-religiosa, ya que quienes cumplen con esta función, son elegidos porque en algún momento fungieron como alférez o

⁷⁴ Entrevista con el Maestro Jacinto López Bautista. Amatenango del Valle, abril 2006.

autoridades, es decir que conocen el *pat'otan* (que es el “rezo” o palabras protocolarias que se siguen en momentos rituales).

Es cierto también que son las mujeres mayores quienes son las encargadas de ciertos aspectos rituales. En los tiempos que existían los cargos, las mujeres aunque no ocupaban ningún cargo, acompañaban a sus esposos en todos los preparativos y durante la toma del cargo. En la actualidad, ellas acompañan a su esposo, *ch'om*, tomando el nombre de *me' ch'om* (o madre del compromiso). Igualmente son ellas quienes preparan el cuerpo, en los momentos funerarios, de las mujeres y de los niños que han muerto, mientras que los hombres se ocupan de los varones. Ellas encabezan en la iglesia las misas de difunto, reparten y organizan las flores y velas que cada asistente sostiene durante el ritual católico. Encabezan también las procesiones, y también los rezos en los novenarios.

En los rituales no católicos, no es importante la jerarquía de edad. Aunque los líderes que ocupan los ministerios son llamados “ancianos”, esto no implica una deferencia de edad. Los padrinos rituales tampoco se acostumbran, en las iglesias no católicas, incluso los pastores pueden ser hombres jóvenes. En algunas congregaciones dan apoyo a las personas mayores que están desamparadas, y les ofrecen un lugar especial dentro del templo en los momentos del culto, pero no existen mayores distinciones.⁷⁵

También algunos de los octogenarios han experimentado la entrada de las nuevas religiones. Han visto en el caminar de su pueblo tradicionalmente católico, una vuelta hacia nuevas creencias, nuevas formas de acercarse a Dios. También han sido observadores y en muchos casos partícipes de las expulsiones de los conversos hacia los credos no católicos. Muchas de estas abuelas y abuelos han optado también, por volcarse hacia una nueva fe, dejando de asistir al templo de San Francisco, olvidándose de participar en las fiestas a San Pedro o a Santa Lucía. Los altares ya no son parte, ni siquiera secundaria de la casa, simplemente ya no existen. Muchos, los no conversos han tenido que sufrir también la pesadumbre de ver a un hijo o hija convertidos “a la religión” [cristiana no católica], pidiendo a “Dios nuestro señor” o a la virgencita madre del pueblo, Santa Lucía, que sus hijos recapaciten y regresen a la religión verdadera.

En términos económicos y de la alfarería como actividad principal para las mujeres, se han dado importantes cambios con el paso del tiempo. Las abuelas, elaboraban para el uso doméstico los diversos utensilios, que ahora se han convertido en productos de ornato para la comercialización. Así, ya tampoco son ellas quienes manejan la producción alfarera, que

⁷⁵ Tal es el caso de la Congregación pentecostal, “Cristo Sana y Salva” en el mismo Amatenango (Aguilar, 2004)

también con el tiempo han cambiado no solo en los usos, sino también en su aspecto. Recordemos que la alfarería no era como ahora una actividad para el comercio. En décadas pasadas, la elaboración de piezas de barro era para el uso doméstico. Así, las abuelas elaboraban básicamente: los comales para cocer las tortillas; los cántaros para acarrear y guardar agua potable; las pichanchas (olla con perforaciones) para lavar el maíz, el frijol y otras semillas; y, las ollas para cocinar el caldo o los tamales. En la actualidad las piezas de barro en su mayoría se elaboran con fines comerciales, convirtiéndose en artesanía o piezas de ornato, cuyos modelos y acabados van siguiendo la creatividad de las mujeres, en primer orden, pero también las demandas de los compradores.⁷⁶

III.2.2 Hijos e hijas

Esta generación ha visto pasar también algunos cambios. Uno de los grandes hitos para la localidad, y que marcó en mucho el rol de las transformaciones que se han venido experimentando en los diferentes ámbitos cotidianos, fue la construcción de la vía carretera que aceleró el contacto con las poblaciones vecinas, movilizandando las esferas de lo económico, principalmente, pero por supuesto también las de lo social y cultural. Ya muchos de los abuelos vivieron los inicios de la construcción en 1970, de la Vía Panamericana, pero sin duda ha sido la generación de sus hijos e hijas quienes han sido actores totales del cambio. En el ámbito económico, sin duda ha sido la carretera un motor importante para impulsar algunas de las actividades que ahora en Amatenango son de gran relevancia: una de éstas, el transporte de pasajeros y, otra mucho más impactante en la identificación cultural amatenanguense, la alfarería.

La red de transportes se ha convertido, desde hace aproximadamente tres años en la cooperativa Santa Lucía, que comprende unas 20 unidades, adaptadas para transportar pasajeros, y alguna carga ligera. Los viajes, que estas hacen conectan básicamente Amatenango con Teopisca, y transportan principalmente a los amatenanguenses que hacen viajes comerciales a Teopisca, pero también eventualmente llevan teopiscanos que van a Amatenango a vender algunos productos como pan, comida preparada, helados. Esta red de transportes tiene sus antecedentes, justamente a fines de los sesenta, cuando la carretera fue terminada, y algunas iniciativas como la de un hombre, que de forma muy emprendedor adquirió un camión usado y comenzó con el servicio de transporte (Nash, [1975] 1993). Desafortunadamente este hombre se vio involucrado en problemas con algunos habitantes de la comunidad, que a decir

⁷⁶ Estos cambios han sido referidos en la tesis de licenciatura de Carolina Román, 2002; Ramos, 1998; 2002.

de varias personas, le tenían “envidia”, por lo que lo asesinaron a sangre fría (práctica también común todavía hacia las últimas dos décadas, con la que los amatenanguenses resolvían diferencias de todo tipo, desde sentimentales, económicas o simplemente provocados por una “borrachera”). Después otros intentos aislados se dieron, hasta llegar a con formar ahora la mencionada cooperativa.

La alfarería, que sin duda caracteriza y forma parte de lo que es “ser amatenanguense y habitar en Amatenango” y han sido las mujeres de esta generación, han sido por completo las emprendedoras de la función netamente comercial de esta actividad. Si antes, las abuelas elaboraban piezas de función doméstica, en los últimos treinta años, y hasta el día de hoy, las piezas de barro se han convertido en piezas de ornato, que siguen la creatividad de las mujeres, pero también continúan adaptándose a las demandas de los compradores. Resulta muy interesante cómo algunas de las piezas, que fueron introduciéndose con el acceso rápido al mercado, como la famosa maceta en forma de paloma, los floreros de distintos modelos, algunos maceteros, o las también famosas chimeneas; no son elaborados por las abuelas. Ellas elaboran los cántaros, algunas macetas de forma sencilla, las ollas (para cocinar y también solicitadas para elaborar piñatas), pero son las hijas quienes han adaptado su inventiva y su arte a lo que puede gustarle al mercado, tanto regional como nacional e internacional.

Las amatenanguenses se identifican como alfareras, una mujer nacida en Amatenango, aprenderá a “hacer barro” desde pequeña, alrededor de los cinco o seis años. En mucho, “ser de Amatenango”, es “ser alfarera”. Esto no resta posibilidades de que las chicas también sigan otros caminos, y no el de alfareras, dada la creciente posibilidad de que asistan y concluyan la educación primaria, y en algunos casos continúen en la educación media superior. No obstante las nuevas posibilidades, continua existiendo en el imaginario social la idea de que las mujeres aprenderán y tendrán en la alfarería un medio de subsistencia vital en la localidad. Conuerdo con Nash en su planteamiento sobre la continuidad en la tradición alfarera en Amatenango. Sugiere que esta actividad ha permanecido con el tiempo, gracias a que el proceso de elaboración contiene “...un esquema de conducta estrechamente organizado con unidades de movimiento y etapas de producción definidas”. (*Ibid.*: 85-95) Esto, no sería posible sin la adecuada organización del trabajo, que permite una transmisión apropiada en el momento de la capacitación a otras mujeres, sobre todo la transmisión de este aprendizaje, generación tras generación. Es muy ilustrativo observar cómo las niñas pequeñas comienzan a aprender el oficio de la alfarería, mientras juegan tomando un poco de barro de sus madres, e imitando cada una de las fases para la elaboración de una pieza. Ya en ese momento, la madre da

instrucciones sencillas o corrige los movimientos de su pequeña. Cuando ésta sea más grande, entre los diez y once años, ya estará prácticamente lista para elaborar por su cuenta un pequeño apaste, o las pequeñas figuras de animales que son tan aceptadas en el mercado.

Por su parte, los hombres de esta generación también están enfrentando algunos cambios. Una parte importante de la identidad amatenanguense, es para los hombres “ser” agricultor; además de caracterizarse por la producción de un maíz de excelente calidad. Sin embargo, es cierto también que en las últimas décadas, la agricultura, a decir de muchos amatenanguenses, ya no es redituable. Los costos de todo lo relativo al cultivo de la milpa están haciendo que muchos hombres opten por rentar la tierra a otros, o simplemente no sembrar y dedicarse a otras actividades como el comercio, o trabajar temporalmente en centros urbanos, en la industria de la construcción. Por lo tanto, esta actividad, acompañada de la migración al interior del país, representa uno de los principales recursos para enfrentar la difícil situación económica. Resulta muy poco representativo cuando revisamos las cifras oficiales referentes a la migración. Dada la complejidad del fenómeno, y su relación con la acción de cruzar ilegalmente la frontera norte, en el caso de la migración internacional, hacia los Estados Unidos. En el caso de la migración estatal o municipal, probablemente los amatenanguenses no consideren la migración temporal, o simplemente se niegan a mencionar su experiencia migratoria. En el último censo se refleja que de la población total de 12 años y más, que asciende a 5718, sólo 18 personas son migrantes. De estas 18, seis son migrantes nacionales, es decir se ubican en el interior de la República Mexicana, de la siguiente manera: una en el D.F.; una en Nuevo León; una en Puebla; dos en Quintana Roo, y una en Veracruz; los 12 restantes se reportan como migrantes que no especificaron su lugar de destino.⁷⁷ Sin duda, existe un subregistro en el tema de migración, mismo que se hace evidente, sobre todo cuando resulta común escuchar sobre casos de migración estatal e internacional. Entre los informantes que han participado en la investigación varios hacen migración temporal en el interior del país, así como casos de hombres que han viajado a los Estados Unidos, para trabajar como jornaleros.

III.2.3 Nietos y nietas

Las diferentes experiencias generacionales conviven al interior de la dinámica cultural, en un ritmo paralelo, en el que cada cual vive un tiempo que es presente para todos, pero bajo el abrigo de experiencias pasadas distintas, y probablemente expectativas futuras también marcadas por su experiencia.

⁷⁷ Censo General de Población y Vivienda 2010. INEGI.

En las generaciones jóvenes se deposita todo el saber acumulado, pero este es asimilado desde la perspectiva que da la mirada joven, abierta a las experiencias nuevas, al porvenir, no siempre mejor o peor que el vivido por los mayores, simplemente distinto. La realidad que se observa entre los jóvenes es una, en la que ser joven en Amatenango, puede significar “ser” alfarera, “ser” agricultor, hablar la lengua tzeltal, vestir la indumentaria tradicional (para el caso de las mujeres, como hemos mencionado, los hombres prácticamente lo han perdido). Pero ser joven en Amatenango es también, *ser* vendedora de alfarería (ya no precisamente son las jóvenes quienes están aprendiendo a hacer alfarería, sino que se concentran más en las ventas de los productos que otras mujeres hacen); el “ser” agricultor, se está convirtiendo en una actividad combinada con otras como la de empleado de la construcción, aunado a la migración temporal hacia los grandes centros urbanos, o hacia los Estados Unidos. La migración también ha alcanzado a las mujeres. Se sabe de casos de mujeres que en su juventud salieron a trabajar como empleadas domésticas a Teopisca, San Cristóbal de Las Casas o Tuxtla Gutiérrez, pero que regresaron después de una corta temporada. Algunas chicas salen por periodos cortos, pero se encuentran con situaciones en las que necesitan apoyo, como por ejemplo, una enfermedad. Tal es el caso de una chica del Barrio Pie de Cerro que vivió por cuatro meses en Tuxtla Gutiérrez, trabajando como lava platos y en la limpieza general de un restaurante. Decidió regresar a su pueblo, ya que tuvo una infección intestinal y su “patrona” no la ayudó a conseguir atención médica, al verse sola y sin ningún apoyo, decidió volver. Pese a esa experiencia, ella constantemente comenta que quiere regresar a Tuxtla, o tal vez viajar a la ciudad de México, donde le han dicho que “sí se consigue buena paga y el trabajo es mejor”. Esta experiencia migratoria, en las jóvenes es reciente, pero parece ir en aumento. Conocí otro caso de una chica que vivió durante un año en Cancún, trabajando en la lavandería de un gran hotel. Hasta ahora, no he conocido experiencias de mujeres que decidan viajar a los Estados Unidos, como suele ser ya común con los hombres.

Sin embargo, la lengua y la indumentaria parecen ser raíces que se resisten a ser arrancadas. Sin embargo, el creciente ingreso de las y los jóvenes a las secundarias⁷⁸ y las preparatorias, están también en algunos casos induciendo la utilización de ropa del tipo mestizo. En el caso particular de la educación, resulta paradójico que el ingreso o la continuación de los estudios, signifique la salida de la localidad natal para realizar estudios fuera del pueblo, y en ocasiones buscar fuentes de trabajo en lugares alejados al terruño. Aquí

⁷⁸ La asistencia a la secundaria y telesecundaria se está volviendo considerable. El Maestro Jacinto López quien es originario de la localidad y tiene más de treinta años de experiencia, considera que alrededor de un 80% de jóvenes que salen de la primaria continúan en la secundaria, aunque muchos de éstos no continúan.

dejo abierta una duda abismal, en la que se cuestiona el papel de la educación, sinónimo de progreso y mayor bienestar o calidad de vida, y desarraigo cultural, o lo que en algún momento de la antropología mexicana, se ha llamado aculturación: ¿Qué alternativas hay entre el alcance de una mayor preparación en materia de educación y las oportunidades de empleo inexistentes en los lugares de origen de estos jóvenes?

Continuando con la descripción de la estampa que viven los jóvenes, son mucho más numerosos los cambios que están experimentando, con respecto a la experiencia cultural de sus padres o abuelos. En el capítulo V hablaremos más en detalle de las formas también cambiantes, que afectan y a la vez en las que son partícipes y actores los propios jóvenes. Esto es, en los patrones de cortejo y de matrimonio.

A lo largo de los años que he visitado Amatenango, he visto pasar numerosos cambios, algunos son visibles a primera vista, otros más perceptibles en el contacto próximo. Si entendemos la cultura desde la perspectiva fenomenológica, que nos habla de un “ser en el mundo”, podremos concebir que todo aquello que hacemos, todo aquello que experimentamos y la forma como nos relacionamos con el mundo en el que vivimos, toma formas particulares de hacerlo. Así, ser de Amatenango, será muy diferente a ser de San Juan Chamula, de San Andrés Larrainzar o de la ciudad de México, o de Tapachula. El ser de un lugar, nos remite a una pertenencia, pero también la pertenencia nos habla del manejo de un sistema de códigos compartido dentro de un contexto cultural.

III.3 El sentido de ser amatenanguense: identificación y negociación

Hasta aquí, se ha pretendido mostrar un panorama dinámico que combina lo “tradicional” con la “modernidad”, la vivencia de tiempos presente, pasado y futuro; con una identificación cultural y religiosa que se manifiesta en las prácticas y en la forma de ser amatenanguense. El cuerpo social, más que expresar identidad grupal, ofrece elementos de identificación, en un proceso dinámico que dota de diversos significados el ser amatenanguense. Esta dinámica de identificación se posiciona frente a una negociación constante con aquello que se rechaza, pero también con lo que se apropia o adecua. Hablar de identificación, y no precisamente de identidad, nos lleva a “descentrar la mirada hacia los procesos y no hacia situaciones fijas en un tiempo y espacios determinados” (Hoffman y Rodríguez, 2007:14).

De esta forma, es posible entender que el ser amatenanguense, si bien se enmarca en una matriz cultural compartida, la constante identificación/negociación, permite actualizar y reconfigurar la cultura.

El cuerpo social amatenanguense nos permite observar una matriz cultural aún relevante y presente, pero que se combina en el tiempo y espacio siguiendo una serie de negociaciones temporales, de género, de religión y de adaptación y ruptura constante con su impronta cultural. Los individuos de las localidades indígenas, a quienes desde el “exterior” se les ve como sociedades ancladas en el tiempo, con un mínimo margen de transformación, están en un constante y fluido movimiento.

Hemos podido ver, a través de los datos presentados, una imagen del ser amatenanguense, que no se ancla en el tiempo, por el contrario que es innovadora, que negocia con la propia costumbre y se adapta o hace que las injerencias “externas” se amalgamen con lo ya existente. De tal suerte, que no se trata de una cultura que genera identidades estáticas, sino fluctuantes, múltiples, que se encuentran en una permanente relación de identificación y negociación con lo que se toma o se deja. El cuerpo social es resultado también de este proceso de identificación permanente. Siguiendo nuevamente a Hoffman y Rodríguez, los procesos de identificación denotan procesos sociales, políticos, religiosos o culturales [añadiría yo] más amplios. (*Ibid.*: 15) Bajo esta mirada, podremos comprender cómo el ser amatenanguense, en ese proceso de identificación, puede llevar a mirarse en el espejo, y autoadcribirse como tzeltal, amatenanguense, católico tradicional, o católico nominal, o quizá presbiteriano. Así, la cultura negocia también con un marco religioso determinado, y a su vez éste con la propia cultura.

El reconocer en el cuerpo social, determinados rasgos que son compartidos, nos permiten observar parámetros de esa identificación/negociación.

En este apartado, me interesa mostrar tres experiencias que muestran esa dinámica de identificación/negociación, en donde se enlazan los marcadores identitarios que hasta ahora nos ha interesado abordar la religiosidad y la cultura. Construimos la identidad a partir de la diferencia con el “otro” y con los “otros”, generándose un fuerte vínculo para conformarnos como, “el nosotros”. El “ser de”, o “pertenecer a”, nos refiere a un sistema de códigos que hemos aprendido y experimentado a socializar, y pareciera que nos hiciéramos de un traje invisible, más allá de la cambiante indumentaria. Este traje invisible, lo portamos y nos acompaña en los desplazamientos que hagamos, sean estos más remotos o cercanos a nuestra

matriz cultural. Tenemos un sentido de la identificación gracias a que compartimos ciertos códigos sociales, parte de éstos son lo que hemos denominado el *cuerpo social*.

¿Y cuál puede ser esa matriz cultural amatenanguense, aquello que en conjunto permite a una persona considerarse como parte de un grupo social que comparte una cultura? Buscaremos, a partir de esta inquietud, configurar los aspectos que “tradicionalmente” caracterizan la identificación cultural de cualquier sociedad; esto es la lengua, las actividades cotidianas, un determinado estilo de vida, la o las religiones, los aspectos económicos, la política, las relaciones interpersonales, lo arraigado en las costumbres, pero no olvidando representar el dinamismo, la permeabilidad de los contactos culturales. Todo ello nos remite al *cuerpo social*.

Siguiendo con la reflexión del “ser de” o “pertenecer a” un lugar, podríamos afirmar que el lugar de nacimiento nos inicia en la construcción identitaria. Es una referencia inequívoca hablar del lugar que ha sido nuestra cuna, cuando pensamos en quién somos y por lo tanto cuáles son nuestras raíces culturales o esa matriz a partir de la cual se forja una parte sustantiva de nuestra identidad. Cuando en las diferentes conversaciones preguntaba a los informantes sobre lo que para ellos significa “ser amatenanguense”, invariablemente se refieren a su lugar de nacimiento, lo cual pareciera una obviedad. Sin embargo, me atrevo a afirmar que esto sugiere una reflexión más profunda, ya que el “nacer” en un lugar lleva como consecuencia una pertenencia social, el aprender determinados comportamientos, una lengua, una sociabilidad particular, en la que por supuesto juega un papel necesario el entorno, pero principalmente la familia, los padres, compartir y habitar un espacio. Revisemos estas tres experiencias. La de un hombre que nació en Amatenango y fue llevado a los dos años de edad a una rancharía en el municipio vecino de Venustiano Carranza, donde pasó toda su infancia y adolescencia, regresando al pueblo a la edad de 17 años; la de un converso al presbiterianismo, también arraigado a su cultura, y la de una mujer nacida, criada y que ha pasado sus cuatro décadas de edad en la localidad.

A continuación se presentan casos que ilustran la dinámica identitaria que busco mostrar en este trabajo:

a. Católico migrante ⁷⁹

“siento que soy de aquí, que soy de acá, que aquí nació...así lo siento...yo sé que no soy de allá...las costumbres de allá las aprendo y conozco cómo es, pero yo sé que no soy de allá, y para qué voy a decir que soy de allá...aunque cambio mi ropa...porque en mi mente y en mi corazón, sé que soy de Amatenango.”

Pedro es un hombre que desde los tres años de edad fue llevado por su madre a vivir a al municipio vecino de Venustiano Carranza, en donde pasó prácticamente toda su infancia y parte de su juventud.

Después de 17 años terminó con este largo distanciamiento físico de su lugar natal, donde solo permanecía por cortas temporadas, ya que las condiciones económicas lo obligaban a migrar temporalmente, y sumarse a la mano de obra en la actividad de la construcción, en la ciudad de México. A pesar de ese distanciamiento físico, cuando le pregunté, si él se sentía realmente de Amatenango o de algún otro de los lugares donde había vivido, me contestó rotundamente: “¡Ah sí, yo soy de Amatenango!” Seguramente, ésta puede ser una respuesta común de muchas personas que han experimentado la separación larga o temporal de su lugar de nacimiento. ¿Pero qué es lo que nos hace sentir que somos de un lugar o somos de otro? ¿Cuáles pueden ser esos referentes que nos arraigan y que hablan de una identificación plena con un ambiente cultural?

Seguramente, también otros migrantes experimentan la nueva cultura como parte incorporada de su propia identidad, pero en la mayoría de los casos encontramos también la fuerte experiencia que como un imán nos atrae hacia la cuna de nacimiento. Aún cuando quienes experimentan la migración, están en contacto con mundos culturales distintos al de su origen, incorporan nuevos elementos, como la forma de vestir, o algunos hábitos cotidianos. Por ejemplo, Pedro comenta que cuando pasa temporadas en la ciudad de México trabajando, suele tener amigas y las invita a salir al cine, a pasar la tarde en la Alameda Central y hasta a bailar, cosa que en Amatenango es prácticamente imposible, no sólo porque las condiciones de infraestructura sean otras, sino porque socioculturalmente no está permitido que los jóvenes salgan juntos, por lo que éstos comúnmente se quejan, y desean que fuese diferente. Así comenta Pedro,

Bueno, aquí este...aquí no tienes amigas...nomás puros amigos, sí los muchachos son los puros amigos, y las muchachas son las puras amigas, así son...Una muchacha que ven que está platicando con alguien, ya, ya piensan mal, ya...y eso es lo que no me gusta a mí. Ya

⁷⁹ Pedro, 29 años.

ves que en otras partes no es así, puedes platicar, salir a la calle, vas con tu amiga, y eso es lo que me gusta del otro lugar...⁸⁰

b. Converso arraigado⁸¹

“Me fui a estudiar a Ocosingo porque sabía que ese era mi camino, para aprender más de la religión y guiar a mis hermanos”.

El segundo caso, el de Efrén, es por demás interesante. Este joven de 19 años, tomó la decisión, junto con su padre, de ingresar al Centro Cultural del Instituto Bíblico Be-tel, en Buenos Aires, municipio de Altamirano. La razón: su congregación no tiene Pastor, y él desea fervientemente poder prepararse para ocupar ese cargo algún día.

Efrén ha sido presbiteriano desde muy pequeño. Sus padres se convirtieron cuando él tenía dos años, así que creció ya, “en la religión”. Desde pequeño, también aprendió al lado de su padre a trabajar el campo, a ayudar a su mamá, en los mandados, pero también le gustaba mucho ir a la escuela. Como aprendió a leer y a escribir, entonces se dedicaba también a estudiar la Biblia y le hacía constantes preguntas a su papá sobre los sacramentos y sobre otros momentos que se conmemoraban en su Iglesia. Su padre como anciano de la congregación, le instruía en los diferentes conocimientos de la religión.

Cuando tenía alrededor de 15 años, ya había terminado la secundaria, y recibieron invitación del Pastor que los visitaba para que quien así lo quisiera fuera a estudiar al Instituto Bíblico.

Mi papá me preguntó: a dónde vas a ir a estudiar, a la escuela secular o a la escuela bíblica?

Yo quiero ir en la bíblica, porque así puedo estudiar más para dirigir la congregación, le dije a mi papá.

Pero claro, eso también era sacrificio. Primero para mi papá, porque ya no le iba a poder ayudar en el campo, y además porque era más gasto, para pagar los pasajes y la inscripción, pues el Instituto cubre hospedaje y comida.

Su papá le dio un tiempo para que tomara la decisión. Efrén pensó en las condiciones de su Iglesia, y que los hermanos necesitaban más conocimientos. Aunque, como congregación, estaban trabajando bien, era mucho mejor que él tuviera más estudios y tal vez, si la gente aceptaba, pero sobre todo si “ese era el plan de Dios”, entonces él iba a poder estudiar más y apoyar a la congregación. Efrén comenta que vio también “la vida de

⁸⁰ Entrevista con Pedro López en Amatenango del Valle, febrero, 2007.

⁸¹ Efrén, 19 años.

su pueblo”, y pensó: “...en la escuela secular ya hay muchos maestros, doctores, entonces pensó “¿qué oficio entonces yo voy a tener?”. Por tanto, se decidió, preguntando a su papá si lo podrían apoyar económicamente, ya que estaba consciente de que los gastos que esto implica, representan un esfuerzo grande, pues su papá tiene que mantener al resto de la familia. Así, desde hace unos meses que Efrén está estudiando en el Instituto. En el caso de la Iglesia Presbiteriana, no cualquiera puede ser Pastor, es necesario estudiar para llegar a ocupar ese cargo.

Para Efrén es muy importante regresar a su pueblo. Y, cada vez está más convencido de que todo su esfuerzo está encaminado a servir a su congregación. Ha aprendido muchas cosas. “Vi que era hermoso, porque mis padres me llevan al templo, pero no sé qué significa la Biblia. Mis ojos estaban cerrados y cuando fui fueron abiertos. Vi que la historia era hermoso...”.

Ha aprendido muchas cosas desde que está allá, no sólo a leer la Biblia, y a reflexionar sobre lo que tiene que predicar un Pastor, sino también sobre la simbología presbiteriana, plasmada en la bandera: la zarza ardiente, que significa la permanencia de Dios; la antorcha encendida, que representa la fe cristiana; las siete estrellas, que indican la universalidad de la Iglesia; la coraza, que es la guía y la obra eficaz del Buen Pastor así como de los llamados a ser Pastores de Cristo; el laurel y el olivo, que muestran la vida victoriosa de la Iglesia basada en la promesa de Cristo; la Biblia abierta, que es la centralidad de la palabra de Dios; la paloma, presencia permanente del espíritu santo; y finalmente, el círculo de dos líneas, que son los tres colores del símbolo nacional, separando la Iglesia del Estado.

Efrén aprende diariamente más sobre su religión y su Iglesia, en el instituto, allá en Altamirano, y en Amatenango encuentra lo que lo identifica con su cultura, su pueblo, su familia de sangre y la espiritual. En poco tiempo va a nacer su hijo, lo presentará ante su congregación y lo bautizará cuando tenga la edad para hacerlo. A sus 19 años, no conoció la vida católica en Amatenango, siguió a Cristo desde los dos años de edad, camino que quizá recorra también su futuro hijo.

La gente tiene la libertad de tener la religión que quieran, y también de hacer lo que quieran. Pero sí, hay que tener un estudio, una religión...Porque a veces la gente se disfruta su vida, se juegan, se divierten, pero así como jóvenes, el estudio dónde queda? Se puede disfrutar la vida como adolescentes, como adultos, pero hay diferentes maneras de disfrutar. “No todos tenemos el mismo pensamiento. Tengo mi carrera, pero a veces no podemos alcanzar”. Hay que dejar a Dios que haga lo planeado. No sé qué será mi futuro, estoy estudiando pero Dios lo sabe cuál es mi meta. Estoy estudiando con muchas ganas, pero no se sabe.

Primero es el plan de Dios, algunos están cerrados, no quieren escuchar o entender el plan de Dios.

Con tiempos de dificultad, hay que confiar en Dios y eso quiere compartir con los hermanos. Estoy esperando para ver qué se va a pasar al final, cualquier cosa la acepto, porque Dios tiene el plan.

Los procesos de identificación muestran también caras distintas, así lo hemos visto, en Pedro y en Efrén, lo que nos puede indicar una autonomía, un actuar individual que negocia entre sus propias decisiones y el entorno social.

c. **Católica siempre católica**⁸²

“porque aquí nació...aunque yo me vaya bien lejos, de todos modos soy de acá...”

Ahora en la experiencia de Nicolasa, una mujer católica, de 42 años, soltera, que nació, fue criada en Amatenango bajo la socialización tzeltal, por sus padres, sus abuelos y sus hermanas mayores, podemos observar otro proceso interesante. Se trata de una mujer que desde la adolescencia observó la posibilidad de la comercialización de la alfarería que su madre y sus hermanas hacían. Ella también, como buena amatenanguense, aprendió a trabajar el barro, buscando siempre innovar en los modelos y figuras que creaba. Así, a partir de la dedicación al trabajo, por parte de las mujeres de su familia, y la posibilidad de hacer contacto con visitantes que llegaban a su casa en busca de la alfarería, su mundo de contactos con personas de diferentes lugares de los alrededores, comenzó a crecer. Con una gran facilidad y visión para establecer relaciones de amistad, pero también comerciales, amplió paulatinamente ese mundo de relaciones. Hasta ahora, ella y su hermana, dirigen una asociación de más de 50 mujeres que les ha permitido acceder a recursos y financiamientos para edificar un centro de acopio y una tienda. Nicolasa se desenvuelve con facilidad en la ciudad de San Cristóbal, en Tuxtla Gutiérrez en donde ha establecido contactos tanto en instituciones gubernamentales como la Casa de Artesanías, así como con particulares que le compran la mercancía. Ha sido invitada a ferias y exposiciones en diversas ciudades de México. Su mundo, no termina en el entorno amatenanguense o aledaño, sino que su experiencia cotidiana se ha ido expandiendo cada vez más. Con esta experiencia, Nicolasa reflexiona a partir de nuestras preguntas, sobre su identificación étnica y local:

- ¿Qué significa ser de Amatenango, cómo sabes que eres de Amatenango?
- Bueno, pues para mí es porque ahí nació, ahí crecí, ahí vivo.

⁸² Nicolasa, 42 años.

- Y si hubieras nacido en otro lugar, y después te vas a vivir a Amatenango?
- Pues entonces, soy de otro lugar, del lugar donde nací.
- Y si tu mamá, tu papá, te hubieran llevado desde pequeña a vivir a otro lugar, cuando regresaras a Amatenango, de dónde te sentirías?
- Pues, también soy de Amatenango, aunque haya vivido mucho tiempo en otro lugar, pero también porque estoy con mi mamá, y ella es de Amatenango y me enseña a hablar en tzeltal, y ella me cría y todo.
- Y si cambiaras tu ropa, como la que ahora yo uso, por ejemplo. Entonces seguirías siendo de Amatenango?
- Sí, aunque cambio mi ropa...porque en mi mente y en mi corazón, sé que soy de Amatenango.

Como podemos observar, el terruño es señal inequívoca de la identidad, pero también lo es la crianza de los padres, esa sociabilidad primaria que nos acompaña en el largo camino de la experiencia de vida.

Al comparar las últimas dos experiencias, podemos observar que la experiencia de Pedro, parece reforzar esta idea, a pesar de que ha pasado gran parte de su vida fuera de la localidad. A pesar de haber regresado a los 17 años, desde entonces y ahora a sus 29, continúa saliendo temporalmente a trabajar como albañil a la ciudad de México y al estado de Quintana Roo.

¿Tú te consideras amatenanguense, a pesar de haber vivido fuera la mayor parte de tu vida?

Ah, sí!, porque siento que soy de aquí, que soy de acá, que aquí nací...y, bueno porque sé que sí soy de acá, así lo siento...

Viviendo en el D.F., has convivido con muchas personas de diferentes lugares, de Puebla, de Oaxaca, cómo puede saber una persona que es de Puebla, Oaxaca o de Amatenango?

Bueno, es que como hablamos, sí porque así como hablamos nosotros, hay otros dialectos también, otras formas de hablar y así yo siento que soy de Amatenango, por como hablo.

¿Y si por ejemplo tú no hubieras aprendido el tzeltal, porque muy pequeño te fuiste a vivir a otro lugar donde no se habla el tzeltal, de todos modos sentirías que eres de Amatenango?

Sí, bueno, porque ya siento que soy de acá porque aquí nací y todos mis papeles, y mi acta de nacimiento es de acá, así dice que soy de acá, aunque no sepa yo hablar, pero sí aquí nací...

Y si hubiera sido al contrario, que hubieras nacido en otro municipio y vienes a vivir pequeño a Amatenango, a qué lugar te sentirías más arraigado, de dónde serías?

Bueno entonces me sentiría de allá, aunque aprendiera a hablar el tzeltal. Por ejemplo cuando estoy viviendo allá, y necesito algún papel, tengo que venir a pedir aquí en Amatenango, porque aquí está todo registrado.

Si tú te casaras con una muchacha que es de Comitán o de otro lugar, y viene a vivir aquí, aprende bien el tzeltal y se viste como las muchachas de aquí, y aprende a trabajar el barro, entonces esa muchacha ya es de Amatenango?

No, no es de acá.

Aunque aprenda todo lo que se hace y como se vive aquí?

No, porque ella nomás cambia sus ropas, pero no es de acá, aunque viva aquí muchos años, no es de acá. Además aquí uno sabe cómo es la costumbre, es diferente que en otros lugares.

Y por ejemplo, tú que has vivido en DF y en otros lugares y has aprendido las costumbres de esos lugares ¿no te sientes que eres de allá también?

No, no [le provoca risa]. Porque sí, las costumbres de allá las aprendo y conozco cómo es, pero yo sé que no soy de allá. Aunque hay algunos que se sienten que son de allá. Conozco también a unos que tienen tiempo que están allá, y dicen que ya no son de Amatenango, pero yo pienso que ellos siguen siendo de acá, porque nomás al hablar allá son diferentes, cuando hablan allá, hay como otras formas, nosotros no hablamos así. Aunque queramos ser de allá, pues no somos.

Él mismo comenta que cuando está en la TAPO (Terminal de Autobuses de Pasajeros de Oriente) del DF, puede reconocer a un muchacho que es de Amatenango, por su forma de vestir y de hablar, aunque se vista como los muchachos del DF, él puede “ver y reconocer” a un paisano, aún cuando la camisa blanca y el calzón de manta detenido en la cintura por la faja de lana roja (vestimenta tradicional de los varones amatenanguenses), ya no se use comúnmente, desde hace varias décadas. “...aunque yo no me vista de tradicional, yo sé que soy de acá...”, nos comenta.

Es así como el “ser”, que evoca pertenencia a un lugar, a un contexto cultural, nos deja ver una fuerte vinculación con la forma o las formas de “habitar” un espacio, socializar en un espacio determinado. El habitar un espacio nos habla de una forma específica de estar en el mundo. Una persona, como Pedro, que un día, siendo pequeño despertó fuera de Amatenango, en una ranchería un tanto alejada de su matriz cultural, continuó asumiéndose como amatenanguense a pesar del paso de los años, y aún todavía más, después de experimentar numerosas estancias en un medio tan divergente como el de su comunidad, la gran ciudad de México, Pedro continúa afirmando su pertenencia a Amatenango, porque ahí nació, porque ahí están todos sus registros, sus documentos oficiales, su familia, sus costumbres. En otras palabras, su contexto cultural primario se encuentra en Amatenango.

A lo largo de su caminar, otras matrices culturales se entrecruzan con la suya, con el traje invisible que se hace notar siempre que se confronta con la alteridad, pero el originario permanece.

Las dos experiencias anteriores nos hablan de una fuerte vinculación con el lugar de origen, a pesar de una activa movilidad, y un contacto permanente con otras realidades. Podríamos hablar de sujetos que comparten, no solamente una lengua, un sistema de códigos de comportamiento y culturales comunes (a pesar de la distancia física), de un pasado mítico común,⁸³ que a pesar de que muchos de los nietos de los abuelos no conocen con exactitud, sí permanece de alguna manera en la memoria de sus padres y de ellos mismos. Por otra parte, la experiencia de Nicolasa nos habla, sin duda de una identificación igualmente dinámica. Una amalgama de experiencias que parecen ir más allá de las dicotomías tradicional-modernidad; o estático-dinámico.

En el caso de Efrén, la identificación religiosa distinta a la católica, como forma tradicional, se acerca ahora a la presbiteriana. Como si la identificación con el presbiterianismo, comenzara a cobrar terreno como un elemento más de la identidad amatenanguense.

⁸³ Nash hace referencia a la importancia de la endogamia y la creencia en descendientes y un pasado común, da unidad étnica a los pobladores de Amatenango (*Ibid.* :17)

CAPÍTULO IV

PANORAMA DE DIVERSIDAD RELIGIOSA Y EL CUERPO RELIGIOSO

Introducción

La presentación de la perspectiva sociodemográfica y cultural del municipio de Amatenango del Valle nos permitió en el capítulo anterior “poner los pies en el terreno”, en el campo mismo de la investigación. Acercarnos a lo que viven cotidianamente los amatenanguenses y que los hacen sin duda tener puntos de referencia hacia la identidad que los distingue de otros pueblos o culturas.

Presentamos también algunos datos “duros” sobre la composición religiosa del municipio, principalmente para hacer notar que ha existido una marcada tendencia ascendente de la presencia de credos cristianos no católicos que ahora conviven con el catolicismo, lo que nos habla de un panorama religioso diverso.

Ahora, en este capítulo nos adentramos a conocer el interior de la composición religiosa que anteriormente conocimos en datos estadísticos y porcentuales. Pretendemos ahora hacer un recorrido al interior del “mapa de un panorama de diversidad religiosa” ubicado en la cabecera municipal de Amatenango del Valle. Para ello, echamos mano de la descripción a partir de los datos recogidos directamente de conversaciones informales y entrevistas con diversos miembros de las distintas agrupaciones religiosas, de los recorridos de campo por la cabecera y de la asistencia a numerosas sesiones de culto y otras ceremonias.⁸⁴

La información referente a las diferentes adscripciones religiosas se presenta de manera descriptiva, y también sintetizada (Ver Cuadro 2. Adscripciones religiosas en Amatenango del Valle), conteniendo los puntos siguientes:

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad (o en la zona); b. Organización jerárquica y doctrina; c. Organización ritual, y d. Estrategias proselitistas. Al inicio de cada epígrafe presento una breve descripción de las características generales de la denominación religiosa, y su llegada a México y a Chiapas, para a continuación describir las particularidades de cada congregación, en tanto los puntos arriba mencionados.

⁸⁴ Ver Mapa 5. Panorama de Diversidad Religiosa en Amatenango del Valle, Chiapas.

Espero que conocer en su interior los aspectos marcados arriba ofrezca más allá de la recolección monográfica o histórica, la posibilidad de comprender de forma más clara el proceso por el cual la cabecera de Amatenango del Valle se ha diversificado.

Considero que no sería posible comprender cabalmente la religiosidad vivida individualmente, sin conocer también las colectividades, las normatividades, las lógicas de pensamiento que predominan, las prácticas rituales, sus ambiciones y directrices.

La religiosidad es vivida en tres dimensiones: en el mundo de lo privado, en la intimidad de la casa, del cuerpo, de las emociones y sentimientos que nos genera; pero se vive también en el espacio colectivo, donde los sujetos se identifican con otros que comparten una misma creencia, una forma de seguir paso a paso un ritual, una ceremonia. También la religiosidad es parte de las interacciones cotidianas en el espacio público, en el parque, en eventos sociales, en la escuela, en el lugar de trabajo. En el presente capítulo podremos vislumbrar estas distintas dimensiones de la religiosidad.

Pero antes de pasar a la descripción de este panorama, es necesario situarlo en un contexto más amplio: México y Chiapas.

Mapa 5. Panorama de Diversidad Religiosa en Amatenango del Valle, Chiapas



Fuente: Aguilar, Mónica 2011/trabajo de campo

- Espacios públicos
- Templos e iglesias
- Portal de artesanías de barro
- Barrios
- Panteón

Mapa 6. Ubicación de centros de culto en las calles centrales de la cabecera de Amatenango del Valle



Fuente: Aguilar, Mónica 2011/trabajo de campo

- Espacios públicos
- Templos e iglesias

IV.1 La religiosidad en México y en Chiapas

En nuestro país, como en la mayor parte de América Latina, la práctica religiosa más extensa ha sido la católica. El catolicismo fue desde el siglo XVI, la religión heredada por los conquistadores ibéricos a los pobladores originarios de estas tierras, en las que como es bien sabido, se practicaban religiones o sistemas de creencias autóctonas de la más alta complejidad y por demás diversas entre las culturas que ocupaban lo largo y ancho del territorio que ahora es México.

Han pasado los siglos, no es mi interés aquí hacer una historia de la Iglesia Católica en nuestro país, ya muchos expertos lo han hecho (Blancarte, 1992; Ampudia, 1998, entre otros) pero sí es menester para este trabajo hablar de la relevancia que ha cobrado la presencia diversificada de numerosas confesiones u organizaciones religiosas derivadas, del mismo catolicismo, como los movimientos carismáticos; las iglesias populares menos apegadas a la ortodoxia católica, como la Iglesia de San Pascualito Rey, en la que se evoca la figura de San Pascual,⁸⁵ santo venerado en Guatemala por haber liberado a ese pueblo de la peste, a mediados del siglo XVII; o algunas derivaciones de diversas líneas pastorales, como la Teología de la Liberación; las Comunidades Eclesiales de Base; el movimiento carismático, entre otras. Así como también aquellas líneas pastorales que sumándose a la visión del mundo indígena, han reivindicado los elementos primigenios que relacionaban a los seres humanos con la madre tierra y con la naturaleza, dando lugar a la Iglesia Autóctona, o a los movimientos indianistas, más independientes. En fin, todo esto aunado a la gran diversificación que ha presentado la práctica religiosa cristiana no católica, derivada de una primera tendencia protestante histórica que estallara en el mismo siglo XVI en Europa, y que ha tenido importantes resignificaciones a lo largo de las décadas, de las que hablaremos líneas más adelante.

De esta diversificación, ya han dado cuenta varias investigaciones. Hace décadas que se habla de un mosaico religioso diversificado en México. Chiapas no ha sido la excepción, por el contrario se ha perfilado como espejo de esa realidad diversa (véase, Rivera *et al.*, 2005; De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007).

Particularmente en el estado de Chiapas, los estudios realizados han mostrado la gran diversificación que paulatinamente se ha desarrollado en el estado, o mejor dicho, la recomposición del escenario religioso, tendiente a la diversificación. La mayoría de esos

⁸⁵ El culto a San Pascualito Rey, está presente hoy día, en Guatemala, y en Chiapas. Su imagen representa un esqueleto sentado en una carreta y visitado por fieles católicos. Se ha encontrado una posible relación de este culto con el culto mismo a la muerte entre las culturas mesoamericanas de la etapa precolombina. Para mayor información, consultar la clásica investigación del arqueólogo Carlos Navarrete, 1982 (cfr. bibliografía)

trabajos dan cuenta del cambio religioso, primero hacia las adscripciones protestantes históricas, y poco a poco hacia las paracristianas y pentecostales; y más recientemente hacia el islamismo y el tránsito entre muy diversas prácticas mítico-religiosas que pueden ser englobadas en el *new age* o nuevos movimientos religiosos. El texto *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (Rivera *et al.*, 2005) expone y defiende la tesis de la existencia de una diversidad religiosa en la entidad, al aseverar que en la actualidad, “...el rasgo esencial del escenario religioso en la entidad está dominado por la presencia de los credos no católicos en una diversidad de asociaciones religiosas con contenidos doctrinarios y organizativos igual de diversos” (2005:13). Esta obra, sustenta su punto de vista en un recorrido por las investigaciones que desde la década de 1980 comenzaron a sistematizar de manera puntual los procesos de cambio religioso en la entidad y en el sureste de México, dando como resultado la publicación de siete volúmenes, con el título *Religión y Sociedad en el sureste de México* (Cuadernos de la Casa Chata, 1989). Se fundamenta también a partir de datos estadísticos, y a partir de una mirada enfocada en el fenómeno del conflicto provocado por la creciente presencia de religiones “distintas” a las prácticas hegemónicas católica o “tradicionalistas”. Así, el conflicto generado por esa presencia religiosa múltiple, pero también por causalidades de tipo económico y político, fue el punto central de análisis de dicha obra. Para sustentar su tesis, los autores muestran estudios de caso de las zonas Altos y Fronterizas, regiones que presentaron altos índices de confrontación y actos violentos entre 1991 y 2001.

Por su parte, el *Atlas de diversidad religiosa en México* (De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007), obra realizada un par de años más tarde, representa una suma de relevantes esfuerzos de análisis estadístico, documental y de casos etnográficos, para mostrar el amplio espectro de la diversidad religiosa a nivel nacional así como los matices que presenta la configuración política municipal. Una de las aportaciones más valiosas de esta obra, es justamente la representación de dicha diversidad y su tendencia creciente a nivel nacional. La región sur de México, al igual que la zona fronteriza del norte; son las que reflejan con mayor contundencia esa tendencia. Para dar cuenta de la diversidad, las investigaciones ahí presentadas, realizan una caracterización de los municipios con menor presencia católica. La metodología aplicada fue el análisis del índice de disimilaridad para determinar el “grado de concentración territorial que muestran las distintas congregaciones cristianas no católicas [...] y lograr distinguir nuevos patrones de distribución”. (*Ibid.*: 124)

La referencia principal hacia el catolicismo es obvia, ya hemos mencionado la hegemonía religiosa de esa institución; no obstante los datos nos muestran que en ciertos

estados el catolicismo ha caminado hacia una presencia minoritaria: 55 municipios del territorio nacional, presentan dicha minoría. De éstos, en Chiapas se encuentra 61% de los municipios con minoría católica (esto es 34 municipios, de los 118 que componen la entidad), en Oaxaca 24%, en Veracruz 9% y el resto se distribuye en municipios de los estados de Puebla, Campeche y Chihuahua. (*Ídem*) Estos datos, sin duda nos hacen girar la mirada hacia Chiapas, y considerarlo como un estado representativo de la tendencia hacia la diversificación religiosa.

Otra de las importantes revelaciones que nos ofrecen los análisis descritos anteriormente, es que al día de hoy, no hay una religión que ocupe el lugar dejado por el catolicismo, sino que la posición mayoritaria la está ocupando la propia diversidad. Sólo hay algunos casos en donde la adscripción “sin religión”, supera al catolicismo: en Chiapas 11 municipios, de los 34 que presentan una minoría católica, es decir 32.3% de los municipios chiapanecos, mientras que la mayor presencia es de los protestantes históricos y los adventistas. Sólo en el municipio Bejucal de Ocampo, la presencia de los Testigos de Jehová es significativa y resalta del resto del escenario estatal. La conclusión es contundente y por demás interesante, “No existen tendencias exclusivistas religiosas sino de diversidad...” además, es el ámbito municipal de la región sureste de nuestro país, donde a decir de los especialistas, se puede hablar de la existencia de “un patrón de diversidad religiosa”, mientras que a nivel nacional, se presentan minorías religiosas agrupadas en diferentes contextos (*Ibíd.*: 130).

La tendencia representativa hacia la diversidad, es la línea que sigue la presente investigación realizada en Amatenango del Valle. A pesar de que este municipio no se encuentra dentro de los que presentan una minoría religiosa dentro del estado, los datos cuantitativos y cualitativos nos refieren cómo ha experimentado una tendencia hacia la diversidad religiosa, desde la década de 1990. Siguiendo estas premisas, se hace cada vez más evidente la importancia de realizar investigaciones a nivel micro, de estudios de caso y de orden cualitativo, que se acerquen a las realidades en movimiento, a la vida de los sujetos frente a los contextos más amplios en los que están insertos, así como la configuración religiosa, principalmente no católica que se ha dado en México y en el contexto más amplio: América Latina. Para dar cuenta de esta diversidad, realicemos entonces un recorrido general sobre los orígenes y la presencia de las principales adscripciones cristianas no católicas en ambas dimensiones territoriales.

IV.2 Los *protestantismos evangélicos* y las confesiones *paracristianas*, orígenes y presencia en América Latina y en México: Chiapas y Amatenango del Valle

Algunas características generales y premisas sobre su influencia en las culturas locales

Como hemos mencionado, la Iglesia católica, la principal en México y América Latina, se instaló en esta amplia región desde el siglo XVI con la llegada de los conquistadores españoles. Una distinción marcada entre el catolicismo y otras adscripciones cristianas, es "...la creencia en la Santísima Trinidad, que postula que Dios se manifiesta en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; en la Inmaculada Concepción y en la maternidad virginal de María (la madre de Jesús)[...] además de basarse en las Sagradas Escrituras, cuenta con una doctrina propia, considerada como Sagrada Tradición Apostólica...la fe en la autoridad espiritual efectiva de la iglesia para perdonar pecados y remitir la penas temporales debidas por ellos, mediante el sacramento de la Penitencia y las indulgencias; la creencia en la Eucaristía, mediante la cual se efectúa el rito de la transustanciación del pan y el vino que se transforman en el cuerpo en la sangre de Cristo". (De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007:39)

La estructura católica se mantuvo en América Latina más o menos monolítica y conservadora, hasta principios del siglo XX. Posteriormente, y a raíz del Concilio Vaticano II se dio una importante reestructuración tuvo una importante reestructuración a raíz del Concilio Vaticano II y como resultado de la reunión de la Conferencia General del CELAM realizada en Medellín en 1969. A partir de estos encuentros surgen tres tendencias:

a) la preconciliar, que se distingue por su visión premoderna, en el sentido de que no incorpora los cambios sugeridos por el Concilio Vaticano II, y que se distingue por limitarse a una misión espiritual; b) la corriente conciliar modernizante, que asume las directrices del Concilio Vaticano III, donde ubica la región Norte (Chihuahua) como máxima expresión; y c) la corriente progresista, que se deriva de la opción por los pobres y el movimiento de teología indígena en la región Pacífico Sur (Luengo y Sota, 1994 citado en De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007), en donde se ubica Chiapas (*Ibid.*: 42). A su vez, el estado de Chiapas cuenta con tres grandes arquidiócesis: la de Tapachula, San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez.

Por su parte, la vasta oferta religiosa, dentro del protestantismo, surge de un movimiento reformista que fuera promovido, en el siglo XVI, desde el interior de la Iglesia católica por personajes como M. Lutero (en Alemania) y J. Calvino (en Inglaterra), con la finalidad de transformar, desde una crítica profunda, la normatividad y estructura eclesiales de

ese momento. Este movimiento reformista que se expandiera paulatinamente por Europa, dio lugar a una escisión de la propia Iglesia católica, conformándose una distinta ala religiosa que no dejaba de denominarse cristiana, pero que se proclamaba Protestante. De ahí surgieron las llamadas iglesias históricas protestantes dentro de las cuales podemos mencionar las siguientes: Episcopaliana, Bautista, Presbiteriana, Anglicana, Metodista, entre otras. De estas iglesias protestantes, se da una diáspora hacia otros continentes, como es el caso de América, Asia y África. En el caso de América, éstas se distribuyeron principalmente por los Estados Unidos, desde donde se originó una expansión hacia otros países de América Latina, principalmente Brasil, Chile, Argentina y México.⁸⁶

Las iglesias históricas protestantes, se basan principalmente en algunos preceptos básicos, como son el apego a una lectura y estudio fiel de la Biblia (basándose en el Nuevo Testamento); la prominencia de la figura de Jesucristo, negando la devoción y culto a otras figuras como los Santos y representaciones marianas; una relación directa del individuo creyente con la figura divina, Dios; además de modificaciones en las prácticas rituales y sacramentales como la exaltación del Bautismo, sobre otros sacramentos, principalmente. De estas iglesias históricas, han surgido a lo largo de cuatro siglos otras confesiones que tomando como base los preceptos anteriores, presentan algunas modificaciones en sus prácticas rituales, principalmente; y que han sido denominadas como religiones evangélicas o *protestantismos evangélicos*, como los llamo en este trabajo, para referirme a la amplia gama de opciones cristianas no católicas. Por separado, me referiré a aquellas denominaciones paracristianas, como los Testigos de Jehová, los Mormones o los Adventistas.

Mientras que la Iglesia Presbiteriana es una de las manifestaciones protestantes originarias de la Reforma del siglo XVI, de acuerdo con Díaz de la Serna (1985), la expresión religiosa pentecostal tiene sus orígenes en los Estados Unidos. Fue hacia 1901 cuando en la escuela bíblica dirigida por el Pastor de origen metodista, Charles Parham se “inició una radicalización del movimiento de Santidad”, cuando Agnes Ocozman y otros asistentes reciben “el bautismo del Espíritu”, manifestándose en el don de lenguas (Díaz de la Serna, 1985:39-40). Los miembros de esta comunidad fueron censurados y perseguidos, sin embargo a partir de esta experiencia da inicio un movimiento que se extendiera hacia el estado de Texas en donde un Pastor de origen negro, William Seymour viajara hasta Los Ángeles donde funda en los

⁸⁶ Estudios como los de J. Pierre Bastian (1990); Jean Meyer (1989) y Manuel Marzal (2002) nos presentan el desarrollo histórico de la presencia protestante en América Latina.

márgenes de la ciudad, en lo que era la ex Iglesia Metodista Episcopal Africana, ubicada en la calle Azuza, la primera comunidad pentecostal (Bastian, 1990:39).

De acuerdo con Fortuny (1994) y Garma (1999), el inicio del pentecostalismo en México data de las primeras décadas del siglo XX, como resultado de la actividad misionera norteamericana, así como de un movimiento iniciado por mexicanos emigrados a Estados Unidos, que regresaron a México ya influenciados por esta religión. A lo largo de las siguientes décadas, el pentecostalismo se extendería en diferentes zonas de la República mexicana, pasando por el occidente del país, donde tiene gran presencia y el sureste, donde su existencia se ha vuelto significativa en relación con otras denominaciones protestantes.

Si bien el pentecostalismo se derivó, de alguna manera, del protestantismo histórico, presenta algunos rasgos que lo hacen distinto a otras expresiones evangélicas, más conservadoras, como el presbiterianismo. Las iglesias históricas protestantes mantienen una mayor institucionalización, siguen un carácter doctrinario ortodoxo que se manifiesta en la organización, las prácticas rituales y la ética transmitida hacia los creyentes. Por otro lado, el pentecostalismo es una religión menos estricta en su doctrina, de tal manera que no es una religión del intelecto, se trata por tanto de una religión que a decir de Fortuny (1994) “apela a los sentidos en la experiencia religiosa”, basada en las expresiones emotivas y cuya creencia se cimienta en la manifestación de los dones que otorga el Espíritu Santo, como el hablar en lenguas (glosolalia), visiones, revelaciones, sueños, testimonios, curación por la fe (Fortuny, 1994). De ahí que reciba también el nombre de religión carismática⁸⁷.

En el aspecto ritual, el pentecostalismo presenta en sus cultos un carácter extático, se ve claramente en las manifestaciones que los participantes expresan con sus cuerpos, especialmente en el momento dedicado a las alabanzas. Se ha sostenido que la liturgia pentecostal tiene este carácter expresivo y corporal, ya que en sus orígenes recibió el matiz festivo presente en las culturas de origen afro americano, en contraste con la liturgia protestante, que los pentecostales encontraron demasiado “fría y aséptica”, por lo que añadieron a la lectura y comentario de la Biblia, los cantos y danzas con connotaciones visiblemente negroides (Hortelano, 1987).

Es posible observar en los cultos pentecostales que los asistentes danzan y cantan coros, acompañándose por música entonada a través de instrumentos como guitarra eléctrica o

⁸⁷ Nos referimos a religión carismática, retomando el término “carisma”, como “don dado por el Espíritu Santo a un creyente para edificar espiritualmente a una comunidad cristiana, elemento fundamental de la constitución de algunas adscripciones religiosas como las pentecostales, neopentecostales y el movimiento carismático católico. Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Carisma>

batería, y que siguen la música con aplausos espontáneos y movimientos agitados de brazos, cabeza y el cuerpo entero. Por su parte, en los cultos presbiterianos las manifestaciones en coros y alabanzas son más austeras y discretas, acompañadas por instrumentos considerados más solemnes como el órgano, además de una ausencia de danza y movimientos corporales efusivos.⁸⁸

Las diferentes religiones se constituyen cada vez con mayor fuerza como opciones que se ofrecen y compiten por adeptos, dentro de un gran mercado de ofertas religiosas, al que cualquier persona, de cualquier cultura, de cualquier localidad, del medio urbano o rural, tiene la posibilidad de acceder.⁸⁹

Asimismo, se ha hecho patente el gran poder de diseminación en el *mundo en desarrollo* de las adscripciones del evangelismo protestante como es el pentecostalismo. De acuerdo con Martín (2002), el pentecostalismo, es la expresión cristiana no católica, que ha logrado una expansión relevante en tales áreas en desarrollo, como América Latina o África; presentándose frente al catolicismo, el budismo y el islamismo como otra gran fuerza religiosa en diferentes grupos o nichos del mundo moderno. Los nichos en los que los evangelismos cristianos (entre estos principalmente el pentecostalismo) tienen presencia y resonancia, son los conformados por aquellas “minorías” que se encuentran en los márgenes del “mundo desarrollado”, y por las grandes masas del mundo en desarrollo. Martín hace referencia a los grupos y poblaciones minoritarias como los grupos indígenas, las sociedades rurales, los pobres, los marginados de las sociedades en desarrollo. Incluso se ha llegado a hablar de la “pentecostalización” de otras manifestaciones religiosas, es decir la adopción de las formas rituales pentecostales, por parte de otras expresiones religiosas, tal es el caso de la expresión religiosa derivada del catolicismo, conocida como Movimiento de Renovación Carismática, con gran presencia en Norte y Latinoamérica; o de las religiones afroamericanas como el Umbanda en Brasil (Bastian, 1997; Díaz de la Serna, 1985; Chesnut, 1997). En un caso concreto en Chiapas, podemos ver caracterizada esta “pentecostalización” al interior de algunas adscripciones presbiterianas, como en Amatenango del Valle (Aguilar, 2007:287-296)

⁸⁸ Información de campo, Amatenango del Valle, Septiembre-Diciembre, 2003 y 2007.

⁸⁹ Además de la presencia de las religiones históricas mencionadas, se suman a la oferta religiosa, una gran multiplicidad de doctrinas y prácticas religiosas que se han venido presentando con mayor fuerza desde hace aproximadamente seis décadas, me refiero a los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), que han traspasado en mucho el número de ofertas religiosas que históricamente habían prevalecido. Esta multiplicidad de grupos religiosos con creencias y prácticas, podríamos decir *híbridas* como el chamanismo, el espiritismo, y aquellas que retoman las tradiciones orientales, como el yoga, la meditación, complementadas entre sí y en muchos casos con prácticas curativas como la reflexología, la aromaterapia, sólo por mencionar algunas y que han sido englobadas en el concepto *New Age*, tienen una gran presencia y éxito, principalmente entre las sociedades urbanas (Hervieu-Léger, 1996).

En Chiapas se puede hablar de un “segundo movimiento evangelizador entre los pueblos indígenas”, como lo refiere Robledo, en tanto que hacia la segunda mitad del siglo XX se desencadena una serie de presencias e instauraciones de diversos grupos protestantes (2012). La mayor presencia de las Asambleas de Dios, en los años sesenta y setenta, aunque la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, ya tenía presencia en Tuxtla Gutiérrez desde los cincuenta.

En cuanto a la Iglesia Presbiteriana, ésta es una de las instituciones más antiguas en México, y también en Chiapas. Su llegada a la entidad, data de más de cien años, a través de la frontera con Guatemala. Su doctrina se basa en la “inspiración de las Escrituras, la divinidad de Jesucristo, la expiación, la regeneración, el arrepentimiento, la justificación por la fe, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y su segunda venida” (Rivera *et al.*, 2005:78-79). De entre los preceptos doctrinales y litúrgicos que se diferencian del catolicismo, se encuentra “...la reducción del número de sacramentos a dos: el bautismo y la eucaristía; notables austeridad y solemnidad en el culto, que normalmente se centra en la lectura de la Biblia, predicación y los himnos; una orientación decididamente más cristológica frente a las diversas devociones desarrolladas en la historia previa del cristianismo en torno a las advocaciones marianas y a los santos, y un hincapié en la experiencia de la gracia, expresada en una vida de santidad y la búsqueda de la perfección. Entre los elementos que las diferencian entre sí están las discusiones en torno a la doctrina de la predestinación, y a diversas concepciones de la comunidad eclesial, dando lugar a múltiples formas de organización y, por tanto, separaciones y derivaciones entre ellas”. (De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007:50)

En términos estadísticos, destaca que en Chiapas se concentra 45% de presencia de iglesias presbiterianas, mientras que los municipios con porcentaje mayor al 30% son: Tumbalá (33.94%), Tenejapa (31.46%) y Oxchuc (31.30%) (*Ibid.*: 55)

El presbiterianismo tiene una estructura jerárquica, conformada por distintos puestos y niveles: entre ellos, los ministros de culto, los ancianos gobernantes y los diáconos. En un siguiente nivel, se encuentran los tribunales constituidos por el presbiterio, el sínodo y la asamblea general (que es el órgano de dirección y decisión de más alto nivel en la Iglesia). En Chiapas tienen las regiones Centro-Norte, Ch’ol, Fronteriza y el Presbiterio Maya de Chiapas. En la región Altos inician su labor proselitista y evangelizadora en 1956. (*Ídem.*)

Por otra parte, las adscripciones paracristinas, independientes o paraprotestantes, en Chiapas adquieren notoriedad desde los años 1970, aunque en algunos puntos del estado, desde los cincuenta (Rivera *et al.*, 2005:90).

Esta denominación religiosa surge en los Estados Unidos de Norteamérica, específicamente en Pittsburgh a finales del siglo XIX. Su precursor Charles Taze Russell, siguió las enseñanzas de W. Miller, mismas tomadas también por Ellen G. White para los ejes doctrinales de los Adventistas del Séptimo Día. De tal forma que una particularidad en la filosofía de este grupo, es la preocupación milenarista sobre el devenir del Reino prometido, el establecimiento del Reino de Dios en la Tierra, en una fecha precisa. Una característica importante de este grupo es la amplia utilización de literatura, creada por ellos mismos, a través de un sistemático medio editorial y de difusión en diversas lenguas. La publicación más importante es la *Watch Tower* y *Herald Christ's Presence*, además de muchas otras que se distribuyen gratuitamente por diversas latitudes (*Ídem.*).

Su nombre hace referencia a quien consideran el primer testigo en la historia, Abel y, se consideran continuadores del “pacto establecido por Dios con israelitas”, lo que les da el carácter de grupo elegido (*Ibid.*: 91). Esta condición de pueblo verdadero y elegido, suele estar presente en la mayoría de los protestantismos evangélicos también, sin embargo, los Testigos de Jehová son particularmente enfáticos en considerarse portadores de una vida ejemplar que los distingue, por lo que al resto de la población se le identifica por ser resultado de “la obra de Satanás”. Así, tienen como uno de sus fines más importantes, llevar el mensaje profético a todo aquél que se encuentra fuera de su grupo, y hacer que ese mundo pecador se regenere y pueda compartir junto con ellos el Reino de Dios en la Tierra.

En términos generales su Doctrina se basa en 1) el rechazo del dogma trinitario; 2) siguen una interpretación puntual y particular de la Biblia, con énfasis en el Apocalipsis y el Levítico; y, 3) el rechazo a cualquier autoridad, menos la establecida por Jehová (*ibídem.*).

En México, es a principios del siglo XIX que se sabe de la presencia de una agrupación de aproximadamente 30 personas en ciudad de México (Higuera, 1999 citado en Rivera *et al.*, 2005:93). Sin embargo se sabe que su presencia se hizo sentir de forma más contundente hacia los años 80's, concentrándose en Brasil, México e Italia. (De la Torre, 2007)

Se sabe que en Chiapas, ya había una presencia hacia la década de 1920, a través de un pequeño grupo formado por un finquero que facilitó la creación de una agrupación para sus empleados. Hacia las décadas de los sesenta y setenta se sabe de una presencia permanente en las regiones Sierra y Fronteriza (Hernández Castillo, 1991 citada en Rivera *et al.*, 2005).

Actualmente se encuentran en todo el territorio chiapaneco, aunque su presencia ha sido difícil de detectar dado que en muchas ocasiones sus centros de congregación se establecen en domicilios particulares, no siempre registrados oficialmente.

En particular los Testigos de Jehová en México se registran en el periodo posrevolucionario, en el Distrito Federal y la zona fronteriza del norte del país. En Chiapas ya hay trabajo misionero en 1920. Su presencia en Chiapas estaba relacionada con su trabajo de expansión hacia Centroamérica y el Caribe. Hacia los setenta, se percibe una mayor presencia en las regiones Fronteriza y Sierra de Chiapas. (*Ibíd.*: 93)

Se ha notado su presencia en zonas donde el manejo de los idiomas autóctonos se ha perdido, esto debido al uso generalizado del español. En 1955 hacen su aparición en la región Altos, provenientes de Comitán y Villaflores (*Ibíd.*: 93-94).

IV.3 Cronología de una transformación ¿hacia el pluralismo? ⁹⁰

El estado de Chiapas es uno de los estados del sureste mexicano que ha experimentado en las últimas tres décadas acelerados cambios en la identidad religiosa de su población, mayormente católica en décadas anteriores. Como es bien sabido, en todo el territorio que actualmente ocupa México, la Iglesia católica se instauró a la par de la empresa europea que “conquistaba” en el sentido más amplio del término, a los pueblos mesoamericanos y sus territorios.

En el actual territorio chiapaneco, no tardó en hacerse presente la presencia de los conquistadores y con ellos la fe católica cuando hacia la primera mitad de ese siglo, en 1539 se erigió la primera y única diócesis en Chiapas, la de San Cristóbal de Las Casas. Por más de cuatro siglos, la hegemonía católica imperó en todo el territorio nacional, hasta que comenzaron a darse los primeros brotes y presencia de otros credos cristianos, como podemos observar en la amplia gama de ofertas religiosas presentes en todo México y en esta entidad, caracterizada principalmente por un gran mosaico de denominaciones cristianas no católicas y bíblicas no evangélicas.⁹¹ Basta con observar un poco a nuestro alrededor cuando recorremos pueblos y ciudades de las diferentes regiones de Chiapas, y podamos ubicar fácilmente los templos y centros de reunión de las más variadas denominaciones; o consultar la información

⁹⁰ Una parte considerable de este capítulo, ha sido publicado como Capítulo XI. Presbiterianos históricos y “renovados” en los Altos de Chiapas, en el *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación y la Universidad de Quintana Roo. México, 2007

⁹¹ En este espacio no profundizaré sobre otras preferencias religiosas, pero basta decir que en el estado de Chiapas han proliferado recientemente seguidores musulmanes (cfr. Schenerock, 2004), además de la ya variada oferta de nuevas espiritualidades (cfr. Pinto Durán, 2005).

censal y la amplia bibliografía de investigaciones realizadas sobre el tema religioso para constatar la diversidad religiosa de Chiapas en la actualidad.⁹²

Los cambios religiosos más acelerados se han manifestado fundamentalmente desde los años 70 del siglo XX, haciéndose más visibles en los últimos quince años; sin embargo, hay un desarrollo histórico de la presencia protestante en el estado que data de las últimas décadas del siglo XIX⁹³. Así, podemos hablar no sólo de un cambio religioso relevante en la entidad, sino también de una diversificación en las preferencias religiosas presente prácticamente en todo el estado, con los matices y particularidades de las regiones que lo componen, como lo confirman diversas investigaciones (Ruiz Guerra, 2003; Casillas, 2003; Rivera *et al.*, 2005; De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007).

Particularmente en Amatenango del Valle la presencia cristiana no católica, aunque comienza a presentarse en la década de los 70's, con los primeros intentos de instaurar una comunidad presbiteriana, no es sino hasta finales de la década de 1980 que se formaliza la instalación de congregaciones tanto presbiterianas como pentecostales en la cabecera.⁹⁴ Después de los primeros intentos de instalarse y de experimentar una serie de expulsiones, en algunos casos temporales y en otros definitivas, ocurridas entre los años 1991 y 1992 se instalan de manera más formal, la Iglesia Nacional Presbiteriana "Paraíso" y la Congregación "Cristo Sana y Salva" del Ministerio Libre Pentecostés de la República Mexicana. Posteriormente habrían de conformarse otras congregaciones, algunas como ramificaciones de ésta última, otras como escisiones de la Nacional Presbiteriana y otras provenientes del exterior del municipio, como veremos en detalle en los siguientes epígrafes.

Así la población de Amatenango del Valle, que tradicionalmente había sido católica, como la describe Nash ([1975] 1993) en sus investigaciones, con un sistema de cargos religiosos consistente, se ha diversificado y ha experimentado una simplificación de cargos, que se limita a cuatro alférez que reciben un apoyo económico del Ayuntamiento, por sus servicios así como para sufragar los gastos necesarios para las festividades religiosas que continúan celebrándose a lo largo del año, pero ahora auspiciadas por el ayuntamiento y por los fieles católicos como es la costumbre.

⁹² Para conocer una excelente revisión de las diferentes investigaciones que se han hecho sobre el fenómeno religioso en Chiapas, además de que nos ofrece una visión actualizada del tema, es obligado recurrir a Rivera Farfán, *et al.*, 2005.

⁹³ Así como un decrecimiento en la presencia católica, como lo podemos observar en la Gráfica 1. Tendencia Histórica del Catolicismo.

⁹⁴ Diversas entrevistas con pastores y miembros de Iglesias Presbiteriana y Pentecostales en la localidad han permitido reconstruir estos datos. Trabajo de campo realizado de septiembre-diciembre 2003, febrero-agosto, 2006 y enero-mayo 2007.

Hasta la fecha, la composición religiosa en la cabecera municipal, es la siguiente: la Iglesia católica diocesana, *San Francisco*, ubicado al centro de poblado; un templo de la Iglesia Nacional Presbiteriana, *Paráiso*; el templo Presbiteriano Renovado *Shalom*; la congregación Pentecostal *Cristo Sana y Salva*; el templo de la Iglesia de Cristo Elim *Mi-el*; y el Salón del Reino de los Testigos de Jehová, los cinco ubicados en el primer cuadro del poblado. Además, el templo Presbiteriano Renovado *Alas de Águila*, ubicado en el barrio Pie de Cerro 1; y el templo de la Misión Bíblica Mexicana, ubicado en el barrio El Cascajal.

A continuación, revisemos la caracterización de estas diferentes opciones religiosas, éstas se sintetizan en el Cuadro 1 y después se describen en los siguientes subíndices.

Cuadro 1. Adscripciones religiosas en Amatenango del Valle

ADSCRIPCION RELIGIOSA	Denominación local	Desarrollo histórico y presencia en la localidad	Organización jerárquica y doctrina	Organización ritual	Estrategias proselitistas
IGLESIA CATÓLICA	Templo de “San Francisco”	Presencia en la zona desde el S. XVI (1528) aunque dependiendo de la parroquia de Teopisca. En los inicios, seguía una línea conservadora.	Dependen de la Parroquia de Teopisca, Zona Sur y a su vez adscrita a la Diócesis de San Cristóbal, a su vez parte de la Región Pastoral Pacífico-Sur. Están a cargo el sacerdote (quien radica en la parroquia de Teopisca) y una hermana laica consagrada (residente en Amatenango), cuentan con la colaboración de los representantes del antiguo sistema de cargos: fiscal o presidente y cuatro mayordomos (cuidadores del templo). Participan también los alférez (4) en la organización de fiestas religiosas.	Celebración de misas dominicales y durante las principales festividades (ver Cuadro 2) Celebración de los sacramentos del Bautismo, Confirmación, Comunión, Matrimonio El fiscal también suele hacer rosarios por la muerte de alguna persona (sea en la casa o en el panteón). La práctica ritual no se contraponen con otras prácticas como la curandería, la ingesta de alcohol, la herbolaria. La teología de la liberación, promueve las prácticas que “dan vida” no las que “dan muerte” como el tomar alcohol en exceso o asistir a los curanderos vs. acudir a la medicina alópata.	Más que una estrategia proselitista, desde la iglesia católica se siguen líneas pastorales definidas por los campos de acción que sigue la diócesis. Se llevan a cabo visitas pastorales, patronales y sacramentales a las localidades de todo el municipio.

Teología de la liberación		Bajo esta línea pastoral, su presencia data de los años 1992 (aunque se seguía esta línea en la diócesis, no se había adoptado claramente)	Línea pastoral progresista: preocupación por las desigualdades sociales, actitud ecuménica y organizados por campos de acción: el de mujeres, el de los jóvenes, de niños, derechos humanos y la catequesis para adultos, por ejemplo. Grupo de catequistas (5) y animadores (3) - aprox. 50 en todo el municipio. que realizan trabajo pastoral en todo el municipio.		A través de estas líneas pastorales se realizan diversas actividades o reuniones periódicas de estudio y análisis bíblico.
Catolicismo tradicional o de “la costumbre”		Sin dato preciso, pero se infiere que inició con el establecimiento del pueblo	Fiscal o presidente, como últimas figuras del sistema de cargos tradicional.		
Catolicismo nominal					
PROTESTANTISMOS EVANGÉLICOS		Primeras incursiones de misioneros independientes 1987			
Iglesia Nacional Presbiteriana	Iglesia Nacional Presbiteriana “Paraíso”	Primer intento de conformación en 1990 Rechazo de la población local y primera expulsión el 3 de mayo de 1991.	Pertenecen al Presbiterio Tzeltal Autoridades: ancianos (6), diáconos (5). El Pastor viene una	Cultos dos veces por semana (miércoles y domingos) Oraciones por causas especiales Sacramentos: Bautismo	Realizan visitas a otras pequeñas congregaciones y eventualmente se unen a alguna campaña celebrada en otro municipio

		Acuerdo de retorno, a pocos días de haber salido. Primera escisión en 1993, de grupos que después conformarían otras congregaciones.	vez al mes procedente de Tenejapa, Chiapas. Preceptos básicos: apego a la lectura y estudio fiel del Nuevo Testamento de la Biblia, prominencia de la figura de Jesucristo, relación directa del individuo con Dios.	(antes de los 2 años de edad preferentemente), Matrimonio, semana santa (la crucifixión y la santa cena), el nacimiento de Jesús y el día de la Biblia. No cuentan con ministerios de mujeres, niños o jóvenes.	
Presbiterianos Renovados e Iglesias Pentecostales					
	Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”	Surge también de la primera escisión y se conforma como congregación hacia 1999-2000	Afiliados a la Iglesia “El Buen Samaritano” de San Cristóbal de Las Casas, a su vez parte de La Iglesia Nacional Presbiteriana Renovada de la Republica Mexicana, A.R. Autoridades: el pastor los visita de San Cristóbal de Las Casas (originario de Oxchuc), ancianos, diáconos y el ministerio de oración, que está designado a	Cultos dos veces por semana (miércoles y domingos) Alabanzas esporádicas o por la visita de algún miembro externo de la Iglesia. El culto está caracterizado por un “avivamiento”, esto es la incorporación de alabanzas, danzas y música. Los mandatos o sacramentos principales para ellos son el Bautismo y el matrimonio.	Realizan una campaña anual en algún lugar del municipio. Generalmente se llevan a cabo en el parque. También participan de campañas a nivel estatal. Muestran una clara intención de que la obra crezca y que tengan mayor participación en los puestos políticos de la localidad.

			las mujeres. Siguen un seguimiento y lectura rigurosa de la Biblia		
	Congregación “Cristo Sana y Salva”	Presencia paralela con la primera congregación presbiteriana. Conformación hacia 1993, aunque aluden sus inicios hacia finales de 1980 en el barrio El Madronal Primera expulsión de El Madronal, en 1989-1990 Al retorno (“después de unos meses de exilio”) da inicio formal la congregación.	Afiliados a la asociación rectora: Jesús El Buen Pastor (Teopisca) y tienen vínculo con las congregaciones de los barrios El Madronal y La Grandeza (Amatenango), y las congregaciones El Puerto y Monte de Los Olivos (Venustiano Carranza). Todas ellas dependen de “La Cruzada Evangélica Agua Viva Unidad del Ministerio Libre Pentecostés de la República Mexicana, A.R. Autoridades: Pastor local, ancianos (3), diáconos (6). Los “dones del Espíritu Santo” son la base de su doctrina: don de discernimiento, de la palabra o	Cultos dos veces por semana (miércoles y domingos). Oración “Echar fuera los demonios”, y sesiones de oración cuando hay una necesidad particular. Muchas veces dedicadas a “pedir a Cristo que se acerquen nuevas almas para convertirse”. Celebran los sacramentos como el Bautismo (de inmersión). Celebran el matrimonio y la Santa Cena (en Semana Santa).	Eventualmente participan en campañas en las congregaciones vecinas o bien en otros estados, y han organizado presentación pública de películas con temas bíblicos. La “mejor” forma de proselitismo es “el testimonio de vida” de sus miembros.

			predicación, de sanación, de profecía, de hablar en lenguas, de la alabanza.		
	Iglesia Cristo Mi-el Elohim “Jesús Fuente de Salvación”	Surge de la primera escisión de 1993, y conforman esta congregación, en 1998. En la etapa anterior a su conformación, fueron parte de la Iglesia Alas de Águila.	Afiliados a los Ministerios Elohim, cuya sede está en el Lago de Atitlán, Guatemala, también tienen vínculos estrechos con la central en los Altos, ubicada en San Cristóbal de Las Casas. Autoridades: ancianos (6) y diáconos (5). El Pastor los visita de San Cristóbal	Cultos dos veces por semana (miércoles y domingos).Sábados culto especial para jóvenes. No hay ministerios de mujeres o niños. La alabanza es efusiva y con la utilización de instrumentos musicales electrónicos.	
	Iglesia “Alas de Águila”	Surgen de la escisión de 1993 y se conforman formalmente hacia 1998	Afiliados a la Iglesia Alas de Águila de San Cristóbal de Las Casas. La diferencia con otras iglesias es básicamente ritual, la utilización del español en los cultos. Autoridades: Pastor, ancianos (2) y diáconos (3).	Cultos dos veces por semana (miércoles y domingos). No cuentan con ministerios de mujeres, jóvenes o niños. Iniciaron en algún momento una Escuela Dominical para niños, pero no continuó.	Los medios proselitistas no son una prioridad, la “mejor” manera de que se acerquen nuevos miembros es “dar ejemplo de vida”.
	Misión Bíblica	Surgen de la escisión de	Afiliados a la Misión	Cultos dos veces por	La principal reunión es la

	Mexicana “La Paz de Cristo”	1993, y en ese mismo año se instaura la misión, iniciando con primeras reuniones en Teopisca.	Bíblica Mexicana, A.R. de Paso Hondo, Frontera Comalapa, Chiapas. Autoridades: Pastor, un anciano y un diácono. Su doctrina es muy similar a la de la Iglesia Nacional Presbiteriana. Se promueve enfáticamente una conducta ejemplar entre los miembros, arreglo personal, limpieza.	semana (miércoles y domingos. Los martes hay un culto especial para las mujeres. Cuentan con el ministerio de mujeres: Sociedad femenil “Las mensajeras de Cristo” y están afiliadas a la Asociación Femenil de Iglesias Evangélicas Bíblicas de Chiapas. Ministerio de niños. Celebran el Bautismo a edad mayor a diez años, el matrimonio.	Convención anual organizada por la congregación central, además de la realización de campamentos para niños, en ambos se invita a personas no conversas a participar. Consideran más importante mantener y consolidar su congregación, y con esto ser “ejemplo de vida” que atraiga a otras personas.
BÍBLICOS DIFERENTES DE EVANGÉLICOS					
Testigos de Jehová		Hacia 1996, a partir de la experiencia de una mujer que tuvo contacto en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez con un grupo de “hermanos”. Siguió contacto con una congregación de Teopisca y posteriormente se instalaron en Amatenango. Desde	La oficina central se encuentra en Texcoco, Estado de México, de la cual dependen todas las congregaciones de México y Belice. Autoridades: Anciano (administrador de la Obra) y anciano visitante, superintendentes, y los precursores.	Reuniones de estudio tres veces por semana (martes, sábado y domingo) en el Salón del Reino. Para los Testigos, la conversión es una decisión personal y una “entrega o dedicación total” a la obra de Jehová.	La actividad proselitista más importante, es la visita que los precursores hacen de casa en casa. Deben cubrir un número determinado de visitas y su labor es constante y como parte de las obligaciones como miembros de la congregación. Llevan a cabo también asambleas donde se concentran congregaciones provenientes de las diferentes zonas del estado.

		2004 están instalados en su propio Salón del Reino.	Todos son considerados Siervos Ministeriales. Se sigue el estudio de publicaciones propias. La doctrina, basada en la lectura y el seguimiento fiel de sus preceptos, tiene una marcada normatividad y control hacia el comportamiento moral de sus integrantes. El adulterio, las formas de conducta "ligeras" son castigadas hasta con la expulsión.		Se realizan cada cuatro meses y duran entre uno y tres días.
--	--	---	--	--	--

Fuente: Aguilar, Mónica/trabajo de campo

IV.4 La Iglesia Católica y su composición diversa

Presencia histórica, organización diocesana y líneas doctrinales en Chiapas

Como se mencionó líneas arriba, la Iglesia católica en el estado de Chiapas, y en México, ha tenido una presencia hegemónica desde su instauración hace ya más de cinco siglos. Desde su consolidación en Europa, ha demostrado su consistencia como fuerza que “administra” el poder de Dios sobre la tierra. Su papel hegemónico y poder político la ha caracterizado, desde su nacimiento y en cada momento de su desarrollo.

A su llegada en el Nuevo Mundo, en pleno siglo XVI, y como institución coadyuvante con la conquista de la Corona española, desplegó toda su fuerza y poder político, para dar institucionalidad a la empresa de conquista iniciada por los castellanos, marcó la implantación de un nuevo orden social, político, económico, y por supuesto espiritual. El nuevo orden espiritual se encontró con formas locales de religiosidad, que de inmediato fueron tachadas de idolatrías y con orígenes satánicos, idólatras. Se dieron a la tarea frailes y obispos de evangelizar bajo acciones la mayoría de las veces violentas, logrando con todo éxito la implantación de un sistema religioso, que hoy día, mantiene dentro de sus fieles a la mayor parte de la población de la actual América Latina sea católica (Rivera *et al.*, 2005:58)

El catolicismo entonces instaurado en la Nueva España, y que prevalece hasta ahora, es el que emana de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, única heredera de la iglesia primitiva fundada por Jesús. Se le denomina católica, en tanto que tiene un carácter universal y misionero; apostólica, ya que surge de los doce apóstoles de Cristo; y Romana, puesto que su sede se encuentra en Roma, Italia (De la Torre, 2007).

La Iglesia católica, en términos de sus lineamientos teológicos y en sus manifestaciones ha sido plural desde sus inicios, y lo es sobre todo en América Latina, por lo que resulta más adecuado hablar de catolicismos (Rivera *et al.*, 2005:58). Estos catolicismos, representan en su forma y expresión “tendencias internas que muestran una gran polaridad” (Hernández, 2002), como lo podremos constatar en el caso del municipio de estudio.

Incluso en las páginas de la historia de la Iglesia católica, podemos notar rupturas importantes, que ni siquiera una jerarquía fuertemente institucionalizada pudo detener en su momento, a saber, los grandes cismas o rompimientos internos que ha experimentado⁹⁵. Sin

⁹⁵ Me refiero al Gran Cisma que se produce en el Siglo IX, y que representó la separación de lo que ahora conocemos como la Iglesia Católica Ortodoxa. La segunda gran ruptura histórica es la suma de hechos que dan lugar a la Reforma Protestante, cuyo inicio se da hacia 1517 (De la Torre, 2007)

embargo, su estructura centralizada da el máximo poder a la figura del Papa, como único y máximo representante de Dios en la tierra. Seguido de éste, se encuentra un gran cuerpo de representantes, como obispos, presbíteros y diáconos, que conforman la “jerarquía de la iglesia”, y representan el clero regular, aunque también existen diversas órdenes religiosas (*Ídem*).

Cada una de estas figuras lleva a cabo un papel que hace llegar al pueblo, es decir a sus fieles, los lineamientos y directrices que resultan de largos encuentros (Sínodos, Conferencias Episcopales a nivel regional e internacional) y discusiones sobre los más diversos temas relacionados con la fe de sus seguidores, pero también con su injerencia en lo social, cultural, incluso en lo político.

En México, el órgano que reúne a la jerarquía eclesial, principalmente representado en este caso por los obispos, es la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). Es este “un órgano de dirección y coordinación nacional de la iglesia mexicana, pero a la vez promueve un sistema de carácter regional, con un cierto margen de autonomía para adecuar sus planes de trabajo a los contextos regionales específicos” (De la Torre, 2007). Para el caso que nos ocupa, es importante retomar un hecho histórico por demás relevante, para Chiapas, pero también para otras regiones del país. Me refiero a la reunión conciliar, llevada a cabo en Medellín, Colombia en 1968. En esta reunión, a la que acudieron las representaciones de los países que conforman la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), se discutieron ampliamente las reflexiones que resultaron del Concilio Vaticano II⁹⁶, así como se retomaba una postura teológica que venía tomando fuerza desde hacia algún tiempo: la Teología de la Liberación. A la luz de nuevas y en cierta forma reformadoras propuestas, los obispos asistentes a esta reunión, toman como bandera para la renovación y ejecución de medidas que se implementen en el trabajo regional de la Iglesia, la “opción por los pobres”. Lo que significó en palabras de Samuel Ruiz, “...la dimensión estructural de la pobreza, en la que la Iglesia descubre lo que es y lo que debe ser. No se trata de la pobreza individual ni de la pobreza de los cristianos, sino de la pobreza estructural...” (Ruiz García, 2003: 43). La Teología de la Liberación cobró gran relevancia en otras zonas del país, como en la diócesis de Cuernavaca (Morelos), Tehuantepec (Oaxaca), y la Sierra Tarahumara (Chihuahua). (Hernández, 2002:31)

⁹⁶ El Concilio Ecueménico Vaticano II inició sus sesiones en 1962 en Roma, bajo la iniciativa del Papa Juan XXIII, concluyendo en diciembre de 1965, bajo el Pontificado de Paulo VI. La motivación fundamental de este Concilio, fue, en palabras del entonces Obispo Samuel Ruiz, quien participara de sus sesiones, “buscar maneras propias y renovadas de llevar el mensaje de Nuestro Señor Jesucristo al mundo, para de esta manera cumpla la misión que le fue encomendada bajo la guía del Primado de Pedro” (Decreto Conclusivo del Tercer Sínodo Diocesano. Diócesis de San Cristóbal, Enero, 2000).

Sin embargo, de la Conferencia resultaron también otras visiones sobre lo que debían ser las nuevas directrices de acción para la iglesia, otras mucho más restringidas, principalmente como resultado de una segunda reunión, celebrada también en Colombia en 1969, de la que surgen tres tendencias: a) la pre-conciliar, b) la conciliar modernizante, y c) la progresista. La primera corriente, la más conservadora, no incorpora los preceptos del Concilio Vaticano II, y se limita a seguir con un trabajo fincado en lo espiritual. Mientras que las otras dos corrientes, sí asumen las renovaciones conciliares. Sin embargo, la tercera, es la que adopta claramente los señalamientos de la Teología de la Liberación (De la Torre, 2007). Particularmente en Chiapas, la Iglesia católica tomó el color de lo propuesto por la Teología de la Liberación, de manera contundente, si no en todo el territorio estatal, sí en la amplia jurisdicción de la Diócesis de San Cristóbal, dirigida por más de cuarenta años por el Obispo Samuel Ruiz.

Cabe mencionar que en Chiapas también están presentes otras expresiones del catolicismo, como la Iglesia Independiente Mexicana⁹⁷. En las diócesis de Tapachula y Tuxtla, y recientemente en San Cristóbal de Las Casas, se han introducido algunas formas organizativas y prácticas rituales, que han tenido la finalidad de renovar la fe cristiana, como la Acción Católica o el Movimiento Carismático Católico.

A continuación presento una descripción de las diferentes expresiones católicas en la localidad de estudio.

IV.4.1 Catolicismos en Amatenango

IV. 4.1.1 Teología de la Liberación

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

La presencia católica en Chiapas se dejó sentir hacia los primeros años de la llegada de los castellanos a territorios mesoamericanos. Específicamente, en el año de 1539 se creó la diócesis de Chiapas, la cual cubría todo el territorio chiapaneco. Esta diócesis no fue la excepción, en cuanto a su amplia aplicación normativa y doctrinal, sobre las poblaciones autóctonas, salvo la actuación de Fray Bartolomé de Las Casas, quien mostrara benevolencia hacia los nativos, marcando gran diferencia de sus antecesores, quienes identificaban “fácilmente cultura indígena con paganismo y religión indígena con idolatría”, como reconoce el Obispo emérito Samuel Ruiz (III. Sínodo Diocesano, 2000).

⁹⁷ En Rivera Farfán, *et al.*, 2005 se hace mención de la representación de esta Iglesia en los templos dedicados a San Pascualito, citando el trabajo de Sánchez (1999) en Petalcingo (municipio de Tila).

El municipio de Amatenango del Valle pertenece a la jurisdicción de la Diócesis de San Cristóbal, una de las tres diócesis que abarcan el territorio chiapaneco. Esta Diócesis fue erigida el 19 de marzo de 1539 con el nombre de Chiapas y abarcaba todo el territorio. Hasta el año de 1957, se creó la diócesis de Tapachula, y en 1964, la de Tuxtla Gutiérrez. Las tres pertenecen a la Región Pastoral Pacífico-Sur, integrada además por las diócesis de Oaxaca, Tehuantepec y Los Mixes (Rivera *et al.*, 2005). Las tres están divididas en territorios similares en extensión, pero con características geográficas, sociodemográficas y culturales muy diversas. También presentan diferencias importantes las directrices o contenidos pastorales que sigue cada una de ellas. Son básicamente dos líneas las que imperan en la conformación de las tres diócesis. Una es la línea conservadora, que representa a la línea pre-conciliar de la que hablábamos en el apartado anterior, que “se caracteriza por su apego irrestricto a los lineamientos dispuestos por la Curia Romana”, mientras que la línea progresista, “se caracteriza por un tipo de pastoral basado en la preeminencia de las necesidades de los sectores sociales más marginados y por un modelo de autoridad hasta cierto punto colegiado”. (Casillas, 2003:91-93)

La Diócesis de San Cristóbal, responde a la línea progresista, mientras que las diócesis de Tuxtla y Tapachula, responden al pensamiento conservador. Por tanto las características que el trabajo de la propia diócesis ha impreso en la localidad de Amatenango, resultan particularmente interesantes, sobre todo si las colocamos frente a la presencia y crecimiento del protestantismo evangélico como veremos más adelante. Las líneas pastorales que sigue una u otra diócesis, responden sin duda a la presencia de los actores o líderes de las mismas que imprimen un sello a las acciones de la diócesis, así como todo un proceso histórico detrás, una “correspondencia entre las características de la población, circunstancias de vida, mensaje y acción sociorreligiosa”. (*Ibid.*: 60) En el caso de la diócesis de San Cristóbal, la visión teológica y experiencial de quien fuera su líder religioso por más de treinta y cinco años, se ve reflejada en el propio trabajo pastoral, como puede verse claramente en esta diócesis, cuyas acciones inclinadas hacia una pastoral social y preocupada por promover el cambio en las estructuras sociales de pobreza, injusticia, desigualdades, discriminación, han sido evidentes.

En su composición, la diócesis de San Cristóbal comprende 43 municipios, al interior de los cuales existe una población en su mayoría indígena (y hablante de distintos idiomas como el tzotzil, el tzeltal, el chol), con altos niveles de marginación, en un territorio montañoso con comunidades dispersas y con dos tercios de población no católica (Casillas, 2003). Dadas

las características de esta diócesis, y principalmente como resultado de las resoluciones del Concilio Vaticano II, la diócesis se inclina abiertamente por “la opción por los pobres”.

Esta línea pastoral, marcada profundamente por la Teología de la Liberación, da origen también a la Teología India y posteriormente a la Iglesia Autóctona, otras de las caras de la expresión particular de esta diócesis. La primera, es una reflexión teológica que incorpora elementos de la cosmovisión étnica local (Ruiz Guerra, 2003:133), pero también representa una apropiación de la religión católica por parte de los indígenas, de acuerdo con Samuel Ruiz, “...un proceso de integración más que de sincretismo” (Ruiz García, 2003:79) Por su parte, la Iglesia Autóctona, es consecuencia de esta concepción teológica, y promueve la integración de sus fieles a las actividades de catequesis y pastorales (diáconos y prediáconos). Esta Iglesia, nos dice Ruiz García, “...exige reconocimiento de la cultura a todos los niveles y respeto por la libertad de búsqueda de las personas” (*Ibid.*: 98). Dentro de un contexto más amplio, vale la pena mencionar que la Diócesis de San Cristóbal, con las características que ya hemos mencionado en cuanto a su línea pastoral, ha sufrido importantes represiones a lo largo de su experiencia, por parte de la élite religiosa del Vaticano. El anterior Papa Juan Pablo II, en el empuje de una nueva ola evangelizadora, desplazó o limitó el trabajo de algunos sacerdotes que promovían este tipo de pastoral, incluso removió a algunos Obispos que defendían abiertamente causas sociales, como fue el caso del Obispo Samuel Ruiz García (Hernández, 2002:31).

Además de la orientación social de esta diócesis, se han establecido lazos con algunos organismos no gubernamentales “de orientación afín a los objetivos y proyectos diocesanos”, lo que ha contribuido “a las labores pastorales, convirtiéndose en extensión operativa de la estructura diocesana”. Asimismo, destaca en esta diócesis la posición que se tiene frente a la presencia de las religiones no católicas, la línea progresista de la diócesis tiene una actitud ecuménica, que incluso ha buscado “hacer un trabajo compartido, como lo ha sido la difusión de ejemplares de la Biblia en algunas localidades indígenas de la jurisdicción” (Casillas, 2003:95). Otros proyectos conjuntos, como es el caso concreto de la organización Habitat para la Humanidad, en la que se ofrecen apoyos para la construcción de casas-habitación, a personas de indistinta adscripción religiosa es un ejemplo de colaboración más allá del credo, el propio Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”.

Prácticamente desde sus inicios, como diócesis independiente, pero de forma más visible hacia la década de 1970, el trabajo en la diócesis ha sido el de “un tipo de pastoral con raíces propias”, como menciona Samuel Ruiz García (2003).

En Amatenango se sigue la dirección y la práctica pastoral difundida en el resto de la diócesis, y que inspirada del trabajo de los años sesenta, se concretó en la primera mitad de la década de 1990, en cuatro dimensiones, como quedó asentado en el documento resolutivo del III Sínodo Diocesano⁹⁸. Estas dimensiones básicas de una misma Iglesia, en las que ésta se apoya toda la práctica pastoral son:

[...] una *Iglesia autóctona* con rostro propio, enriquecida por las diferentes presencia y acciones del Verbo en las culturas y por la unidad de nuestros pueblos, que nace de sus tradiciones y de su fe en Dios; una *Iglesia liberadora* que camina al lado de los pobres y se solidariza con ellos; una *Iglesia profética* que anuncia el Reino de Dios y denuncia las injusticias; que proclama la Palabra y celebra los sacramentos; como una *Iglesia Servidora* en la que sus diversos ministerios brotan del Evangelio y de sus propias tradiciones; como una *Iglesia particular*, mejor estructurada en sí misma, y siempre en el seno de la Iglesia católica. (III Sínodo Diocesano, 2000)

b. Composición parroquial de Amatenango

El templo de San Francisco ubicado en el centro de la cabecera municipal de Amatenango del Valle, pertenece a la parroquia de Teopisca, a su vez, adscrita a la zona Sur de la Diócesis, que comprende, cinco parroquias, Teopisca, Villa Las Rosas, Soyatitán, Socoltenango y Venustiano Carranza. El trabajo pastoral del municipio, está dividido en comunidades (rancherías o colonias) de Zona fría y de Zona caliente, esto con la finalidad de facilitar el acercamiento logístico así como su ubicación por lengua, ya que la mayoría de las tierras de Zona fría, están ocupadas por avecindados que no hablan el tzeltal, sino el español o alguna otra lengua en menor medida.

A cargo del templo, se encuentra un sacerdote y una hermana laica consagrada quien reside en lo que fuera la casa parroquial cuando la feligresía de este municipio no dependía del vecino Teopisca. El sacerdote acude desde Teopisca a las celebraciones litúrgicas dominicales, así como a aquellas misas que se celebren con algún motivo especial como la muerte de alguna persona, la celebración de los sacramentos, la Semana Santa. En ocasiones se recurre a la colaboración de algún otro de los sacerdotes de la Parroquia teopiscana, cuando el sacerdote asignado debe cumplir con alguna otra diligencia.

⁹⁸ El primer Sínodo Diocesano fue promulgado por el Obispo Francisco Orozco y Jiménez y celebrado en 1908, cuyo trabajo central fue el de la recuperación de la historia de evangelización en Chiapas. Después, en 1947 se celebró el II Sínodo Diocesano, convocado por Monseñor Lucio Torreblanca, bajo su cuidado se aplicaron las normas del Derecho Canónico de S.S. Benedicto XV. (*Ibid.*:10)

El trabajo dirigido desde la Parroquia de Teopisca a Amatenango del Valle ha tenido una tendencia marcada hacia la Teología de la Liberación, desde hace aproximadamente una década, con un grupo de catequistas bien conformado que realiza trabajo pastoral a lo largo del municipio. En otras etapas, y de acuerdo con lo comentado por representantes del templo, la guía pastoral tendía mucho más hacia la línea conservadora. De tal manera que el trabajo “más progresista” es relativamente reciente en la localidad. Una distinción del trabajo pastoral diocesano, es la implementación de catequistas (de la misma localidad) así como de animadores que son quienes reciben información diocesana, la llevan a su poblado, y organizan cualquier tipo de actividad, al mismo tiempo que difunden el trabajo parroquial.

La base doctrinal que se sigue en la Iglesia de San Francisco, está organizada a partir del III Sínodo Diocesano, y bajo distintos Horcones o campos de acción, que como nos explica la hermana a cargo:

[Los hermanos] hablan de la Iglesia Autóctona, de la Iglesia Servidora, la Iglesia Liberadora, la Iglesia bajo la Guía del Espíritu Santo y tenemos líneas, líneas de acción y también este...trabajos, no? Este...y de ahí como que vamos encausando nuestro trabajo pastoral tanto como zona en la Diócesis, que ya es como todo un trabajo coordinado desde la Diócesis pero siguiendo los lineamientos del Sínodo.⁹⁹

Comentan los pobladores que hace apenas unos años que las cosas han cambiado en el trabajo pastoral de la Iglesia. Es interesante, como de acuerdo con las preferencias, incluso en relación a la edad, algunas personas recuerdan con gusto a uno o a otro sacerdote encargado del templo. Por ejemplo, algunas personas mayores recuerdan al Padre Jesús, quien a decir de los amatenanguenses “era muy regañón, pero hacía bien la misa”. Por los comentarios de la gente, se infiere que esta etapa fue mucho más ortodoxa y conservadora. Otros comentan incluso que él no estaba de acuerdo en hacer actividades y proyectos más progresistas, que ya se llevaban a cabo en otros lugares de la Diócesis. Otros recuerdan con agrado a los dos siguientes sacerdotes, así como a una hermana, quien era muy entusiasta y les enseñaba a cantar. La actual encargada del templo, la hermana laica que reside ahí, inició su estancia y trabajo en la localidad desde hace unos diez años, y actualmente trabaja con el sacerdote que tiene a su cargo el municipio desde hace aproximadamente siete años. Ambos cubren las actividades de la cabecera, las rancherías y colonias municipales, de acuerdo con el equipo de trabajo y programas que necesita la comunidad, a partir de un orden zonal, que como decíamos

⁹⁹ Entrevista con la hermana encargada de la Iglesia de San Francisco, Enero 28, 2008 en Amatenango del Valle, Chiapas.

depende de la Parroquia de Teopisca. El período que cubre un sacerdote o equipo pastoral en una localidad es variable, y la estancia de sus miembros puede depender de diversos factores, sean estos de acuerdo con las necesidades que se vayan presentando al interior de la Diócesis y que implique cambios o traslados de los miembros o de sus congregaciones religiosas, hasta motivos personales que lleven a éstos a solicitar un cambio o su retiro de la zona, incluso por edad o intereses particulares.

El equipo de trabajo pastoral encargado del municipio de Amatenango, es asignado por la comunidad (a excepción del sacerdote y la hermana), y está entonces conformado de la siguiente manera:

El sacerdote que reside en Teopisca (auxiliado eventualmente por los sacerdotes ubicados en esa Parroquia), inició su trabajo en la localidad hace aproximadamente siete años y es originario de Italia.

La hermana, laica residente en Amatenango desde hace aproximadamente diez años, originaria del centro de México.

El fiscal o presidente de la iglesia es tzeltal residente y originario de Amatenango y colabora en la Iglesia desde hace 16 años, con este mismo cargo.¹⁰⁰ Su trabajo es muy cercano a las actividades del sacerdote y de la hermana. Cumple las mismas funciones de un catequista, pero también puede presidir rezos de difunto, bendiciones¹⁰¹, además de supervisar el trabajo de los mayordomos que cuidan el templo.

Catequistas y animadores. En este grupo participan hombres y mujeres de la localidad, principalmente de la cabecera. Los catequistas son encargados de dar las pláticas de preparación sobre la Biblia, específicamente para recibir un Sacramento. Los animadores, se encuentran también en las rancherías y colonias y están facultados para apoyar en la celebración de la misa, incluso pueden hacer reflexión sobre la palabra de Dios, y otorgar la comunión, sin celebrar una misa completa. El único facultado de llevarla a cabo, es el sacerdote. De acuerdo con la información obtenida por la hermana

¹⁰⁰ Cabe mencionar que el cargo de Fiscal o Presidente de la Iglesia es la única figura del sistema de cargos tradicional, que ha prevalecido sin modificaciones en su carácter de servicio comunitario. Es decir, esta función implica diversas actividades que no son remuneradas, salvo quizá algunas ayudas económicas que sirvan para cubrir gastos de transporte. Además resulta interesante que de acuerdo con lo comentado por quien ostenta este cargo, anteriormente se establecía que debían cubrirse un período de diez años, y era nombrado por la asamblea comunitaria. Sin embargo, cuando esta persona terminó su ciclo, insistió en que se le permitiera ocupar el cargo por un tiempo ilimitado, en tanto que las Sagradas Escrituras, prescribían que este cargo debía ser voluntario (*no impuesto* por la asamblea), y por tiempo indefinido.

¹⁰¹ Los rezos, son momentos de oración que se celebran generalmente en las casas, o en el cementerio, en el caso de un funeral; o se llevan a cabo con motivo de la bendición de una casa. También puede asistir al rezo de un Rosario en conmemoración de un santo. Es muy común que en Amatenango la gente tenga imágenes de alguna virgen o santo en sus altares, y que celebren el día dedicado a éste dentro del calendario religioso católico.

encargada, los hay en prácticamente todas las comunidades (rancherías y colonias) del municipio. En la cabecera, hay cinco animadores y tres catequistas. Sus funciones son básicamente auxiliar el trabajo del sacerdote y la hermana, en la preparación de la liturgia, están facultados para dar la comunión, participan de las reuniones en el grupo de reflexión. Son encargados de dirigir los cursos de preparación sacramental (Bautismo, Confirmación, Primera Comunión y Matrimonio). Catequistas y animadores asisten a encuentros (de dos días) y retiros (de un día) que se llevan a cabo cada año, con la finalidad de fortalecerlos en “su caminar”, pero también para que se de una convivencia y vinculación a nivel de zona y de diócesis.

Son aproximadamente 50 personas entre catequistas y animadores en todo el municipio. En la cabecera sólo hay cinco catequistas y tres animadores.

Ministros de Eucaristía, facultados para dar la comunión. Regularmente se asigna a dos personas, preferentemente a un matrimonio, únicamente en aquellas comunidades donde haya una ermita con la presencia del Santísimo y el Sagrario.¹⁰² Estas personas pueden también visitar a los enfermos.

Algunos de los miembros de este equipo pastoral asisten a cursos que las diferentes ramas pastorales de la Diócesis organiza. Por ejemplo, la catequista que asiste regularmente a las reuniones de la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres) y el Fiscal que participaba en un Diplomado de Teología. En esta estructura, no existe la figura de diácono/diaconisa, posición de gran relevancia en otras localidades indígenas de la diócesis.

El trabajo pastoral se divide básicamente en áreas (mismas que se derivan del programa que proviene de la Parroquia de Teopisca). Estas son las siguientes:

- a. Catequesis para niños. Impartida por mujeres catequistas, básicamente para la preparación para la Primera Comunión. Cada mes se reúnen catequistas y niños para llevar a cabo un curso, ya sea en la Parroquia o en el templo de Amatenango. También, cada tres meses se lleva a cabo una misa para niños en la que se invita especialmente a los que están tomando la catequesis. La preparación de catequesis tiene una duración de un año, con reuniones semanales.
- b. Catequesis para adultos: Impartida por los animadores. Actualmente se están planteando modificaciones en torno a la duración de estos cursos, para hacer más

¹⁰² El Santísimo, es la representación por excelencia de la figura de la Divina Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), y el Sagrario es una pequeña urna donde se conservan las hostias consagradas para la comunión. Hay aproximadamente 25 comunidades en el municipio que cuentan con Ermita, no todas cuentan con Santísimo y Sagrario.

accesible a las personas que quieran por ejemplo, contraer matrimonio y que si no están bautizados o no han hecho la primera comunión, no pueden acceder a este sacramento.

- c. Mujeres: trabajo que se vincula con la participación dentro de la CODIMUJ, y que se traduce en la localidad a reuniones donde se comparte con las asistentes las reflexiones hechas a nivel zonal o estatal. Está coordinado por dos mujeres y la hermana. Es el trabajo que ha tenido más consistencia y continuidad ya que se inició desde hace 10 años. Las dos mujeres que participan de esta área, fungen como representantes en la CODIMUJ, una de ellas a nivel municipal y la otra a nivel zona Sur. Se llevan a cabo reuniones semanales a nivel cabecera, y se realizan encuentros cuatro veces al año, tanto a nivel zonal, como estatal, de manera independiente.
- d. Jóvenes: Esta área de trabajo es incipiente, sus reuniones son en Teopisca y hay apenas tres o cuatro jóvenes que participan de Amatenango. En otros tiempos se trato de hacer un trabajo más consistente pero este se dejó debido a la carga de trabajo, lo que impedía un seguimiento más puntual.
- e. Derechos humanos: Esta área contó en algún momento con un grupo de hasta 15 promotores que asistían a los encuentros y talleres diocesanos. Debido a las dificultades económicas que implicaba llevar a las comunidades lo acordado en los talleres, este grupo se disolvió. Actualmente se está retomando este trabajo, con representantes de toda la zona sur y la zona sureste, con encuentros trimestrales, en los que se sigue un programa especialmente preparada por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, ubicado en San Cristóbal.

Además de estas áreas de trabajo, el sacerdote y la hermana elaboran un programa que les permita ir a visitar a las comunidades por lo menos una vez al año. Estas visitas pueden ser de dos tipos: las pastorales y las patronales. Las primeras son para platicar con la comunidad sobre alguna preocupación o problema en particular. Estas visitas son relevantes, ya que sirven para supervisar el “camino” de la comunidad, a decir de la hermana:

[...] llegamos para hablar específicamente con la comunidad, qué dificultades hay en la comunidad, a veces se habla de lo social también, si hay problemas en la comunidad por cuestiones políticas, por cuestiones con las sectas que hay en las comunidades, o este...según, situaciones de alcohol, o por la salud, la falta de agua, dependiendo de qué problema tiene la comunidad, verdad? [Se les pregunta] Qué quieren compartir como comunidad, y también a nivel pastoral se habla en las visitas, cómo el animador ve a su comunidad, o los servidores de la comunidad que son de distinto tipo,

derechos humanos, o...cómo ven a su comunidad ellos, y la comunidad cómo los ve a ellos, su trabajo, su testimonio, su responsabilidad.¹⁰³

El segundo tipo de visitas, las patronales (celebración de las fiestas dedicadas al Santo Patrono), o bien con un carácter sacramental, esto es para celebrar algún Sacramento. Ambas suelen ser anuales. Mientras que las pastorales se procura que sean dos veces al año.

El grupo de catequistas, es llamado también Grupo de reflexión, se conforma por hombres y mujeres en edad adulta principalmente, aunque hay también alrededor de tres jovencitas (de entre 16 y 20 años) que colaboran eventualmente en algunas actividades. El Grupo de reflexión se reúne los domingos básicamente para hacer alguna lectura bíblica, reflexionar alrededor de ésta, pero principalmente para conducir la reflexión hacia las condiciones y situaciones reales que los rodean. Así, se discute sobre algún problema en la localidad, pero también a nivel estatal, nacional o internacional. Se trata de un breve análisis coyuntural, que es dirigido por alguno de los miembros, al tiempo que participa libremente el resto del grupo. En estas sesiones se informa también sobre alguna preocupación en particular, muchas veces en referencia a alguna de las diferentes líneas de acción que tiene la diócesis. Las sesiones dan inicio y cierran con cantos religiosos que el mismo grupo interpreta acompañado por instrumentos tradicionales.

Como dicho anteriormente, esta línea pastoral, da origen también a la Teología india y posteriormente a la Iglesia Autóctona. La primera, es una reflexión teológica que incorpora elementos de la cosmovisión étnica local (Ruiz Guerra, 2003: 133), pero también representa una apropiación de la religión católica por parte de los indígenas.

La Iglesia autóctona, en su planteamiento de fortalecer la cultura, promueve aquellas prácticas culturales que “dan vida”. Así aconsejan a los fieles que rechacen ciertas prácticas rituales, específicamente la curandería o la brujería, por el exceso de alcohol que se promueve, son prácticas que “dan muerte, no vida”. Así, comenta la hermana encargada,

[...] nosotros tratamos mucho de aclarar esto no? Por ejemplo si decimos que si hay una persona que vende trago, por ejemplo, que está matando la vida, pues no puede ser un padrino, porque cómo le va a dar algo sagrado a un niño, si le está quitando la vida a otro, igual decimos con este trabajo de los curanderos, que hacen brujerías, que es un camino que no es compatible con el camino de Dios, que Jesús vino a defender la vida, y que ellos hacen todo lo contrario, no? Porque ellos se sirven que de los santos, para darle una cara de Dios, a una cosa que tiene otra cara.¹⁰⁴

¹⁰³ Entrevista Enero, 28, 2007 en Amatenango del Valle.

¹⁰⁴ *idem*.

Se promueve un cristianismo que comprenda el sentido real y social de la fe. Sin un entendimiento de la problemática social y de cómo se puede aplicar el “ser cristiano” en la vida diaria, no hay una práctica acorde con las exigencias del mundo actual. Así comenta la hermana, que el trabajo en general de la diócesis,

[...] es un trabajo duro, es un trabajo pesado, hacerle entender a la gente esto, cuesta, cuesta sí, pero por eso se hacen los análisis de la realidad, para ir viendo por dónde debe ir su compromiso cristiano, dónde estás, con lo que tú haces cómo puedes hacer mejor la vida...¹⁰⁵

c. Organización ritual

La actual organización ritual y el sistema de cargos cívico-religioso

Hablar de organización ritual, dentro de la expresión católica, nos remite necesariamente a las festividades religiosas que en las localidades indígenas de Chiapas, han coexistido a la par del sistema de cargos “tradicional”. Este sistema de cargos, del que se ha hablado en el Capítulo III, y que se ubica en términos generales como una forma sincrética de lo que fuera una forma de organización cívico-religiosa diseñada e impuesta por la Colonia; y elementos enraizados en la organización ritual del ciclo agrícola prehispánico. Así, esta práctica, que en el actual Amatenango, se ha debilitado enormemente y que ha devenido (por lo menos de una historia reciente de veinte años atrás) en una forma política de mantener un *status quo* que favorezca la confluencia de intereses entre los poderes religioso y civil. Este sistema dista en mucho de aquella estructura de organización social, religiosa y política que existiera antaño, y que sí ha permanecido en otras localidades del estado y que en muchos otros municipios ha convivido de forma positiva con los preceptos de la diócesis de San Cristóbal, en tanto representa una forma de organización que arraiga culturalmente a los pueblos indígenas, siendo entonces una estructura anquilosada en la cultura, valorada y conservada. En el caso específico de Amatenango, donde esta práctica se ha limitado a la existencia de cuatro alférez que organizan las fiestas, mediante los recursos que facilita el ayuntamiento, y donde tampoco parece haber un interés por parte de la Parroquia correspondiente y las autoridades eclesiásticas de recuperar o de reforzarla como forma organizativa. Sin embargo, las fiestas religiosas continúan teniendo fuerza. En éstas participa también de forma entusiasta el equipo pastoral, como adecuándose a lo establecido desde el ayuntamiento, quizá para no provocar enfrentamientos con este orden civil, pero quizá tampoco con la comunidad católica que no

¹⁰⁵ *ídem*

estuviera en acuerdo de regresar al sistema de elevados gastos que implicaba el sistema de cargos; mucho menos con las diversas agrupaciones religiosas no católicas, que hace tiempo renunciaron por completo al gasto suntuario ocasionado por este sistema.

Dicho esto, en este apartado consideraremos únicamente las actividades que se encuentran dentro del ámbito de las actividades pastorales de la Iglesia de San Francisco, mismas que vale la pena mencionar, son celebradas tanto por católicos más cercanos a las líneas propuestas por este grupo pastoral así como por católicos tradicionalistas; y por católicos nominales. Finalmente, todos confluyen, con diversos niveles de compromiso, de participación y podríamos decir bajo una motivación distinta.

En cuanto al orden ritual cotidiano en el templo de San Francisco, este sigue el mismo orden ceremonial que establece la Iglesia Católica: celebración litúrgica (misa), que se lleva a cabo los días domingos a las 7/8am, son celebradas por el sacerdote encargado del templo, y a ésta asiste un número considerable de fieles (un promedio de 60 personas). También se celebran los sacramentos: Bautismo, Confirmación, Primera Comuni3n, Matrimonio, mismos que se llevan a cabo en el inicio de la misa.

Otras celebraciones son las fiestas dedicadas a los santos, especialmente a los santos patronos: Santa Lucía y San Francisco (Cuadro 2. Calendario de Fiestas Religiosas Cat3licas). A lo largo del a3o se llevan a cabo otras festividades, todas ellas se preparan con varios d3as de antelaci3n, y en su organizaci3n interviene todo aqu3l que quiere participar, pero principalmente el grupo de catequistas. Anteriormente los 16 mayordomos y cuatro alféreces (el encargado directo del Santo) organizaban la fiesta junto con el Fiscal, y se encargaban de dar comida, bebida, y pagar todos los objetos necesarios, velas, cohetes, flores. Con el tiempo la gente empez3 a negarse a pagar, ya que eran gastos excesivos que los dejaban con grandes deudas. La conversi3n a otras religiones, así como algunas decisiones pol3ticas de las autoridades en turno, influyeron tambi3n en el desuso y cambio en la organizaci3n por cargos.

En cada celebraci3n, se llevan flores y velas, las mismas que se depositan a los pies de la imagen de la virgen Santa Lucia, al finalizar la ceremonia.

Tanto los bautizos, como las confirmaciones, la primera comuni3n así como los matrimonios pueden celebrarse colectivamente. En algunas ocasiones estas celebraciones se realizan en alguna fecha significativa dentro del calendario religioso, por ejemplo: el Bautismo en el primero domingo de Semana Santa, conocido como Domingo de Ramos.

Cuadro 2. Calendario de Fiestas Religiosas Católicas	
Santa Lucía	13 de diciembre 16 mayordomos y cuatro alférez uno por cada fiesta
Carnaval	Febrero
Semana Santa Domingo de Ramos: Inicio de la Semana Santa. Bendición de las palmas, bautizos, procesión acompañando a Jesús en su entrada a Jerusalén. Jueves Santo: Lavatorio de Pies a Jesús y una misa. Viernes Santo: Procesión del Silencio por la tarde. Sábado de Gloria: Misa de resurrección 8pm, y ceremonia del Fuego Nuevo y toque de campanas y cohetes. Domingo de Resurrección: Quema de “Judío” y paseo por las calles.	Varía entre los meses de marzo y abril.
San Pedro Mártir	28 de abril
Santa Cruz	3 de mayo
Señor Santiago	Julio-agosto
San Francisco	26 de Octubre

d. Estrategias pastorales y proselitistas

Dentro del trabajo pastoral en Amatenango, y cabe decir, en general en la diócesis, no existe una preocupación por establecer estrategias proselitistas. Esto lo he constatado en diversas conversaciones con integrantes de la pastoral diocesana, pero tampoco existe en el documento sinodal más reciente un apartado que señale de manera explícita este interés. Sin embargo, me atrevo a decir que el propio fortalecimiento que la diócesis plantea en las acciones que realiza a través de sus líneas pastorales y de trabajo, persiguen entre otros objetivos mantener una feligresía, lo que conlleva, no solamente a no perder la población creyente, sino con esto motivar que los católicos actuales inculquen en sus hijos los valores religiosos.

Así, el trabajo reflexivo que continuamente se lleva a cabo en encuentros diocesanos, en los diferentes niveles, el análisis coyuntural o “de la realidad” que se realiza en cada grupo pastoral, pretenden equipar de herramientas a sus miembros para enfrentar las diversas problemáticas sociales, económicas y políticas que se presenten, y asumir compromisos estratégicos para sortear estos problemas, en su propio trabajo diario, pero sobre todo para coadyuvar a la “transformación de las realidades” opresoras, de pobreza, discriminación, injusticia social. Así, y de acuerdo con lo comentado por los miembros de la Iglesia de San

Francisco, existen ciertos “focos rojos” en el trabajo de las diferentes áreas, que deben ser atendidos. Por ejemplo, la precaria situación económica que ha originado la migración, el abandono de las tierras para el cultivo, han provocado inestabilidad en la población, por lo que se han visto en la necesidad de flexibilizar los tiempos asignados para la catequesis (seis meses, en lugar de un año). Pensar en la formación de grupos que atiendan a la “inestable” e “inquieta” población adolescente, y en planes que permitan a los jóvenes y demás adultos que quieren casarse, “actualizarse” en la serie de Sacramentos aún no adquiridos. En los grupos de mujeres, mantener un trabajo cercano de concientización hacia las familias, particularmente los esposos que no permiten que sus esposas participen de este grupo.

Otra medida que claramente va en dirección del cuidado de la feligresía y del trabajo pastoral, es el de las visitas pastorales, principalmente a aquellas comunidades alejadas de la cabecera. Todo ello se dificulta (y parece no ser suficiente) en gran medida por el reducido número de integrantes del equipo.

Un elemento por demás interesante en el trabajo de la diócesis ha sido el interés por unir esfuerzos, con diferentes credos para lograr objetivos que vayan más allá de las diferencias que los separan. Esto es un trabajo ecuménico. En Amatenango, se han hecho intentos por reunir a los miembros de diferentes religiones. Así comenta la hermana que lo hicieron en una ocasión,

Platicamos aquí con los animadores y catequistas de aquí de Amatenango, “vamos a hacer una oración conjunta, la hacemos en el parque para pedir por la paz. No, en ninguna iglesia, lo hacemos en el parque, para que nadie se sienta mal...” Y, este...uno de los animadores fue invitando, porque conoce a los otros hermanos de otras religiones, los conoce, y fue invitando, pero no quisieron...y yo dije, “lo hagamos allá afuera, entre todos, cada uno, que haga su oración como lo sabe hacer, y nos vamos a respetar todos, para pedir por la paz”, pero no aceptaron.

Esta actitud ecuménica pudiera ser vista como una estrategia de fortalecimiento de la feligresía. Otras actividades de este tipo, impulsadas por llevar a cabo un trabajo social también se han llevado a cabo. Es el caso de la asistencia médica que se recibió en un tiempo, por parte de médicos procedentes de diversas organizaciones no gubernamentales de San Cristóbal de Las Casas. El grupo pastoral invitó a las personas que conocían para que se pasara la voz, “que podían ir todas las personas, sin importar religión”, que se acercaran a la Iglesia donde habría atención médica una vez al mes para todo aquel que lo necesitara, pagando una cuota de recuperación. Únicamente acudieron católicos.

IV.4.1.2 Catolicismo tradicional y catolicismo nominal

Otra de las expresiones religiosas en la Diócesis es la llamada “tradicionalista”, o el catolicismo de “la costumbre”. Esta manifestación es un sincretismo, que retoma formas del catolicismo y de la cosmovisión indígena, pero con diferencias frente a la Teología India, principalmente porque no se dirige hacia, ni parte de una reflexión teológica. El catolicismo tradicionalista, aunque con diferencias entre los diferentes pueblos, ha convivido con un sistema de cargos instaurado desde el periodo colonial, y que, como ya hemos dicho, se ha visto desaparecer. En algunos casos también, este sistema de cargos se ha enraizado e imbricado con cacicazgos políticos como es el caso de San Juan Chamula en la misma zona de Los Altos, caso del que hemos hablado anteriormente, y que ha provocado expulsiones masivas, escudándose en motivos meramente religiosos, sin considerar que los motivos son también políticos y económicos. (Viqueira, [1995] 2002; Rus, [1995] 2002; Ruiz Guerra, 2003)

A decir de uno de los representantes de la Iglesia, los “tradicionalistas” son “gente que no quiere llegar a la Iglesia, no participan. Ellos sólo van a las fiestas, se emborrachan...”.¹⁰⁶ De esta forma, es claro que para los miembros y participantes del trabajo de la pastoral diocesana, algunas de las costumbres y actitudes de los católicos “tradicionalistas” no son “bien vistas”. La pastoral diocesana, y en particular la Iglesia Autóctona, abogan por la defensa de la cultura indígena, por lo tanto no sólo persiguen su mantenimiento, fortalecimiento, sino en muchos casos trabajan por la recuperación de ésta. Pero también argumentan que están por la defensa de la “cultura que da vida”, así aquellas costumbres que generan muerte, discriminación, violencia, son rechazadas. Así, se transmite a los feligreses el rechazo al consumo de alcohol en demasía, a la discriminación de las mujeres, a optar por la atención médica alópata, o la medicina tradicional, pero cuidándose de no asistir con “curanderos charlatanes”, así como alejarse de la brujería. Para ello, toman algunas medidas frente al uso excesivo de alcohol *posh*,

[...] cuando se habla cosas del trago, del alcoholismo, por ejemplo, la gente que vende trago, pues no le gusta que se hable de eso, pero por lo menos decimos, no podemos prohibir a la gente que tome, pero por ejemplo sí podemos pedir que la gente que vende trago pues que no sea padrino, y los catequistas eso lo saben, también los que reciben el sacramento.¹⁰⁷

Una forma fuertemente arraigada en la cultura de los amatenanguenses es el consumo del *posh*, tanto en las celebraciones como en las curaciones, y en las ceremonias funerarias. Si

¹⁰⁶ Entrevista, Amatenango del Valle, abril 6, 2006

¹⁰⁷ Entrevista con la hermana encargada, enero 28, 2007, en Amatenango del Valle, Chiapas.

bien, la pastoral diocesana no prohíbe su consumo (como lo hace de manera contundente el protestantismo evangélico), sí limita su consumo, aludiendo a que es una costumbre que “no da vida”, lo que pudiera ser apoyado desde diversas perspectivas, pero sin duda es también una medida que separa la práctica religiosa tradicionalista de la diocesana.

Otra característica del catolicismo tradicionalista, es el acudir a los servicios de curanderos para resolver problemas de salud. Los curanderos llevan a cabo rituales de curación, que puede repetirse en varias ocasiones y que además puede tener una duración de unos cuantos minutos, o de ocho, diez horas, el tiempo necesario para recuperar la salud de alma y cuerpo. Las sesiones se repetirán cuantas veces lo considere necesario el curandero. En la cosmovisión tzeltal, el cuerpo es un todo integrado, por el *ch'ulel* (espíritu) y el cuerpo físico (ver Capítulo III). De tal forma que la curación va siempre dirigida a curar integralmente “un todo”. Además, la manifestación de enfermedad en el cuerpo, es siempre correspondida con una manifestación de enfermedad del alma o del espíritu, todo ello causado por alguna situación, generalmente problemática o conflictiva en el mundo de relaciones. Así, la concepción de la enfermedad, en el mundo tzeltal (y en muchas culturas indígenas), es la manifestación de un “mal echado”, es decir del sentimiento negativo, como la envidia, el coraje, el enojo que una persona siente hacia otra. En muchos de los casos, se cree que la persona que desea el mal para otra, ha recurrido a los servicios de un “brujo”, es decir una persona que tiene la capacidad de hacer el mal a alguien a partir de la utilización de conjuros, de ciertas prácticas, por lo general “oscuras”, “secretas”, que tienen que ver con el demonio o *pukuj*¹⁰⁸.

Alrededor de estas prácticas, que son parte de toda un sincretismo entre un mundo prehispánico heredado y las prácticas coloniales, se utilizan ciertos elementos, como candelas de diversos colores, flores, plantas medicinales, perfumes, lociones místicas (“para sacar el mal”, “para la envidia”, “para las habladurías”), además de gallinas, huevos, y por supuesto el *posh*. Esta práctica en particular, es rechazada por la pastoral diocesana, ya que la utilización del alcohol en demasía provoca actitudes agresivas, enfermedades, gasto excesivo. También, se aconseja a los fieles católicos que para curar a un enfermo es más conveniente acudir a algún médico alópata, ya que se ha visto que hay muchos casos de muertes por problemas curables que la medicina tradicional no logra resolver. Lo que desde la Iglesia se les comenta a los fieles católicos, es que

¹⁰⁸ En lengua tzeltal.

[...] ese no es el camino, porque hemos visto muchos casos de algo sencillo, una calentura o algo, que si no lo hubieran puesto en manos del curandero pues hubiera vivido, o de otros hermanos mayores que van con curandero, y otros por ejemplo, una anemia, no sabían por qué estaba hinchada la mujer, o por qué está pálida o está débil, ya dicen que algo le hicieron y todo, y no es eso, es una enfermedad de su cuerpo, y entonces vemos que se cometen muchos errores.¹⁰⁹

La posición de la Iglesia es fuerte en este sentido, incluso un cartel colocado en el interior de la Iglesia, a un costado del altar, prohibía el consumo de alcohol, tampoco se permite que se hagan curaciones o limpieas al interior del templo, como es común observar en otras localidades de los Altos de Chiapas.

Los católicos tradicionalistas llevan estas tradiciones impregnadas en la cultura. Por lo regular, quienes asisten a las actividades organizadas por la diócesis, van rechazando poco a poco estas prácticas, asisten con regularidad a misa, consumen menos alcohol. Sin embargo la delgada línea entre una expresión y otra dentro de la religiosidad católica, es sumamente frágil y muchas veces permeable en la que circulan unas y otras prácticas en la cotidianidad de los amatenanguenses.

En cuanto al catolicismo nominal, hemos podido observar que está integrado por una feligresía más conservadora, a quienes no les agrada la línea de la teología de la liberación, de manera que se limitan a participar en algunas de las festividades religiosas, sin acudir con frecuencia al templo o a las actividades propuestas desde la pastoral.

Nash ([1975] 1993) en su investigación, nos habla de una población católica muy sólida, con un sistema de cargos religiosos consistente, y por lo tanto de festividades católicas practicadas regularmente a lo largo del año. Actualmente, los cargos religiosos, se limitan a cuatro alféreces, cuyos gastos, como ya hemos dicho, son sufragados por la Presidencia Municipal.

Una constante en el catolicismo nominal es que ellos prefieren que “la política no esté en la Iglesia”, comentaba un católico que también es muy crítico de las prácticas tradicionalistas. Las constantes referencias que se hacen en los sermones de la Iglesia, a problemáticas sociales o a la “situación de la realidad”, no es bien vista en este sector del catolicismo.

Nosotros, [comenta la hermana, encargada del templo], no hablamos de política porque hablamos de la realidad, y en la mayoría de nuestro trabajo pastoral de la Diócesis se hace análisis, en cualquier encuentro zonal o de la Diócesis, siempre tenemos muy presente el

¹⁰⁹ Entrevista, enero 28, 2008 en Amatenango del Valle.

análisis no? En las distintas áreas que trabajamos, para que nuestro trabajo esté aterrizado en la realidad que vivimos, no? Y por eso muchos hermanos que nos oyen hablar de eso, dicen es política, ya no hablan palabra de Dios, ya es política... Política se entiende partidista, solamente, malos gobiernos, verdad? Malos gobernantes, verdad, no entienden el verdadero sentido de la política, entonces en los cursos eso lo aclaramos con los hermanos, para que se aclaren ellos lo que es política. Porque a veces dicen, es que no quieren oír sobre la realidad, dicen que es política. Nosotros hablamos de política en general o de la realidad, y ellos lo entienden así como política la gente, así también ellos como de otras religiones, pero no hacemos política partidista no?¹¹⁰

El catolicismo que aquí llamamos nominal, tiene un componente de cierta indiferencia, pero a veces separación explícita hacia el tipo de catolicismo promovido por la diócesis. La gente critica severamente la forma de trabajar del equipo pastoral. Otros simplemente prefieren abstenerse a asistir a las misas, y únicamente se acercan cuando alguna persona cercana celebra un Sacramento, porque en la mayoría de los casos sí se está de acuerdo en cumplir con éstos. Es un catolicismo “de nombre”, sin un compromiso profundo sobre su práctica cristiana. Algunos añoran los tiempos en los que se llevaba una práctica más ortodoxa, “el padrecito sólo venía daba la misa, y ya...ahí sabíamos que si teníamos algún problema, una plática, pues lo buscábamos en su casa. No había tanta plática, tanto grupo como ahora, eso para qué...”, comenta Don Martín, quien se considera católico y que a sus 56 años ha visto pasar los cambios en la organización religiosa de su pueblo.

IV.5 Protestantismos evangélicos y bíblicos diferentes de evangélicos

En Chiapas, la presencia de grupos protestantes y/o evangélicos se manifestó de forma clara a inicios del siglo XX, mientras que a nivel nacional las primeras incursiones misioneras se dieron desde los años de 1870, cuando los gobiernos liberales de ese momento mostraron apertura hacia un Estado laico (Bastian 1994:96-100).

La entrada de estos grupos en el estado, se presentó bajo diferentes movimientos que conformaron diversas líneas de acción que van desde la expansión más organizada y sistemática de grupos consolidados, hasta la representación de pequeños grupos a través de misioneros o de líderes que de forma individual comenzaron su trabajo proselitista. Mucho se

¹¹⁰ Entrevista, enero 28, 2007, en Amatenango del Valle.

ha estudiado la expansión de estos grupos y las causas de la misma.¹¹¹ Los estudios actuales se dirigen cada vez más a mirar posibles causas que son parte de la dinámica social que se vive entre una continua vinculación entre lo local y lo global, al interior de los procesos de modernización.

Un ejemplo de la búsqueda de respuestas sobre la expansión de estos protestantismos evangélicos, es la que nos ofrece Ruiz Guerra, “Existen testimonios de presencia evangélica en la entidad desde 1901. Si se hace énfasis en que los modelos de organización de estas iglesias son “de fuera” de la entidad, se deben considerar tres distintas fuentes de origen: la predicación hecha por misioneros mexicanos procedentes de Tabasco (particularmente José Coffin Sánchez) a inicios del siglo XX; la influencia evangelizadora de migrantes guatemaltecos y la prédica de misioneros-lingüistas-antropólogos estadounidenses que se instalaron, particularmente a partir de los años cuarenta, en algunas partes de Los Altos y la Selva”. (2003:168)

Las Iglesias Presbiterianas se derivan de las denominaciones conocidas como protestantes históricas, en el sentido de que surgieron del movimiento conocido como la Reforma Protestante del siglo XVI en Europa. Mientras que las Pentecostales son derivaciones de las llamadas históricas, siendo las Presbiterianas Renovadas el resultado de Iglesias del tipo presbiteriano, con algunas características carismáticas tomadas del pentecostalismo. Veremos esto con más detalle en las siguientes líneas.

A pesar del intento por mostrar las diferencias entre una y otra denominación, es posible observar que éstas son a veces sutiles o imperceptibles, en tanto que se derivan de una opción religiosa originaria. Además, la gran flexibilidad para la conformación de estas iglesias, ha provocado una extensa variedad de congregaciones, iglesias, denominaciones. Asimismo, es necesario tomar en cuenta la gran diversidad social y cultural de un país como México, y del cual el estado de Chiapas es también un ejemplo significativo; “...la enorme pluralidad de iglesias evangélicas responde claramente a la diversidad tanto social como económica, política, étnica y hasta cultural de la sociedad mexicana; por ejemplo, el sur sureste se practica un calendario cívico religioso más nutrido que en el norte del país debido al factor cultural religioso”, enfatiza Ruiz Guerra (2003:171)

En cuanto a las agrupaciones religiosas denominadas bíblicas diferentes de evangélicas, independientes, o paracristianas, dentro de las que se ubican los Adventistas del Séptimo Día,

¹¹¹ La variedad de explicaciones causales ha sido amplia, desde la expansión imperialista de los Estados Unidos, hasta la debilidad de la Iglesia católica para atender a su feligresía, entre muchas otras.

los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones), tienen presencia desde la década de 1970 en el estado. Comparten origen con los protestantismos evangélicos, sin embargo, a lo largo de su desarrollo sufrieron importantes transformaciones que los separan de alguna manera con éstos últimos. Además de ciertas variaciones en la doctrina, estos grupos utilizan literatura religiosa propia, y difieren en la interpretación bíblica.

IV.5.1 La Iglesia Nacional Presbiteriana

En el estado de Chiapas las iglesias protestantes históricas fueron las primeras en realizar trabajo misionero, siendo específicamente los misioneros presbiterianos los que primero iniciaran su trabajo de evangelización entre indígenas mames y mochos de la región fronteriza de la Sierra. El movimiento se institucionalizó a partir de la visita, en 1920 del misionero José Coffin, quien representaba el Presbiterio del Golfo de México y quien fundara el 6 de junio de ese año la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo en Mazapa de Madero (Hernández Castillo, 2000:59-60). Mientras que en algunos lugares de la zona norte del estado, como la ciudad de Yajalón, el presbiterianismo se hace presente hasta el año de 1934, entrada que coincide con el inicio del “proyecto modernizador” posrevolucionario, del gobernador Victórico Grajales.

En la región de los Altos de Chiapas, específicamente en el municipio de San Juan Chamula, se tiene noticia de las primeras conversiones al presbiterianismo, en los años cincuenta, rehusándose, los conversos, a participar de los cargos rituales y rechazando el consumo de alcohol, lo que generó las primeras expulsiones en los años sesenta (Hernández Castillo, 2000: 61)

Un aspecto importante para entender el éxito que han tenido las iglesias protestantes y evangélicas en el estado, es la forma que estas tienen de constituirse, ya que es posible contar con estructuras que no dependen, o que son relativamente autónomas de una estructura jerárquica mayor. Esto lo ha explicado Rivera, cuando hace notar que son los laicos quienes participan activamente en la construcción de sus comunidades religiosas, y sus líderes son personas de las mismas localidades por lo que conocen los problemas internos, su lenguaje, y llevan el evangelio a la vida cotidiana de los creyentes (Rivera, en Ruiz Guerra, 2003.:145)

IV.5.1.1 La Iglesia Nacional Presbiteriana “Paraíso”

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

Se dice que en Amatenango, fue alrededor del año 1987 cuando un “señor extranjero rentó una casa en la orilla de la carretera, él empezó a asistir a todas las fiestas del pueblo, a hablar con la gente, a aprender el idioma. Después ese señor se fue porque la gente ya no quiso que estuviera allá, pero después al poco tiempo empezaron a formarse la Iglesia Presbiteriana”.¹¹²

Su historia es relevante ya que de ella se han derivado la mayoría de los grupos religiosos ahora presentes en la localidad, en palabras de uno de los ancianos de la congregación, la mayoría de los templos cristianos no católicos presentes en la cabecera, son “...casi puros hijos de este templo”. Inició formalmente (ya que hubo intentos anteriores) en 1990 cuando un misionero procedente de Oxchuc (municipio también tzeltal de Los Altos, en donde se inició la obra presbiteriana en la zona Altos) comenzó a reunir a un pequeño grupo que pronto se conformó en unas 23 familias. La presencia de este grupo, despertó el enojo del pueblo que, en su mayoría, no estaba de acuerdo con la conversión a otras religiones ya que esto afectaba principalmente al sistema de fiestas religiosas tradicionales, que en Amatenango (como en gran parte de las localidades indígenas de los Altos), era un aspecto relevante de su cultura y organización social. Así, en 1991 fueron expulsados: “...era el día 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, estaban todos bolos¹¹³ en el pueblo, nos llamaron y dijeron que tenemos que salir. Éramos unas 100 personas. Quemaron nuestras casas...”¹¹⁴

Con la intervención de la Secretaría de Gobernación lograron llegar a algunos acuerdos y regresaron a sus casas, después de un breve período: “Estuvimos nada más 17 días en Teopisca y cuando regresamos nos empezamos a reunir en una galera que construimos a la orilla de la carretera, éramos unas 30 familias”.¹¹⁵

Cuando la gente comenzó a convertirse a la Iglesia Nacional Presbiteriana, “...empezaron a cambiar las tradiciones y costumbres que física y espiritualmente hacían mal a

¹¹² Entrevista con uno de los miembros del grupo de reflexión Iglesia de San Francisco, Amatenango del Valle, Abril 06, 2006

¹¹³ Expresión regional que en Chiapas y Guatemala se utiliza para denominar a alguien que está bajo los efectos del alcohol.

¹¹⁴ Anciano Pedro Gómez Bautista, Congregación “Paraíso”, Iglesia Nacional Presbiteriana, Amatenango del Valle, Chiapas. Abril 2, 2006

¹¹⁵ *Ídem.*

la gente. Por ejemplo los curanderos que sólo engañan a la gente. En las fiestas tradicionales sólo pedían dinero...”, comenta un miembro de “Paraíso”¹¹⁶.

Pero, ¿Qué ha sucedido con la Iglesia Nacional Presbiteriana, que ha sufrido diferentes escisiones? Sabemos que de ésta se han formado otros grupos, que paulatinamente se separaron para conformar sus propias congregaciones, pero fue hacia 1993 cuando sufrió la separación de una gran parte de los miembros, quienes integraron la Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”, la Congregación Alas de Águila y la Iglesia Cristo Mi-el Elohim.

b. Organización jerárquica y doctrina

Las iglesias históricas protestantes, como el presbiterianismo, se basan principalmente en algunos preceptos fundamentales, como son el apego a una lectura y estudio fiel de la Biblia (basándose en el Nuevo Testamento); la prominencia de la figura de Jesucristo, negando la devoción y culto a otras figuras como los Santos y representaciones marianas; una relación directa del individuo creyente con la figura divina, Dios; además de modificaciones en las prácticas rituales y sacramentales como la exaltación del Bautismo, sobre otros sacramentos. La congregación presbiteriana “Paraíso”, en Amatenango del Valle, no difiere de la forma de organización que caracteriza a estas iglesias.

La estructura y organización de la congregación es familiar, como la mayoría de las que se encuentran en la localidad. La obra propagadora inicia con la incursión de un misionero proveniente de fuera del municipio, pero también de procedencia indígena. El crecimiento de la congregación se da básicamente a partir de la relación cercana con los miembros de dos o tres familias extensas que después van atrayendo a más parentela.

A la cabeza de la organización se encuentran los ancianos (seis) y diáconos (cinco). La congregación no tiene un Pastor propio, reciben la visita de un Pastor de Tenejapa, y esperan que en un futuro alguno de los miembros pueda prepararse lo suficiente en la Escuela Bíblica para poder ocupar este importante cargo. Comentan que es difícil que venga una persona de fuera a establecerse permanentemente, pues este “no tendría tierra que trabajar, ni casa, lo que sería un problema para todos”. De tal manera que esperan la primera posibilidad de que alguno de los jóvenes pueda y quiera prepararse.

Como sabemos, la doctrina cristiana no católica (en una dimensión general) proclama a sus creyentes el cambio de algunas conductas que son consideradas equivocadas. Tales son el

¹¹⁶ Anciano Pedro Gómez Bautista, *Ibíd.* Nota 16.

beber alcohol, el adulterio, la adoración de “ídolos” (Santos y advocaciones de la Virgen María), el uso excesivo de maquillaje o prendas de vestir vistosas (principalmente en las mujeres), entre otras cosas. Las congregaciones aquí estudiadas no son la excepción, pero tienen la particularidad de que algunas costumbres locales son también rechazadas. Por ejemplo, el recurrir al curandero es una práctica local muy importante, lo es también el ingerir el *posh*, muy ligado a las fiestas rituales, de las que por supuesto los conversos deben olvidarse. Ambas prácticas son completamente rechazadas por las congregaciones cristianas no católicas. No sucede así, en el caso de la vestimenta y el arreglo personal, los cuales se mantienen sin cambios sustanciales, debido a que las mujeres continúan utilizando su vestido tradicional, por su parte, los hombres, en su mayoría, desde hace varias décadas han dejado el calzón de manta blanco y la faja roja de lana en la cintura. En algunas mujeres, principalmente las más jóvenes se ha implementado el uso de maquillaje (delinear ojos, arreglar las pestañas o utilizar lápiz de labios), pero se utiliza en forma muy discreta, por lo que no interfiere con las prescripciones cristianas.

No cuentan con ministerios de jóvenes, niños o mujeres, porque es costoso y requiere de mayor capacitación, con la que no cuentan, “esto quiere mucha paga”, comenta el anciano Pedro Gómez.¹¹⁷

c. Organización ritual

Los cultos son austeros, los creyentes entonan los himnos religiosos en tzeltal (siguiendo un himnario en la variante tzeltal de Amatenango del Valle) y en español. Hay una predicación a cargo de uno de los ancianos y del Pastor cuando éste acude al municipio. La participación de los creyentes es solemne, callada, recatada. Los cantos son discretos, sólo en algunas ocasiones se toca el órgano o la guitarra. En sus formas rituales son sencillos y recatados, “... se centran en la predicación y los himnos, con una notable austeridad sobre todo comparado con el entorno católico.” (De la Torre y Gutiérrez, coord., 2007) Esta austeridad es quizá la principal diferencia que tienen con respecto a otras denominaciones cristianas no católicas como las pentecostales.

Conmemoran en Semana Santa, el día de la Crucifixión, también celebran el nacimiento de Jesús, el 25 de diciembre y el día de la Biblia en el mes de agosto.

El sacramento por excelencia es el Bautismo y se realiza, a diferencia de otros grupos evangélicos, en los primeros años de vida del niño o niña (generalmente antes de los 2 años de edad).

¹¹⁷ *ídem.*

Otra importante celebración es el bautismo. En el caso de este grupo, se celebra entre los 11 y 12 años de edad. Sin embargo, cuando un pequeño nace, y antes que el bebé cumpla dos meses, los padres deben llevar a presentar este bebé ante las autoridades de la Iglesia. Es una pequeña ceremonia que puede celebrarse en el templo o en la casa de los padres. Es también la ocasión para encontrar un nombre para el recién nacido.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

Las campañas de evangelización son uno de los medios de proselitismo. Estas consisten en reuniones en las que convocan a todo público para dar a conocer la palabra de Dios. Estas iglesias, no realizan este tipo de actos en el municipio. Se reúnen anualmente en una de las sedes del presbiterio tzeltal¹¹⁸ y después a nivel del estado, que es donde se aprovecha para invitar a posibles interesados en “aceptar a Cristo”. Cada tres o cuatro meses realizan reuniones presbiteriales, pero no tienen el objetivo de invitar a posibles nuevos miembros, al menos así lo manifestaron las autoridades.

Sus métodos proselitistas consisten más bien, en la invitación directa a las personas. Lo que realizan como parte de un plan de crecimiento es el acompañamiento a algunas nuevas misiones. Por ejemplo, en el caso de “Paraíso”, los ancianos y diáconos se turnan para visitar una misión en la comunidad “La Floresta”, municipio de Comitán.

IV.5.2 Presbiterianos renovados y expresiones *pentecostales*

Los grupos religiosos presbiterianos renovados pueden ser considerados como una “transición” entre una forma de protestantismo histórico hacia un protestantismo evangélico pentecostalizado.

Las denominaciones presbiterianas renovadas son resultado de una iglesia del tipo presbiteriano, con algunas características carismáticas tomadas del pentecostalismo. El término *Renovado*, ha sido utilizado también por la Iglesia Católica, asignado a una corriente que desde los años 1970 ha generado una serie de cambios internos que tienen que ver con la adopción de formas rituales igualmente provenientes del pentecostalismo. En el caso de la Iglesia Presbiteriana Renovada, en Amatenango del Valle, ésta ha adoptado el término, aludiendo a dicha transformación en su expresión ritual, marcando en este caso una separación con la congregación originaria: la Iglesia Nacional Presbiteriana.

¹¹⁸ El Presbiterio tzeltal comprende los municipios de Oxchuc, Tenejapa, Pantelhó y Altamirano (Los Altos) Ocosingo y San Quintín (Selva).

Las congregaciones de tipo pentecostal se caracterizan por ser jerárquicas y verticales, pero con una flexibilidad o marcada autonomía debido a que no dependen directamente de una única Iglesia o Asociación. Se trata en su mayoría de iglesias domésticas. En parte gracias a esta característica es posible encontrar un gran número de organizaciones pentecostales que funcionan de manera independiente y que proliferan con gran facilidad.

De las iglesias históricas, han surgido a lo largo de cuatro siglos otras confesiones que tomando como base los preceptos de las iglesias históricas, presentan algunas modificaciones en sus prácticas rituales principalmente, dentro de estos podemos ubicar a las denominaciones pentecostales. De acuerdo con Díaz de la Serna (1985), la expresión religiosa pentecostal tiene sus orígenes en los Estados Unidos. Fue hacia 1901 cuando en la escuela bíblica dirigida por el Pastor de origen metodista, Charles Parham, “inició una radicalización del movimiento de Santidad”, cuando Agnes Ocozman y otros asistentes reciben “el bautismo del Espíritu”, manifestándose en el don de lenguas (Díaz de la Serna, 1985:39-40). Los miembros de esta comunidad fueron censurados y perseguidos, sin embargo a partir de esta experiencia dio inicio un movimiento que se extendió hacia el estado de Texas en donde un Pastor de origen negro, William Seymour viajara hasta Los Ángeles donde fundó lo que fuera la primera comunidad Pentecostal en los márgenes de la ciudad, en lo que llegó a ser la Iglesia Metodista Episcopal Africana, ubicada en la calle Azuza (Bastian, 1990:39).

De acuerdo con Fortuny (1994) y Garma (1999), el inicio del pentecostalismo en México data de las primeras décadas del siglo XX, como resultado de la actividad misionera norteamericana, así como de un movimiento iniciado por mexicanos emigrados a Estados Unidos, que regresaron a México ya influenciados por esta religión. A lo largo de las siguientes décadas, el pentecostalismo se extendería en diferentes zonas de la república mexicana, pasando por el occidente, donde tiene gran presencia y el sureste donde su existencia se ha vuelto significativa en relación con otras denominaciones protestantes.

Si bien el pentecostalismo se derivó, de alguna manera, del protestantismo histórico, presenta algunos rasgos que lo hacen distinto a otras expresiones evangélicas, más conservadoras, como el presbiterianismo. Las iglesias históricas protestantes mantienen una mayor institucionalización, siguen un carácter doctrinario ortodoxo que se manifiesta en la organización, las prácticas rituales y la ética transmitida hacia los creyentes. Por otro lado, el pentecostalismo es una religión menos estricta en su doctrina, de tal manera que no es una religión del intelecto, se trata por tanto de una religión que, a decir de Fortuny (1994), “apela a los sentidos en la experiencia religiosa”, basada en las expresiones emotivas y cuya creencia se

cimiento en la manifestación de los dones que otorga el Espíritu Santo, como el hablar en lenguas (*glosolalia*), visiones, revelaciones, sueños, testimonios, curación por la fe” (Fortuny, 1994). De ahí que reciba también el nombre de religión carismática.

En el estado de Chiapas, el pentecostalismo es el “...protestantismo que más rápidamente se ha extendido entre la población indígena de Chiapas...y su bastión más importante en la región de Los Altos se halla entre la población tzotzil y tzeltal” (Hernández Castillo, 2000:70) Es posible, como afirma Hernández Castillo, que muchas de estas iglesias se hayan derivado del presbiterianismo indígena, a partir de los años setenta, cuando “Algunos conversos buscaban formas de organización menos jerárquicas y estructuradas que las del presbiterianismo: así se establecieron las asambleas de Dios, la Iglesia del Nazareno, las Iglesias bíblicas, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y las Iglesias pentecostales” (*Ídem.*)

IV.5.2.1 Congregación “Cristo Sana y Salva” ¹¹⁹

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

La congregación *Cristo Sana y Salva* tiene hasta el momento dieciséis años de existir, contando desde el tiempo en que comenzaron a reunirse de manera permanente tres familias que vivían en la cabecera. A finales de los años 80’s, el Pastor Gregorio, su líder, había comenzado a congregarse con un grupo de personas del barrio El Madronal. En ese entonces tuvieron que enfrentarse a su expulsión promovida por la mayoría católica, que junto con las autoridades civiles del momento les exigieron abandonar el pueblo. Esa situación adversa duró algunos años. Los integrantes de ese incipiente grupo tuvieron que salir del pueblo y refugiarse en un terreno ubicado en uno de los barrios a las afueras del municipio vecino de Teopisca. Finalmente, el grupo se fue haciendo más grande y se estableció definitivamente en ese lugar; en lo que ahora es la misión o asociación rectora “Jesús el Buen Pastor”. Después de llevar a cabo varias diligencias ante las autoridades locales y estatales, las familias que habían tenido que salir de la cabecera de Amatenango, entre ellos el Pastor Gregorio y su familia, regresaron a sus casas después de unos meses de “exilio”, y cuando los ánimos de la población se habían calmado comenzaron a reunirse en la casa del propio Pastor. Ahora la congregación está integrada por aproximadamente 26 familias.

Es sin duda el grupo de esta congregación la que sufrió la expulsión más violenta en la historia de Amatenango. Después de varias negociaciones, la congregación que forma el Pastor Gregorio, logran regresar y establecerse definitivamente en la cabecera de Amatenango.

¹¹⁹ En este espacio presento una síntesis del trabajo realizado en la tesis de Maestría, Aguilar 2004.

Así, han permanecido hasta la fecha. Es interesante que prácticamente de forma paralela en la misma época, se estuvieran gestando por un lado una misión pentecostal, y por el otro la entrada del presbiterianismo en la localidad. Ambas tradiciones siguieron rumbos distintos y encontraron eco en la población amatenanguense, de ahí se desarrollarían muchas otras.

b. Organización jerárquica y doctrina

Esta congregación se encuentra vinculada a una red regional que comprende: a la asociación rectora que le dio origen, denominada *Jesús El Buen Pastor*, ubicada en el municipio aledaño de Teopisca; dos congregaciones localizadas en los barrios El Madronal y La Grandeza, dentro de la misma cabecera de Amatenango; y otras dos congregaciones restantes ubicadas dentro del municipio vecino de Venustiano Carranza (una en el centro de la localidad de Aguacatenango y otra al frente de esta localidad, en el poblado denominado Monte de los Olivos). Aunque cada una de estas organizaciones se maneja de forma independiente, los pastores y autoridades encargados de cada una de ellas se reúnen eventualmente, o realizan visitas para predicar en los diferentes templos.¹²⁰

En particular, la congregación *Cristo Sana y Salva*, está encabezada por un grupo de “encargados” o “autoridades”, que realiza todas las actividades de tipo doctrinal y administrativo. Siguiendo con un esquema jerárquico, el grupo de encargados se encuentra dirigido por el Pastor, quien tiene bajo su responsabilidad el “buen camino” de la misión, él es el que “guía a las ovejas”, y “cuida” la obra. Cuando el pastor Gregorio fue asignado en este cargo por el Pastor de la congregación de Teopisca, fue informado de que el grupo de autoridades en esa congregación ya había estado “haciendo oración y ayuno”, para que él cumpliera con su cargo, le dieron algunos cursos y simplemente comenzó a dirigir al grupo. Fundamentalmente, él es quien se encarga de las predicaciones durante los cultos (a excepción de que alguno de los ancianos de la misma congregación o de una congregación filial, así como el Pastor de *Jesús, el Buen Pastor* o el misionero de la zona, sean invitados a predicar), pero sobre todo es un líder moral, su quehacer cotidiano y conducta es un ejemplo para el resto de sus “hermanos de fe”, es él el encargado de vigilar que los fieles sean coherentes entre lo que se predica y se estudia en los cultos y su comportamiento de vida. También es común que el Pastor asista directamente a las visitas u oraciones que se realizan en la casa de alguno de los

¹²⁰ A su vez, esta red está asociada dentro de *La Cruzada Evangélica Agua Viva Unida del Ministerio Libre Pentecostés de la República Mexicana, A.R.* que comprende además de las ya mencionadas, misiones ubicadas en los municipios de Comitán, Independencia, Chilón y Ocosingo, integrando alrededor de 25 misiones, de acuerdo con información facilitada por los representantes de la congregación. Fuera del estado de Chiapas, los vínculos de la red, siguen hasta la región de la Huasteca veracruzana y potosina.

hermanos o hermanas que se encuentran enfermos. Las decisiones son tomadas básicamente por él, aunque en muchas ocasiones consulta con los ancianos y en otros momentos también con el Pastor de *Jesús, el Buen Pastor* y con el misionero, quien es el “maestro” de los jefes.

Dentro del grupo de autoridades los ministerios de *anciano* y *diácono* son los que apoyan al Pastor en las diferentes actividades que se desarrollan en la congregación. Los *ancianos*, deben ser miembros que se caracterizan por tener el don de “dar palabra”, es decir llevar a cabo la predicación, al igual que el Pastor, pero sobre todo de comprender y explicar de forma adecuada los textos bíblicos. Los ancianos son asignados por el Pastor para predicar en alguno de los cultos, ya sea porque el Pastor esté ausente o simplemente porque es necesario que se de oportunidad al grupo de autoridades también de participar de esta forma. Los ancianos son también los responsables de hacer la visita a los miembros de la congregación que se encuentren enfermos para hacer oración por ellos, acompañarlos, incluso a las consultas médicas, hacer la oración de sanación conjuntamente con el Pastor en el momento del culto, asistir eventualmente a los cultos de otras de las congregaciones filiales, como actividades principales. Durante el tiempo que asistí a los cultos y estuve cerca de la congregación, pude observar que los tres ancianos asignados, acompañan al Pastor prácticamente en todas las actividades que realiza.

Los diáconos, que en este caso son seis, son los encargados de resolver los asuntos de tipo logístico, como que el templo se encuentre limpio y ordenado, que haya todo lo necesario (los instrumentos musicales, el buen estado del sonido, suficiente iluminación). También ellos participan en el momento de la oración de sanación, junto con el Pastor y los ancianos, así como pueden asistir a las visitas a los enfermos. Uno de los diáconos es el tesorero y dos de ellos, quienes tienen el “don” de tocar la guitarra y de cantar, son los asignados al ministerio de dirigir los coros durante las alabanzas.

Como mencionaba al principio de este apartado, los ministerios están estrechamente determinados por los dones que “Dios quiere, para la obra del Señor, para la edificación del cuerpo de Cristo”, esto quiere decir que para ocupar un cargo o ministerio es necesario contar con ese valor simbólico otorgado por el *Espíritu Santo* a través de un *don*, aunque paradójicamente, el contar con un *don* no resulte necesariamente en tener un cargo. Hablaré más en detalle de esto y de los diferentes dones, a continuación.

En esta congregación los dones del Espíritu Santo son la base de su doctrina. Los *dones* son “un regalo divino”, me comentó uno de los miembros de la congregación, son ciertas aptitudes o capacidades que Dios, a través del Espíritu Santo, entrega a alguno de los fieles

para la realización de actos que “edifiquen el cuerpo de Cristo”, es decir la obra, que es la propia Iglesia. Tener el don, es entonces imprescindible para desempeñar de forma correcta un ministerio. Incluso, los ministerios de Pastor y anciano, son considerados, en sí mismos, un “Don” que Dios otorga. Así, los dones pueden ser el de discernimiento, de sanación, de la palabra (predicación), de hablar en lenguas (glosolalia), de interpretación de lenguas, de profecía, entre otros.

En el caso de *Cristo Sana y Salva*, y el resto de las congregaciones que conforman la Cruzada Evangélica (...) en la zona, los dones que están presentes en algunos de los hermanos son principalmente el de sanación, discernimiento y predicación, ostentados por el Pastor y los ancianos. Como mencioné anteriormente, también el tocar la música y guiar los coros en las alabanzas, también son considerados dones. Otros dones pueden ser el de *servir* en diferentes tareas a los miembros de la congregación, como el preparar los alimentos en el caso de las mujeres.

c. Organización ritual

Para la congregación, las prácticas rituales constituyen una importante forma de reforzar o de “edificar la obra” y “a sí mismos”, como lo mencionan los propios miembros. Estas prácticas son principalmente el espacio simbólico en donde se concentra la carga espiritual de su religiosidad pentecostal. Es decir, son los actos en los que se reafirma constantemente el compromiso con las creencias que siguen como pentecostales y al mismo tiempo como integrantes de una comunidad religiosa.

El culto es sin duda el ritual más importante y está constituido por una serie de etapas o ritos, que llevan un orden que eventualmente puede variar de culto en culto, pero que en la mayoría de las veces sigue un protocolo ya conocido por las autoridades y sus miembros. Los cultos se llevan a cabo dos veces por semana, los miércoles de cuatro a seis de la tarde y los domingos de diez a doce del día.

Otra de las prácticas rituales son sesiones de oración, que ellos llaman simplemente “la oración” y que se lleva a cabo esporádicamente, sin seguir un calendario, cuando el Pastor lo considera conveniente. Generalmente estas sesiones son más cortas, duran aproximadamente una hora y omiten el momento de la predicación, y las alabanzas son más cortas. A esta sesión también le llaman el momento de “echar fuera a los demonios”, y es, según su testimonio, simplemente un tiempo dedicado a una oración colectiva para pedir a Cristo que “se acerquen más almas a convertirse” y para pedir fuerza a Dios a través del Espíritu Santo.

Una tercera celebración ritual es el Bautismo, que también es un momento muy importante, en el que los nuevos conversos confirman su entrega a Cristo. Esta celebración se realiza aproximadamente cada año, ya que se espera contar con el mayor número de nuevos conversos de las diferentes congregaciones que integran la misión. De los sacramentos profesados por la Iglesia Católica, aunque con variantes muy importantes con respecto a los de esta tradición católica, el Bautismo, el Casamiento y la Santa Cena (una forma de comunión en la que se recuerda la sacralización del cuerpo y la sangre de Cristo) son las ceremonias que se realizan entre los pentecostales.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

Las formas proselitistas son aparentemente simples, ya que no existe una serie de actividades formales que tengan el propósito expreso de “traer más almas perdidas a la congregación”, sino que hay más bien un trabajo en lo cotidiano, el mejor medio proselitista es el ejemplo mismo de una vida de cambio, esto es el “testimonio de vida”, y que se realiza también en la interacción cotidiana con el medio social. Es en una relación simple, cara a cara, en la que se siembra la semilla de la nueva religión.

El momento proselitista más importante para esta Iglesia, es el de las campañas evangélicas, en las que se reúnen los diferentes miembros o encargados de las misiones y los miembros de las diferentes congregaciones que puedan asistir. También a veces son visitados por miembros de otras misiones de Estados Unidos. Este es un momento en el que invitan a cualquier persona a participar, así se les habla del evangelio y para muchos puede ser un momento crítico que sumado a otras experiencias, lleve a la decisión de “entregarse” a la nueva fe. Las campañas duran entre dos y tres días, y generalmente las realizan en alguna de las misiones de la zona, por ejemplo en Monte de los Olivos, aunque también en otras ocasiones los miembros de las congregaciones de esta zona, han viajado hasta el estado de Veracruz.

Un ejemplo, es la campaña de evangelización del año 2004, era sin duda un momento esperado por los miembros de la Congregación. Se pensaba que podría realizarse entre los meses de febrero y marzo, también que sería una reunión de un día, a realizarse en la comunidad de Monte de Los Olivos, en la que se esperaba la llegada de los miembros de las diferentes congregaciones de La Cruzada Evangélica (...) A.R., y de otros visitantes de los Estados Unidos. Sin embargo, pasaron cuatro meses, y en el mes de abril el grupo de autoridades y el misionero decidieron que se haría la presentación de una película, y con esto cubrir la tan esperada campaña. Hablando con uno de los Ancianos, explicó que presentar una

película a toda la congregación, e invitar a los miembros de otras congregaciones, pero principalmente hacer una invitación abierta, hacia “todo el pueblo”, era lo más adecuado para que otras personas conocieran “la obra de Cristo, a través de su vida en una película”.

Así, se llevó a cabo una tarde la presentación de la película, en una pantalla de unos 3 metros de altura, que los hermanos colocaron afuera del templo. Después de la película hubo una predicación, y finalmente compartieron una cena de tamales y café que las esposas de las autoridades prepararon. Esta es sin duda una excelente oportunidad para que la Congregación, acerque nuevos adeptos.

Así vemos que los medios proselitistas pueden ser variados y requieren de gran creatividad para lograr atraer posibles seguidores.

IV.5.2.2 Iglesia de Cristo Mi-el Elohim “Jesús Fuente de Salvación”

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

La obra se deriva también de la Iglesia Presbiteriana. Nace de una segunda escisión de donde nació Shalom, “Paraiso”. De esta última se separan en 1998, para mantenerse reunidos en una casa por un año, y después se construyó el templo, que ahora tienen. El terreno es propiedad de la Congregación.

Esta congregación surge también de algunos miembros que se separaron de la Iglesia Nacional Presbiteriana, pero en su momento no decidieron iniciar una congregación propia, sino hasta que fueron invitados a participar en Teopisca de los cultos de esta Iglesia cuya sede se encuentra en la zona del Lago Atitlán en Guatemala.

Antes de formar “Jesús Fuente de Salvación”, se unieron con el grupo que ahora es Alas de Águila. Por unos meses se mantuvieron unidos hasta que uno de los miembros tuvo contacto con la Iglesia Mi-el.

b. Organización jerárquica y doctrina

El grupo de autoridades está conformado por seis ancianos y cinco diáconos. No hay un pastor de planta, viene de vez en cuando de San Cristóbal, de la Iglesia que se encuentra en la Colonia Nueva Esperanza, de los Ministerios Elohim.

Los días de reunión son los domingos a las diez, los miércoles a las 4pm y los sábados a las 5pm en un culto para jóvenes. Las mujeres no tienen una reunión especial, tampoco ocupan cargos considerables, únicamente se ocupan de la limpieza del templo, y las esposas de

los diáconos son las encargadas de preparar las comidas cuando hay alguna visita o alguna actividad especial.

Sus diferencias con el resto de las iglesias consideradas protestantes y evangélicas, son de tipo ritual, más que doctrinal. Para estas iglesias, la alabanza y la utilización de instrumentos musicales, es fundamental, no sólo son permitidos por la Biblia, sino necesarios “para agradar al Señor”.

Hasta ahora se reúnen aproximadamente 120 personas, alrededor de 37 familias. La mayor parte está conformada por mujeres (aproximadamente 45).

Además de ancianos y diáconos hay un Tesorero, quien administra las ofrendas y el diezmo, los cuales se utilizan para resolver las propias necesidades de la congregación.

c. Organización ritual

Los cultos se celebran con los cánones pentecostales. Es quizá uno de los grupos en los que la expresividad corporal, el entusiasmo con el que se realizan las alabanzas es mayor. La música a altos niveles de volumen, se escucha por todo el pueblo, durante los cultos.

Los cultos en esta congregación, a diferencia de la Misión Bíblica y de la Nacional Presbiteriana son efusivos, con gran expresividad corporal.

Hay dos momentos para las alabanzas, una después de una primera oración de bienvenida que conduce el Pastor y otro después de la predicación. Durante cada secuencia de alabanzas, las cuales tienen una duración de aproximadamente treinta minutos las voces se escuchan al lado de los instrumentos que resuenen hacia todo el pueblo, saliendo de las grandes ventanas y puerta que tiene la construcción de cemento del templo.

Las características festivas de su ritual es lo que caracteriza a las congregaciones pentecostales. Hay instrumentos musicales que son tocados por jóvenes (guitarra y bajo eléctricos), un teclado y una batería. Las celebraciones son entonces efusivas, con gran expresividad corporal, movimientos de brazos que se agitan, cadera, cabeza, pies y piernas que en ocasiones brincan.

Se reúnen miércoles y domingo. En ocasiones uno de los dos días de la semana se dedica a la celebración llamada “Adoración”. Este es una versión corta de un culto normal. Se hacen una o dos lecturas, se comentan brevemente y se concentran más en llevar a cabo una alabanza prolongada (unos cuarenta minutos) con música más suave, pero no menos intensa. La gente cierra los ojos y se dejan llevar en un vaivén, o espontáneamente se hincan. No hay

aplausos, ni danza, ni cantos en volumen alto, pero hay un ambiente sentido de profunda entrega.

También celebran el Bautismo a partir de los 12 años, “ya cuando se tiene conciencia de que quieren recibir al Señor”, comenta uno de los ancianos. El Bautismo puede ser por inmersión en agua, o rociando un poco de agua en la cabeza y cuerpo de la persona. Sin embargo prefieren la primera opción.

De acuerdo con el programa que lleva los Ministerios Elohim en San Cristóbal, realizan cultos unidos, esto es entre diferentes congregaciones pertenecientes a la congregación. En ocasiones asisten a San Cristóbal, o son visitados por sus miembros.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

Como medio proselitista, organizan campañas o aprovechan los cultos unidos para invitar a vecinos o amigos que en esa ocasión quieran conocer de qué se trata la congregación y la palabra de Dios.

No llevan a cabo otras medidas. Tampoco han realizado campañas en el municipio, hasta ahora.

IV.5.2.3 Iglesia Alas de Águila

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

Esta organización, es también resultado de la escisión que sufriera la Iglesia Nacional Presbiteriana. De un grupo que se separa en 1998, conforman esta congregación, que con mayor fuerza ha tomado tintes pentecostales. La separación fue básicamente porque querían utilizar la Biblia en el tzeltal de Amatenango, y no de Oxchuc. Esta propuesta era imposible poner en marcha, ya que hasta ahora no se ha elaborado una traducción local. Otra inconformidad era que algunos hermanos empezaron a ver atractiva la forma de alabar de las iglesias pentecostales, por ejemplo de San Cristóbal. Fueron algunas otras diferencias de forma, que los impulsaron a la separación; por ejemplo en la Iglesia Nacional Presbiteriana, las autoridades se sentaban en la tarima frontal desde donde predica el Pastor, y esto no les parecía respetuoso. Otra cuestión de importancia fue la utilización del español en los cultos. Los integrantes de la Nacional Presbiteriana sostenían que los cultos debían llevarse a cabo en idioma tzeltal, mientras que algunos de sus integrantes pensaban que era importante que se

hablara también el español, en tanto que, “...los niños vienen creciendo y nunca van a aprender a hablar en español, cantar en español...”.¹²¹

Así se refiere el anciano a la separación:

[...] y por eso nos separamos, ese es la inconformidad que teníamos, no era otro. Cuando nos separamos de allá, de los hermanos tzeltales, nos vinimos aquí, y estuvimos independientemente, no me acuerdo cuantos meses, después pedimos pastor, fuimos a pedir pastor, de...de...no me acuerdo cómo se llama, de allá de San Cristóbal, un hermano pastor que se llama Salvador y es de Chamula.

A decir del anciano de la congregación, la llegada de Jesucristo al pueblo [refiriéndose a la primera iglesia protestante] puso fin a la mala vida que llevaban: “...el diablo estaba reinando aquí en el pueblo. Cada rato se mataban...”.¹²²

b. Organización jerárquica y doctrina

La organización de esta congregación es muy similar al resto de las congregaciones, aunque ésta se ha reducido relativamente en su estructura y los integrantes que conforman al grupo de autoridades. Al haber iniciado como resultado de una escisión de la Nacional Presbiteriana, recurrieron a una estructura más modesta, representada por el Pastor, dos ancianos y tres diáconos únicamente. La organización mantiene vínculos y responde a la línea jerárquica de la Iglesia Alas de Águila de San Cristóbal de Las Casas, encabezada por el pastor y dirigente evangélico, Esdras Alonso. A través de esta vinculación la figura del pastor puede tener acceso al Seminario ubicado en San Cristóbal, allí se llevan a cabo reuniones semanales para los pastores y autoridades congregacionales, así como reuniones de zona. La asistencia del Pastor al Seminario responde también a que un representante de la Iglesia debe estar bien preparado “...para que lo defienda la Iglesia para que represente bien al grupo...” en caso de que se requiera hablar con alguna autoridad como “el Gobernador” nos comenta el anciano. Actualmente cuentan con aproximadamente 100 miembros, a decir de Don Feliciano.

¹²¹ Entrevista con Don Feliciano Bautista, anciano de la congregación. Marzo, 2011.

¹²² ídem.

c. Organización ritual

Los cultos se llevan a cabo los miércoles y domingos. Por el momento, el Pastor refiere que no cuentan con reuniones específicas para el ministerio de mujeres o de jóvenes. Al inicio de las actividades de la congregación se comenzó a trabajar una Escuela dominical para niños, pero esta no funcionó por falta de una persona que se hiciera cargo.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

El crecimiento de la congregación no es una preocupación para las autoridades. Lo importante es mantenerse cohesionados y contar con el espacio de oración que ahora tienen y que les ha significado muchos años conformarlo. Consideran que la mejor manera de mantenerse es el ejemplo que den con su conducta, esto será, en todo caso la forma de que otras personas se interesen por la congregación. Reciben a los nuevos integrantes sin requisito alguno.

IV.5.2.4 Misión Bíblica Mexicana “La Paz de Cristo”

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

La conformación de esta congregación se dio también a partir de una escisión de la Iglesia Nacional Presbiteriana. En el año 1993, su actual encargado y familia, decidieron separarse de la congregación “Paraíso”, por la simple razón de no estar de acuerdo con las modificaciones rituales que algunos miembros estaban impulsando. Entonces el encargado, comenzó a buscar una Iglesia en Teopisca donde pudieran reunirse. Participaron en una congregación de Teopisca, en donde hicieron contacto con un misionero que les habló de la Misión de Paso Hondo. Al poco tiempo recibieron la visita de los encargados de la obra de aquel lugar, y se les propuso que iniciaran una misión bajo la supervisión de este misionero de Teopisca y de las visitas constantes que recibirían de parte de la Junta General de Paso Hondo. Así, junto con su familia, comenzaron a reunirse por su cuenta en esta misión que aún ahora, conserva en mucho un carácter familiar.

Hacia el año 2004, lograron su registro, para sumarse a las más de sesenta congregaciones pertenecientes a las Iglesias Evangélicas de la Misión Bíblica Mexicana, A. R. Su sede se encuentra en Paso Hondo, Frontera Comalapa, municipio cercano a la frontera con Guatemala.

b. Organización jerárquica y doctrina

Esta misión no cuenta con un Pastor, sino que es Don Luis, quien recibió el cargo de “administrador de la obra”, cargo equiparable al de Anciano, y que ha ejecutado desde sus inicios. Él es el encargado de organizar los cultos, atender a los “hermanos”, así como a los visitantes de la Misión de Paso Hondo, que eventualmente llegan a Amatenango a platicar sobre el “camino de la obra”.

Recibe la ayuda de su yerno, quien también es considerado Anciano, y que además de tocar la guitarra durante las alabanzas, está facultado también para predicar durante el culto. Otro hermano, recibió el cargo de diácono y es el encargado de que no haga falta nada en el templo. Las mujeres, son dirigidas por la esposa de Don Luis, en todo lo referente a las actividades de la Sociedad Femenil que fue bautizada como “Las mensajeras de Cristo”. Ellas se encargan de mantener limpio y decorado el templo, preparar los alimentos cuando hay visitantes; acompañar a los enfermos; y por supuesto, de organizar el culto de mujeres que se lleva a cabo una vez a la semana. Esta área de trabajo, al igual que la de los niños se encuentra a su vez en una agrupación conformada por los grupos de mujeres de cada misión. Se agrupan en la AFIEBCH, Asociación Femenil de Iglesias Evangélicas Bíblicas de Chiapas.

Otra figura importante es la encargada del ministerio de niños. Este cargo lo desempeña la hija de Don Luis. Su responsabilidad es enseñar a los niños a comprender los textos bíblicos, a entonar las alabanzas, y realizar otras actividades, tanto de juego como de estudio, una vez a la semana.

Prácticamente continúan reuniéndose las mismas personas que iniciaron la obra, además de algunos vecinos del barrio Cascajal, donde está ubicado el templo. Suman aproximadamente 20 personas, de las cuales 15 son mujeres y cinco son hombres.

Anualmente, la Misión central en Paso Hondo, organiza una Convención y un campamento para niños. Estos tienen en promedio una duración de tres días, y de acuerdo con la disponibilidad de los miembros de “La Paz de Cristo”, asignan a dos o tres hermanas para que asistan.

Con respecto a la doctrina, en la Misión Bíblica se siguen los mismos lineamientos que en la Iglesia Presbiteriana, salvo algunas diferencias. Por ejemplo los presbiterianos celebran la Semana Santa, ellos no. Durante esos días, únicamente se hace mención en el culto de la muerte de Jesús. Sostienen que no es necesario una celebración o conmemoración especial porque se acercaría a la doctrina católica. También difieren de los presbiterianos en el Bautismo a edad temprana, ya que están convencidos de que de pequeños no se tiene

conciencia, hay que esperar a que la persona ya “entre en razón” y decida o confirme su conversión o compromiso con Jesús.

Así, en términos doctrinales se acercan en mucho al corte de las Iglesias históricas y aunque ritualmente, utilizan instrumentos musicales y cantos un poco más llamativos o “alegres”, difieren en mucho de los pentecostales. De hecho, sus miembros hacen constantemente una separación de la conducta ritual de los grupos pentecostales de la localidad.

Instruyen constantemente a los miembros, hombres y mujeres, en mantener un comportamiento recatado, no involucrarse en chismes, en fin mantener un comportamiento ético intachable. Esto se refleja también en el trabajo. Se motiva a los miembros a “refugiarse en el trabajo”, para vivir mejor y así dejar a un lado las ambiciones materiales.

En las mujeres, la conducta debe ser también ejemplar. Las jóvenes no pueden andar por ahí platicando en la calle, o visitando una casa y otra, a menos que lo hagan en compañía de sus madres. Las mujeres casadas, deben permanecer en sus casas, salvo cuando tienen alguna diligencia con algún otro hermano o hermana, o salir a la calle pero con sus esposos. El arreglo personal debe ser cuidadoso en limpieza y discreción. No adoptar las formas novedosas en el vestir, como hilos brillantes en los bordados, telas atractivas en las faldas, o moños en la cabeza demasiado grandes.

c. Organización ritual

Los cultos regulares se llevan a cabo dos veces por semana, miércoles y domingo. Los martes las mujeres tienen el culto, reciben la predicación de uno de los Ancianos, o en ocasiones es la esposa del Anciano quien predica. Por lo regular se hace una reflexión sobre la actuación de las mujeres en la familia: ser buenas esposas, hijas, hermanas. Lo que implica una conducta recta, cooperar en las actividades domésticas, “mantener bien al esposo”, a los hijos también. En ocasiones se discute alrededor de alguna preocupación o problema familiar de alguno de los miembros.

Durante los cultos regulares, se da la bienvenida con un himno, el cual ha sido en su mayoría memorizado. Algunos miembros siguen la letra en el himnario, pero en muchos casos los conocen tan bien que el Anciano simplemente da el número de himno, y ellos lo entonan sin dudar. Después se da paso a la predicación. El Anciano hace dos o tres lecturas, y las comenta. Después viene otro momento dedicado a una serie de himnos. En el culto de los domingos, los niños se despiden después de la primera intervención de himnos, salen del

templo a hacer sus actividades y después hay un espacio dedicado a ellos, donde entonan algún himno especial para ellos.

Los cultos se llevan a cabo en tzeltal, eventualmente hacen la predicación en español, ya que la lectura de la Biblia es también en ese idioma. Utilizan el Himnario presbiteriano, pero imprimen en los ritmos variantes un poco más modernas.

También llevan a cabo el Bautismo y Matrimonio. Estas ceremonias no se han llevado a cabo desde hace varios años, puesto que todos los miembros se encuentran bautizados y casados.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

La congregación no lleva a cabo una labor proselitista expresa. Ellos consideran que lo más importante es mantener su misión, consolidarla y que así poco a poco vendrán más personas que observen que la forma de vida de ellos es buena. Nuevamente el ejemplo de vida y el testimonio son los medios más relevantes para atraer adeptos.

IV.5.2.5 La Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

...otros se separaron porque quieren hacer diferente, quieren renovar.¹²³

Es en 1993 cuando la Iglesia Nacional Presbiteriana sufrió una gran división entre sus miembros, por diferencias básicamente en “la liturgia”, nos comenta un Anciano de “Shalom”¹²⁴, quien formara parte de los inicios de la Presbiteriana “Paraíso”. Posteriormente entre los últimos meses del año 1999 y el 2000, hubo otra separación, de la que nace la congregación “Shalom”, como Iglesia Presbiteriana Renovada en la República Mexicana.¹²⁵ Su vínculo inmediato es con la congregación llamada “Buen Samaritano”, ubicada en San Cristóbal de Las Casas.

¹²³ Anciano Alfonso Zepeda. Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”, Amatenango del Valle, Chiapas. Marzo 22, 2006.

¹²⁴ *Ídem.*

¹²⁵ En Chiapas esta Iglesia declara contar con doce inmuebles para sus cultos, ubicados en los municipios de Amatenango del Valle, Venustiano Carranza, Huixtla, Las Margaritas, Motozintla, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas, Tuzantán y Teopisca. (Extracto de la Solicitud de Registro Constitutivo de la Iglesia Presbiteriana Renovada en la República Mexicana, como Asociación Religiosa, [www.ordenjurídico.gob.mx/Federal/PE/APC/SEGOB/Extractos/15022005\(7\).pdf](http://www.ordenjurídico.gob.mx/Federal/PE/APC/SEGOB/Extractos/15022005(7).pdf))

b. Organización jerárquica y doctrina

La congregación tiene un grupo de autoridades encabezado por los Ancianos y diáconos. Al igual que otros casos, no tienen un pastor, ya que éste los visita de San Cristóbal, es originario de Oxchuc, hablante del tzeltal, pero la predicación se da en español, en la mayoría de los casos, ese es el acuerdo que han tenido. Además cuentan con la orientación del Lic. Abdías Tobilla, encargado de la obra en todo el estado, a quien conocen como “Apóstol”, y es reconocido abogado e impulsor de diversas organizaciones evangélicas en el estado, que además ha asesorado y defendido legalmente a las asociaciones religiosas en problemas de expulsión.

En cuanto a la doctrina, como es el caso del resto de las congregaciones protestantes evangélicas, se sigue la lectura fiel de la Biblia. El énfasis es mayor en algunas lecturas, pero básicamente se trata “de la misma Biblia, como de católica”, comenta el anciano de la congregación, “...yo primero compré mi Biblia católica, como yo le digo, porque es la misma cosa, la misma”. No existe una normativa que establezca la lectura de la Biblia en tzeltal o en español. Utilizan ambas, aunque en tzeltal en menor medida.

Están organizados en ministerios, como decíamos arriba, hay ancianos, diáconos y también ministerio de oración. Este último es el único ocupado por mujeres. Se trata de un grupo que acompaña a algún enfermo, asiste en compañía de los ancianos o diáconos a hacer alguna oración a casa de los hermanos que lo soliciten, generalmente por algún problema o aflicción. Estas mujeres en la mayoría de los casos son las esposas de las autoridades, ya que se pide que sean mujeres adultas y casadas.

c. Organización ritual

Esta congregación se separó de su Iglesia madre, básicamente por el “avivamiento”, nos dice el Anciano Alfonso Zepeda. Este “avivamiento” significa la adopción de ciertas formas en el ritual, como son *Mover* en el Espíritu Santo, el Bautismo en el Espíritu Santo, *Batir* las manos, las alabanzas con música electrónica y pandero, la danza, los ministerios (de sanación, de mujeres, de alabanza, principalmente). El avivamiento, nos habla de la adopción de formas rituales y organizacionales más novedosas, cercanas a las pentecostales, que no alteran el aspecto doctrinal y por el contrario dan mayor fuerza a los cultos, es explicado de esta forma por el Anciano de “Shalom” quien vivió esta transición: “...en pocas palabras, se

hace [el culto] alegremente, con más ruido, más bulla, porque antes no se permitía decir el ‘amén’, el ‘gloria a Dios’, no se permitía el ‘aleluya’, y ahorita ya”.¹²⁶

Así, es posible observar claramente que la experimentación de nuevas formas rituales es la principal característica de la Iglesia Presbiteriana Renovada. Al participar en ambos cultos (el Presbiteriano y el Renovado) es posible observar tales diferencias de forma clara. La austeridad y solemnidad del culto presbiteriano es fácil de contrastar con el expresivo y dinámico culto presbiteriano renovado, donde las alabanzas con cantos acompañados de música electrónica, el sonido de la batería, los bajos eléctricos y los aplausos que salen de los efusivos cuerpos hacen toda la diferencia. Un aspecto relevante en términos de la cultura local es la adopción de alabanzas nuevas, conocidas como los “coritos” que ya han dejado de seguir el himnario tzeltal presbiteriano para ser interpretados en español, “en castilla”, al igual que gran parte de la celebración que es también en español (salvo algunas ocasiones en las que la predicación se hace en tzeltal).

Los grupos religiosos presbiterianos renovados pueden ser considerados como una “transición” entre una forma de protestantismo histórico, mucho más ortodoxo hacia un protestantismo evangélico de tipo pentecostal, como lo hemos podido constatar.

Los cultos se llevan a cabo dos veces a la semana. Los miércoles por la tarde y los domingos por la mañana. Eventualmente se reúne un grupo de jóvenes, más que a estudiar, a ensayar ya que son ellos los encargados del ministerio de música y alabanza. Es el único caso, del resto de las congregaciones en que se reúnen ex profeso, y en este caso son jóvenes. Este grupo lleva el nombre de “PHES” (Padre, Hijo y Espíritu Santo).

En ocasiones reciben la visita de algún pastor o autoridad procedente de San Cristóbal o de otro municipio, en ese caso se le invita a este hermano a predicar.

Los mandatos (así llaman a los sacramentos) tienen mucha importancia para esta congregación. Se trata básicamente del Bautismo y del matrimonio. El primero se hace también a una edad en la que el niño ya puede aceptar “conscientemente” a Cristo. En esto difieren de los presbiterianos. Fue también un motivo de separación.

d. Estrategias pastorales y proselitistas

Esta congregación sí tiene una clara meta proselitista. Cada año realizan una campaña en el municipio, pero también participan en campañas a nivel estatal. Durante la campaña que llevan a cabo en Amatenango, reciben la visita de algún Pastor u otras autoridades de San

¹²⁶ *Ídem.*

Cristóbal, y se reúnen generalmente en el parque de la cabecera, previa autorización del presidente municipal. En esa reunión, hacen algunas lecturas, alabanzas, se trata de un tipo de culto al aire libre, donde invitan a la gente del pueblo a acercarse a la congregación. En ocasiones, se invita con anticipación a familias católicas, esperando que ese sea un momento en el que pueda iniciarse la conversión.

En las autoridades de esta congregación se refleja una clara intención de que la obra crezca. Incluso, están convencidos de que cuando la presidencia municipal sea ocupada por un “hermano”, entonces las cosas van a mejorar: “...ojalá llegara a ocupar en los puestos grandes un hermano y así dar el buen ejemplo en la gente...”. Hasta ahora, han llegado a ocupar los cargos de síndico y tesorero, pero nunca la presidencia municipal. En este sentido ellos, trabajan mucho buscando que esto pueda suceder algún día. De acuerdo con el Anciano, dentro del partido PRI hay muchos más “hermanos”, y como este partido lleva varios años ganando la presidencia, pues entonces hay posibilidades de que la máxima autoridad y representación política la tenga un converso. En el caso del PRD, algunos militantes son conversos, pero la mayoría continúan siendo católicos.

Es esta quizá la congregación del municipio en la que se percibe un mayor interés por su crecimiento. En el caso de otras congregaciones, éstas están más preocupadas por consolidarse o mantenerse, pero en este caso muestran una preocupación mayor por aumentar su número de fieles y presencia en la localidad.

IV.5.2.6 Testigos de Jehová.

a. Desarrollo histórico y presencia en la localidad

En Amatenango del Valle los comienzos de este grupo datan de aproximadamente el año 1996. Sus miembros comentan que la historia inició con la experiencia de una mujer integrante actual del grupo, quien teniendo hospitalizada en la ciudad de Tuxtla a su pequeña hija, tuvo contacto con un grupo de Testigos que comenzaron a hablarle de las enseñanzas de la Biblia. La mujer, angustiada por la enfermedad de su hija, y sufriendo una situación complicada, por lo que implicaba estar fuera de su pueblo y lejos de su familia, decidió refugiarse en este grupo. Ya de regreso a Amatenango, con su niña sana, comenzó a asistir a una pequeña congregación que empezaba a conformarse en el pueblo de Teopisca. Asistía regularmente con el resto de su familia. Poco a poco, se fueron uniendo otros miembros de la familia extensa, atendiendo a las enseñanzas y experiencias que esta mujer compartía con ellos. Eventualmente recibían la visita de un “Anciano viajante”, quien supervisaba el crecimiento y

desenvolvimiento del grupo; éste se planteó la necesidad de trasladar las sesiones a Amatenango, dadas las dificultades para que la gente se desplazara, además de que el grupo seguía creciendo. Fue así, que el Anciano visitante autorizó, apoyado por la Oficina Central, la instauración de un grupo en Amatenango. Durante algunos meses los atendía un Anciano proveniente de Villa Las Rosas. Después, se les sugirió que uno de los hombres de la congregación se hiciera cargo, tomando la función de Administrador de la Obra, y que al tiempo que dirigiría las enseñanzas, organizara al grupo. Esto les facilitaba en mucho la logística de las reuniones, ya que no tenían que desplazarse a Teopisca, además de poder seguir las enseñanzas en tzeltal, mientras que en Teopisca el único idioma que se manejaba era el español.

Hacia el 2004 reunieron un fondo para construir un Salón del Reino en el terreno de la misma familia. En este lugar se reúnen desde entonces.

a. Organización jerárquica y doctrina

La Congregación, se encuentra dirigida por un Anciano proveniente de Cuautla, Morelos, quien tiene amplia experiencia en haber participado en grupos en Oaxaca, Puebla, Estado de México. Además, se trata de un hombre joven (aproximadamente 25 años) nacido en el centro del país, con escasa escolaridad pero que ha llegado al escalafón de Anciano, gracias a que “ha sido Testigo desde que nació”, y al lado de su madre aprendió desde niño a comprender la Biblia. Siempre había querido trabajar en Chiapas porque para él representaba un reto convivir y lograr comunicarse con indígenas tzeltales. El Anciano es entonces la máxima autoridad. Sus funciones son básicamente conducir las enseñanzas, vigilar el cumplimiento doctrinal en la congregación, organizar los encuentros y supervisar las predicaciones que realizan los “precursores”. Este es un ministerio destinado a hombres y mujeres y deben acumular 70 horas al mes con tareas que implican básicamente el proselitismo. Cubren prácticamente todo el municipio, aunque sus capacidades económicas y de organización, les permite hasta ahora llegar a las colonias y rancherías más cercanas. Ellos son miembros de la congregación, más no todos pueden serlo, por lo regular lo hacen aquellos que tienen una conducta honorable y que conocen bien la Biblia. No se trata de una labor sencilla, puesto que se enfrentan a largas horas de caminata y al rechazo de la gente que no les quiere recibir. Sin embargo por esto es una de las labores más importante y que debe tener constancia y cuidado.

El grupo ahora está conformado por aproximadamente 50 miembros contando la congregación del Barrio El Sumidero que se encuentra en el municipio vecino de Aguacatenango. La mayoría son mujeres, hay únicamente cinco hombres.

Tanto Ancianos como superintendentes, son considerados Siervos Ministeriales. El cargo de Administrador de la Obra está ocupado por una persona de la congregación, y cumple funciones operativas, como mantener en orden el local, informar a la congregación de las actividades y eventualmente suplir al Anciano en las enseñanzas cuando sea estrictamente necesario. Por lo regular la persona que cubre un cargo, debe ser capacitada para ello, en ocasiones una persona que ya haya recibido educación seglar, entonces puede recibir únicamente una capacitación, que puede tomar unos cuantos meses para recibir las herramientas que le permitan conducir la obra. Se sigue la cita de Corintios 8-11, donde se habla de las características de los servidores de la obra:

Los siervos ministeriales, igualmente deben ser serios, no de lengua doble, no dados a mucho vino, no ávidos de ganancia y faltos de honradez, manteniendo el secreto sagrado de la fe con una conciencia limpia, y también que primero se pruebe a éstos el poder cumplir el don de servir como ministros, y estar libres de culpas.

La organización a nivel nacional cuenta con una oficina central, ubicada en Texcoco, Estado de México. La congregación de Amatenango, y el resto de México, además de Belice, depende de esta oficina. Así, se trata de una organización totalmente centralizada, todas las decisiones deben ser tomadas allá, y cualquier modificación, problema, inquietud debe ser canalizada a la central. A decir del Anciano, desde esta oficina se elaboran planes de trabajo, publicaciones en lenguas indígenas, y otros proyectos, como la atención a personas con capacidades diferentes. En este sentido, se conoce que hay hermanos preparados para atender a la población sordomuda, que maneja “un lenguaje a señas”, o bien que se preparan para atender a congregaciones internacionales hablantes de otros idiomas, incluso se sabe de un grupo que atiende a la población hablante de chino.

En los preceptos doctrinales, el grupo está completamente apegado a las tres líneas que mencioné en el epígrafe anterior. Son estrictos, especialmente en vigilar la conducta de los “hermanos”. Se les induce a tener un comportamiento que los distinga del resto de la gente. No mentir, ser trabajadores, discretos en su forma de hablar. Incluso se les inculca un arreglo personal que cuide la limpieza. A las mujeres se les permite usar aretes, siempre y cuando éstos sean “discretos”. Los hombres ya visten a la usanza occidental, generalmente con ropa más

“formal”, es decir pantalón “de vestir”, cinturón de piel y camisa. Con la vestimenta se proponen diferenciarse del resto de la población católica y no católica en Amatenango.

Se castiga de manera contundente el adulterio. Si uno de los miembros es sorprendido, o simplemente “se sabe” que ha cometido esta falta, se le “disciplina”, es decir se le impide no asistir a las sesiones, no puede ser candidato a precursor, además de que es sometido a una plática con el Anciano y otras autoridades para cuestionarlo sobre su actuar. “Todos, comenta el Anciano, cometemos errores, pero si nos arrepentimos podemos buscar ayuda. Es necesario pedir perdón a Dios, esforzarse por dejar lo malo, y exponer el asunto con las autoridades”.

De tal manera que se hace “censura pública”, es decir que cuando se comete una falta se hace un anuncio (sin decir la falta) de que esta persona está siendo censurada públicamente y que en ella existe el arrepentimiento. En este caso, por algún tiempo (pueden ser tres meses) se le limitan los privilegios en la congregación, porque su conducta ya no es ejemplar para el resto de los hermanos. De esta forma esperan que la persona se arrepienta y enmiende su comportamiento, de lo contrario puede llegar a ser expulsada definitivamente.

Es interesante que, a diferencia de los otros grupos religiosos no católicos, quienes se refieren regularmente al momento de la “la conversión” de los miembros, los Testigos hablan de una “dedicación a Dios”, es decir que para ellos la conversión es una forma de vida diferente e todos los ámbitos, e implica una entrega total a Dios. Así, dentro de este nuevo modo de vivir, las exigencias en el cambio de conducta, se confrontan con muchas de las formas que están arraigadas en la cultura de los amatenanguenses. Al igual que en otras congregaciones cristianas no católicas, se les exige que dejen el alcohol, y también llama la atención que la música conocida como “mundana”, es permitida, incluso para bailar en alguna reunión, siempre y cuando el baile y la música no “inciten los malos pensamientos”, refiriéndose evidentemente al tema sexual. Por ejemplo, aquellas letras cuyo contenido sea de doble sentido o con alburas, están prohibidas. En todo caso se prefieren las alabanzas, o la música instrumental.

Llevan a cabo reuniones de tipo asamblea en donde se encuentran congregaciones de diferentes zonas del estado, éstas se realizan cada cuatro meses y duran entre uno y tres días. En ellas se recibe la visita de algún Anciano de otro estado o de la oficina central y se revisa el trabajo y el progreso de las congregaciones más pequeñas.

b. Organización ritual

Las reuniones que los testigos celebran, no son llamadas cultos o ceremonias, ellos simplemente se refieren a reuniones de estudio, o reuniones para la enseñanza. Éstas se llevan a cabo tres veces por semana: martes, sábados y domingos. Son sesiones que duran aproximadamente dos horas. En ellas se estudian dos o tres libros, además de la Biblia. A veces, se trata de publicaciones sencillas o folletos, como “Adoremos al único Dios en la tierra”, pero todas están basadas en los textos bíblicos. Algunos folletos ya los hay traducido al tzeltal de Amatenango. Por lo regular la sesión se inicia con una oración que en voz alta dirige el Anciano, a continuación se comienzan las lecturas, que él mismo hace, pidiendo eventualmente la intervención de alguno de los asistentes, ya sea para hacer la lectura o para hacer una reflexión sobre ésta.

Se celebra la presentación de un nuevo miembro a la congregación, sea éste un bebé recién nacido o una persona adulta que ha decidido “dedicarse a Dios”, esto es una forma de Bautismo. También se celebran matrimonios. En ambos eventos se espera contar con la presencia de algunos de los Ancianos o visitantes.

c. Estrategias pastorales y proselitistas

La actividad proselitista más importante es la que realizan los precursores, que como describíamos líneas arriba, exige mucho compromiso y trabajo para quienes la llevan a cabo. En ocasiones se han encontrado con el rechazo principalmente de los cristianos no católicos, quienes les dicen cosas como: “ya déjenos en paz, no ves que ya tenemos religión”, o “ya vienes otra vez, no vez que así ya estamos contentos”.

“Con esta actividad se busca ganar más gente y también [se hace] como edificación para ellos mismos”, comenta el Anciano. Algunas personas les han dicho, “que ya quieren cambiar a todo el pueblo de religión”, y nosotros les decimos, que “no ganamos gente para nosotros, ganamos para ellos, porque la Biblia dice en Mateo 24, 14:

[...] las nuevas del reino se predicarán por toda la tierra para testimonio, y a todas las naciones”. Entonces nosotros visitamos los hogares como un testimonio, como una enseñanza, ya no tanto para que se conviertan, sino para que ellos vean que sí nos está resultando, porque la Biblia dice que esta obra, pues se va a terminar, y va a venir el Juicio, y entonces las personas incrédulas, no pueden decir que nunca les enseñaron, que nunca les dieron la palabra de Dios. Porque la Biblia así lo dice que tenemos que predicar, y por eso lo estamos predicando.

Cuando una persona se interesa, cuando vemos que le agrada, entonces la invitamos a que venga a las reuniones, o le decimos que podemos ir a estudiar con ellos la Biblia a sus casas. Otra medida proselitista, es de acuerdo con lo que comenta el Anciano, “el ejemplo de vida” de cada uno de los miembros, “...ese es el más importante y difícil de llevar todos los días”.

IV.6 El *cuerpo religioso*.

Religiosidades corporeizadas en el ritual religioso cotidiano

En los apartados anteriores hemos alcanzado una caracterización amplia de las diferentes adscripciones en su expresión organizativa e institucional, pero ¿qué hay de la vivencia? ¿Cómo se vive el ritual religioso en el cuerpo?, ¿cómo se corporiza la estructura organizacional y doctrinaria?. Lo veremos en este apartado al acercarnos a los sujetos mismos.

En la esfera de lo religioso, el cuerpo-sujeto vivencia lo intangible, una emoción sublime que atrae hacia lo sagrado, que dirige al individuo hacia un comportamiento y que guía su conducta, su actuar social, que lo une indivisiblemente con las otras dos categorías que se han manejado en la tesis: el *cuerpo social* y el *cuerpo sexuado*.

En este sentido, hay una vivencia de “lo sagrado”, “lo numinoso”, siguiendo a Rudolph Otto ([1963] 2005), como una experiencia individual, íntima, que se expresa inevitablemente en un actuar social, sin ser ésta la fundamentación de su existencia. No se trata, de una solidaridad social, al estilo de Durkheim, la religiosidad como un resultado meramente social, de ‘autoafirmación de la moralidad’, sino además de esta expresión meramente social, la experiencia individualizada, que en momentos específicos es compartida con otros en el ritual, pero que también se manifiesta en el ritual íntimo, cercano a aquello considerado sagrado, a un ‘Dios’. Visto de esta forma, no niego la repercusión social de la religiosidad, pero doy énfasis aquí, a la vivencia del cuerpo, como “la base existencial de la cultura y lo sagrado”, siguiendo a Csordas (1990). Cultura y religión se ven claramente aquí expuestas, y como parte una de la otra, donde el cuerpo no se reconoce como un simple objeto o mero instrumento, sino mucho más que eso, como un cuerpo-sujeto actuante, que vive, experimenta emociones, sensaciones, pensamientos, imágenes (como en los sueños o anhelos) que, si bien son religiosos, tienen correlación y se expresan en el campo de lo social, una y otra vez.

Desde la perspectiva de Csordas, el cuerpo no es percibido como objeto sino, el propio cuerpo, ofrece la percepción del otro como otro “mi mismo” “...dejándolo lejos de ser simplemente un fenómeno en mi campo perceptual, apropiándose de mi fenómeno y confiriendo en éste la dimensión del ser intersubjetivo...” (Csordas, 1990:37)

Se trata entonces, de observar en las experiencias de los sujetos, su vivencia religiosa corporizada, vivida en el cuerpo y expresada por éste, en medio del entramado de la vida cotidiana, de los mundos cotidianos, marcados por un entorno culturalmente definido, pero también como experiencia particular.

En este apartado se presenta de manera etnográfica la vivencia religiosa de cuatro mujeres y un hombre, con diferente adscripción religiosa. Se describen y analizan también otras prácticas de la vida cotidiana de ellos, acentuando aquellas que son relevantes en cada caso, en relación con su religiosidad. Se sigue el paradigma propuesto por Csordas, como *embodiment* o corporeización que propone una postura metodológica en la que el cuerpo “...no es un *objeto* a ser estudiado, en relación con la cultura, sino que es considerado como el *sujeto* de la cultura, como la base existencial de la cultura”. (Csordas, 1990: 5)

Desde este ángulo, no es propiamente sobre el cuerpo, lo que interesa indagar aquí; sino cómo a través de “mirar” en el cuerpo se pueden encontrar los rasgos de una cultura y éstos cómo se amalgaman con los de una práctica religiosa particular. Esta particularidad, se expresa en las actitudes corporales, en la relación del propio cuerpo con el entorno religioso, en las expresiones de la relación íntima con lo sagrado, ya sea éste en el ritual individual o colectivo; pero también en su relación con las imágenes o representaciones de lo sagrado.

Si bien, coincido en que el *embodiment* se aleja de la cosificación del cuerpo, o de éste como un campo para la interpretación simbólica, o como objeto de poder (Csordas, 1994), sí me apego a una postura donde el cuerpo es creado, es resultado de un quehacer colectivo, corporeizando todo aquello que culturalmente forma el entorno, pero que sin duda, también lo impacta, lo construye en sentido de “ida y vuelta”, completamente permeado y vinculándose permanentemente. El cuerpo, desde esta perspectiva, no es un objeto determinado y terminado, o “producto cultural ya constituido”, sino que este es también moldeado y percibido dentro de una forma de habitar el mundo. Esto es, el cuerpo como espacio desde donde se expresa la cultura, pero también como sujeto que experimenta de forma peculiar su entorno, y puede con ello también, no sólo ser parte sino modificarlo.

Pero, ¿Qué sucede con la práctica religiosa?, ¿cómo se expresa en el cuerpo la religiosidad, y a su vez cómo la experiencia de lo sagrado se experimenta en el cuerpo? ¿Lo particulariza, lo hace transformable, bajo una expresión única? La relación del cuerpo con lo sagrado, es como decíamos anteriormente intangible, sutil. La práctica religiosa en palabras de Csordas, “explora lo preobjetivo para producir nuevas objetivaciones sagradas, y explota el *habitus* para transformar las disposiciones en las cuales está constituido”. El encuentro con lo sagrado, no se hace consciente, simplemente se vivencia, se explora, se siente. Puede éste manifestarse dentro de un marco de referencia religiosa objetivo, dogmático incluso, pero es el momento intersubjetivo, si lo pudiéramos llamar así, en el que se “toca” una dimensión que es real porque es experimentada, pero que roza lo inexplicable, lo que está fuera de un alcance

meramente materializado. El locus de lo sagrado, nos dice Csordas, es el cuerpo, lugar por excelencia de la vivencia y la experiencia.

En cada uno de los casos que se presentan en este apartado, podremos observar las experiencias de personas que expresan, a través de su práctica religiosa una forma concreta de corporeizar la práctica religiosa que siguen, en forma de ese vínculo con lo sagrado, sea esto entendido como un espacio, un momento, una imagen o icono, una deidad. Cada hombre y mujer establecen esa conexión con su propia religiosidad a través de un lenguaje, de un gesto o serie de gestos, al verbalizar una oración, hacer una lectura, al guardar un momento de silencio o hacer una alabanza y estallar en gritos o llanto. Se expresa en esta conexión un nivel de percepción de lo sagrado, que es a su vez un proceso de objetivación (siguiendo la fenomenología de Merleau Ponty, 1969), donde lo sagrado expresado en ese momento como “lo intangible” se vuelve también plenamente objetivado y parte de un proceso racional, podríamos decir consciente desde donde una doctrina, discurso, enseñanza ha sido asimilado y entonces corporeizado.

Comencemos entonces a acercarnos a los casos que aquí se proponen.

Mercedes: El cuerpo ritual en la MBM, *La paz de Cristo*

“...yo quisiera seguir estudiando la Biblia para también enseñar a los niños la palabra de Dios”



Foto 1. Mercedes puliendo una pieza de barro

Hace tiempo que me acerqué al templo de la Misión Bíblica Mexicana “La paz de Cristo” que se ubica en el barrio Cascajal, uno de los barrios altos de la cabecera de Amatenango del Valle. En ese momento mi interés era sólo el de hacer un recuento de todos los templos o casas de oración en la cabecera. Así conocí a Mercedes, quien en aquella ocasión salió asomándose por encima de la cerca de su casa, a un costado del pequeño templo, y contestó a unas preguntas muy generales sobre los horarios del culto, el nombre del anciano encargado de la *Congregación* (quien por cierto es su padre) y me sugirió que después pasara a platicar con cualquiera de los *hermanos*, quienes me ampliarían la información.

Después de más de un año, regresé al templo, Mercedes me recibió nuevamente y me dijo que recordaba muy bien que hacía tiempo habíamos hablado. Desde ese momento comenzamos a platicar y comenzó también una cierta empatía que fue aumentando a lo largo de las diferentes visitas que hice a su casa. Le hablé de mi trabajo de tesis, pregunté si estaba de acuerdo en que platicáramos sobre algunos temas relacionados con su religión, su vivencia dentro de ésta, su historia, su vida diaria, y ella aceptó. Realmente ha sido un placer conversar con Mercedes en los últimos meses. Así comenzamos a intercambiar experiencias.

Mercedes es la última hija de tres hermanos. Su padre, Manuel es el anciano encargado de la Congregación, y su madre Pascuala es la presidenta de la Sociedad Femenil. La congregación lleva el nombre de “La Paz de Cristo” y pertenecen a la Misión Bíblica Mexicana (MSB). La familia se convirtió al cristianismo hace más de 15 años, cuando decidieron asistir al templo de la Iglesia Nacional Presbiteriana (INP), después de que Manuel, Pascuala y Mercedes comenzaran a asistir a los cultos por invitación de sus familiares. Mercedes cuenta que desde que tenía como 11 años, veía a su prima asistir a los cultos, y ella se emocionaba mucho con lo que su prima le platicaba, quería asistir también, pero su madre siempre le decía: “...no tu papá se puede enojar, no te puedes ir allá”. Sin embargo, ella se escapó y comenzó a asistir, así que cuando sus padres decidieron convertirse, ella ya sabía lo que era eso, ya había aceptado la religión desde hacia algún tiempo. Con el tiempo, ya convertida toda la familia, su padre, cuñado y hermano decidieron separarse de la INP (Iglesia Nacional Presbiteriana) para fundar la congregación que ahora tienen, invitados por un *hermano* que los visitó desde Paso Hondo, Comalapa (donde se encuentra la sede en Chiapas de la MSB).¹²⁷

Ahora Mercedes tiene 24 años, y prácticamente no recuerda, ni conoce de las tradiciones católicas en las que nació, y que fueron hasta la década de los años 1990 las principales en la localidad tzeltal de Amatenango. Con frecuencia muestra indiferencia hacia las fiestas católicas de su pueblo, y por supuesto no conoce (o al menos parece no ser importante para ella) los nombres de los santos católicos, mucho menos de la historia de éstos. Así se refirió a la imagen de San Pedro Mártir, en una ocasión que le pregunté si sabía quién era ese santo, cuya imagen presenta un cuchillo clavado en el cráneo sangrante y que se encuentra en la Iglesia de San Francisco en el parque central: [...] ah! que...¿por qué San Pedro tiene un cuchillo enterrado en la cabeza?. Pues saber por qué, o porque seguramente así murió *ese señor*...porque tenía su delito

Para Mercedes, la historia religiosa de los mártires, beatos o santos católicos no representa ni tiene un carácter divino, simplemente se trata de imágenes de yeso, barro o madera, de personajes que, “...tal vez ni existieron”.

Su actividad más importante, además de la alfarería, es la instrucción que da a los niños que asisten a la congregación. Ella, junto con otra hermana de la congregación, se encarga de enseñar a los niños a cantar y a leer la Biblia, durante algunos minutos de cada día de culto. No se trata precisamente de un estudio bíblico, sino de diversas actividades que ella realiza con los

¹²⁷ La MBM es una iglesia de corte evangélico, con características del presbiterianismo histórico, aunque ha incorporado lentamente algunos instrumentos musicales electrónicos, sin llegar a una “pentecostalización” propiamente.

niños y niñas. A pesar de que sólo son tres los niños que atiende, Mercedes toma con mucha seriedad y cariño su desempeño como “maestra”, así lo dice ella. A los niños se les enseña a leer la Biblia y a comprender los mensajes que los pasajes bíblicos contienen, además de que es ésta una forma de educarlos religiosamente y al mismo tiempo orientarlos hacia un comportamiento “cristianamente correcto”. Este comportamiento cristiano se refiere a obedecer y ayudar a los padres en todo lo que ellos indiquen, no mentir, ser estudiosos o trabajadores, no robar, “ser buenos con sus familias y con otras personas”. También, el espacio dedicado a los niños los mantiene ocupados y evita que éstos distraigan a los adultos durante el momento de la predicación.

El templo está ubicado a un costado de la casa de su papá, anciano de la Congregación quien presta el terreno para ese fin. Así que templo y casa son para Mercedes prácticamente el mismo espacio.

Mercedes asiste a los cultos regulares que se realizan los miércoles por la tarde y domingos por la mañana. También hay un culto el martes dedicado exclusivamente a las mujeres, es quizá el único caso que he registrado hasta el momento en el que se dedica un tiempo especial a las mujeres. A la congregación asisten unos 25 hombres, mujeres y niños quienes solemnemente escuchan la predicación del hermano asignado a predicar. La mayor parte del culto es en español. Algunos de los participantes llevan y leen la Biblia, pero son muy pocos, sobre todo las mujeres, que en su mayoría no saben leer. Mercedes es una de las pocas mujeres que leen, así que sigue con atención su Biblia e himnarios, asistió a la primaria bilingüe de la cabecera, hasta el quinto año, así que logró aprender a leer y escribir, y como tiene facilidad de practicarlo, no se ha olvidado de lo aprendido.

Mercedes asiste cada martes al culto de mujeres, como el resto de las 12 integrantes, la mayoría de ellas solteras, y que se han autodenominado *Las Mensajeras de Cristo*. Al igual que cada culto regular, Mercedes se presenta con seriedad, con su Biblia y el himnario en mano. El resto de las actividades cotidianas de Mercedes se concentra principalmente en trabajar el barro. Desde pequeña aprendió a hacer todo tipo de objetos, y ahora los trabaja muy bien, los vende, y así puede ayudar un poco al gasto de la casa o a cubrir sus gastos personales y sobre todo aquellos que tengan que ver con los talleres o encuentros que la MSB organiza para capacitar a los maestros o encargados de los niños. Esa es la actividad que más le gusta, además de cantar.

Además de trabajar con los niños, su religiosidad se expresa en la música. Mercedes ha perfeccionado su canto y tiene una colección de pistas con ritmo ranchero, balada, nortño

con las que entona las letras cristianas que le emocionan tanto y ensaya continuamente. Con especial entusiasmo me mostró la pequeña cajita, que contiene las cintas con las pistas grabadas que ha ido coleccionando, como regalos de su mamá, de su cuñado o que ella misma ha comprado en una tienda de música cristiana en Teopisca.

Y, Mercedes toma la cajita, y la pequeña grabadora de pilas, me pregunta qué ritmo quiero escuchar. Elegimos la cinta con el tono de balada, y después de colocarla y oprimir el botón, ella comienza a cantar, con los ojos torneados y con gran sentimiento. Así, su religiosidad se materializa en ese momento, le permite también cruzar el límite entre la sacralizada de su inspiración espiritual, hacia lo mundano de una música cuya letra inspirada en Jesús, le permite acceder a un espacio que le fuera negado como es el escuchar música con letras que le inciten “malos pensamientos”.

La música le permite también transmitir a los niños el gusto por el canto, mientras que les enseña letras sencillas, relacionadas por supuesto, con su fe en Cristo.

Rebeca: El cuerpo ritual en la Iglesia Nacional Presbiteriana



Foto 2. Rebeca y su hija

Siempre que voy a visitar a Rebeca está trabajando el barro, impecablemente trabajado, al lado de su hermana María y su mamá, doña Antonia. Las tres sentadas en el piso del corredor, generalmente trabajan “en equipo”: si están elaborando alcancías en forma de puerquito, Rebeca termina de pulir el cuerpo y los va pasando a María quien coloca una masita de barro para formar la cola, después doña Antonia los va colocando en fila para que se sequen, al tiempo que hace otras actividades. Rebeca, como muchas mujeres de Amatenango entrega la producción de las tres a una mujer que revende las piezas en el portal de artesanías en la orilla de la carretera. Otras veces, también como lo hacen muchas mujeres, cumple con encargos de compradores de las ciudades aledañas que le hacen pedidos pequeños y medianos.

Rebeca está separada de su marido, con quien tuvo una hija, Juanita, que ahora tiene cuatro años. Se casó en la Iglesia Nacional Presbiteriana cuando tenía 27 años, ahora tiene 33 años y más de quince de ser presbiteriana, prácticamente desde que sus hermanos (de sangre) mayores fundaron la Nacional Presbiteriana en su pueblo.

De su ex marido no recibe ninguna ayuda, y bueno, es que ella dice no querer ya nada con él, además “ya se pasó en católico, sí se juntó ya con una mujer que es católica”, dice Rebeca. Todavía hace algunos meses él la buscó, pero ella lo corrió de la casa. Así, que ella trabaja para su manutención y la de su hija. Aunque los gastos, como mencionaba arriba, se reparten igual que se reparten el trabajo las tres mujeres. Su hermana, es mayor que ella y es

soltera, sufre de una discapacidad, así que no puede valerse por sí misma para las actividades cotidianas, pero con sus manos hace maravillas con el barro. También la pequeña Juanita, a sus cuatro años “ya juega el barro”, como dice Rebeca. *Jugando el barro* es como las niñas aprenden poco a poco lo que será su arte-oficio a partir más o menos de los 13 años (la mayoría de las mujeres trabajan el barro y lo aprenden desde pequeñas, aunque también hay los casos de mujeres que ya no se dedican a esta actividad de lleno, por diversas razones.

Rebeca no tiene otras actividades, además de la alfarería y cuidar a su hija, madre y hermana. Eventualmente viaja a Comitán o San Cristóbal a vender algunas piezas de barro, pero más bien, su vida transcurre entre las ocupaciones de la casa, el trabajo y su asistencia a los cultos cada miércoles y domingos.

La he acompañado varias veces a los cultos. Rebeca es callada, un poco introvertida, muchas veces tímida para hablar sobre sí misma. En el culto sus expresiones discretas, que siguen los himnos solicitados por el anciano o diácono en el estrado, se asemejan en mucho a la austeridad del propio culto presbiteriano. La mayoría de los himnos ella los ha memorizado porque aprendió a leer sólo un poco. Sin embargo, lleva su himnario y Biblia en cada culto.

Josefa: El cuerpo ritual en la Iglesia de Cristo Mi-El Elim, *Jesús Fuente de Salvación*

La extrovertida, a quien a veces le *duele el corazón*



Foto 3. Josefa en el portal de artesanías

En “el colado del techo” de una casa¹²⁸ conocí a Josefa y a su mamá doña Esperanza. Ellas ayudaban a “tortear”, junto con otras veinte mujeres que son invitadas en ese día para colaborar, preparando la comida, lavando los trastos, haciendo lo necesario para dar de comer a los hombres que a su vez trabajan solidariamente para construir el techo de la casa.

Josefa terminó la secundaria, pero ya no quiso estudiar la preparatoria, aunque sus padres la apoyaban para que continuara. Ella dice que ya no quería seguir estudiando porque para ella era mejor empezar a trabajar, vender la alfarería que hacen ella y su mamá y así ganar un poco de dinero. Es la segunda hermana de tres hijos (dos mujeres, la mayor ya casada; y un hombre que migró a la ciudad de México hace un año aproximadamente).

Josefa es una chica desenvuelta, incluso en su vestimenta, ha transgredido algunas normas de la localidad, ya que cuando está en su casa, viste con blusas al estilo moderno, y dice que a veces usa pantalones. Tiene muchas amigas, pero también amigos (lo que no es muy bien visto en Amatenango). Pasa el día en el portal de artesanías vendiendo la alfarería, y le gusta mucho conversar con la gente que se acerca a comprar.

¹²⁸ Es una costumbre en las localidades rurales de Chiapas, que cuando una persona construye su casa, un grupo de hombres, generalmente de la misma comunidad (familiares o vecinos) son reunidos para la edificación de la misma casa, o como en este caso, durante la construcción del techo, que requiere siempre de gran cantidad de mano de obra. La mayoría de ellos recibe un pago, mientras que algunos, los familiares cercanos cooperan con su trabajo. El dueño de la casa ofrece una comida para todos.

Una de las cosas que llamó mi atención en las primeras conversaciones con Josefa, fue que muy pronto me habló de una experiencia amorosa que tuvo, y que la dejó triste por un buen tiempo. Se trató de un noviazgo que duró algún tiempo y que tuvo que terminarse porque el chico era “mujeriego”. A ella le costó mucho trabajo terminar con él, pero no le interesaba tener un novio después un esposo que tuviera esa “maña”. Terminó con él y aunque ahora tiene algunos amigos, no ha vuelto a aceptar a ningún muchacho, porque recuerda todavía con cariño a ese muchacho, y a veces, le “duele el corazón” lo siente como “vacío”.

Josefa y su familia se convirtieron hace algunos años. Ella tenía alrededor de 13 años. A su papá lo invitaron a participar en los cultos de la Iglesia Nacional Presbiteriana Shalom, aceptó y les habló de esto a su esposa e hija. La hija mayor ya estaba casada con un católico, así que no se convirtió, pero sí su hermano menor (aunque este ha dejado de ser creyente desde hace ya algún tiempo). Después, en 1998 cuando un grupo se separó de la Nacional Presbiteriana, dentro de los que se encontraba Josefa y su familia, comenzaron a formar otra congregación, “Jesús Fuente de Salvación” de la Iglesia de Cristo Mí-el, Elohim. En la nueva congregación existen grandes diferencias con la original Presbiteriana. Las reuniones a las que asiste Josefa, son dos veces a la semana, y eventualmente a una reunión dedicada sólo a los jóvenes (pero asisten más los varones, así que ella no participa). Su congregación es de corte pentecostal, se autodenominan evangélicos, como comentó uno de los Ancianos. La misma Josefa también dice ser evangélica. Los cultos en esta congregación, a diferencia de la Misión Bíblica y de la Nacional Presbiteriana son efusivos, con gran expresividad corporal, movimientos de brazos que se agitan, cadera, cabeza, pies y piernas que en ocasiones brincan. Los hombres también danzan levantando los brazos, los niños agitan el cuerpo, mueven la cabeza, los pies, los brazos. Josefa dice sentirse muy bien en el culto, ella piensa que los cultos son “más alegres” que en otras congregaciones. Hay dos momentos para las alabanzas, una después de una primera oración de bienvenida que conduce el Pastor (proveniente de San Cristóbal de Las Casas), y otro después de la predicación. Durante cada secuencia de alabanzas, cada una con duración aproximada de treinta minutos, las voces se escuchan al lado de los instrumentos que resuenan hacia todo el pueblo, saliendo de las grandes ventanas y puertas que tiene la construcción de cemento del templo. Josefa danza también, con movimientos que a veces parecen descontrolados, y es que como dicen ellos “hay mucho gozo”. Los participantes, gritan, lloran, aplauden, danzan, exclaman espontáneamente un “aleluya”, un “Jesús mío”, un “amén”. Pero también los momentos solemnes (predicación y oraciones) requieren de volver el cuerpo a la calma: Josefa, como el resto de las mujeres coloca una pequeña manta en la cabeza,

de tela sintética en colores pastel (azul, rosa o blanco) probablemente adquiridas en las mercancías importadas, y que desentona con lo artesanal del resto de sus ropas. Algunas tienen la inscripción en inglés, *I love Jesus*. En los momentos en que las mujeres cubren la cabeza con la manta, la mayoría de hombres y mujeres (principalmente las más jóvenes que saben leer) recurren a su Biblia que en muchos casos es transportada en una pequeña mochila, utilizada sólo para ese fin. Casi es posible identificar a los evangélicos que caminan hacia su respectivo culto, con la mochila al hombro, como la lleva Josefa cada día de culto. Además, Josefa sigue las lecturas de su Biblia, su instrucción escolar se lo permite. No así a muchas de las demás mujeres que ni siquiera aprendieron a leer.

El resto de su tiempo es para trabajar un poco el barro y vender en el portal. Su padre quiere construir una casa, y el trabajo de todos es necesario para lograr este objetivo. Es también una de las razones por las que ya no siguió estudiando, prefirió trabajar para ayudar a los gastos familiares. También disfruta mucho visitar a sus amigas o a sus primas, aunque esto no es muy bien visto en Amatenango. Las muchachas “dignas”, según se dice en el pueblo, “no andan fuera de su casa, saliendo de aquí para allá”.

Francisca: El cuerpo ritual católico *tradicionalista*

Francisca y la Guadalupeana



Foto 4. Francisca dando forma al barro

Francisca es una mujer joven de 23 años. Durante una visita, aplicaba barniz a una gran maceta, como ahora suelen pedir los compradores, sentada sobre sus piernas, en el pequeño corredor de tierra que tiene su casa, donde suele trabajar. Las alfareras de Amatenango se especializan en alguna pieza, Francisca aprendió muy bien a hacer casi todas las piezas, grandes y pequeñas, pero su especialidad son las cruces adornadas con flores hechas de barro: alcatraces, rosas, azucenas. También sabe hacer los famosos maceteros en forma de paloma, que son ya distintivos del lugar. Le gusta trabajar y vende sus propios productos en el portal de artesanías o para cubrir algún pedido que entrega con otras mujeres de su familia.

Francisca fue bautizada, ha hecho su primera comunión, la confirmación, y asiste a las misas, pero “sólo voy cuando hay fiesta”, comenta. Pero eso sí, cuando hay fiesta en el pueblo, ella se arregla: usa una de las “ropas” más nuevas o si tienen dinero se compra tela y los hilos para bordar alguna blusa nueva y entonces estrenar; se trenza su cabello con los listones de color brillante: le gustan el rosado y el azul; arregla sus ojos con un “enchinador” y delineador; usa su medalla de primera comunión y va a misa con su mamá o sus hermanas.

Francisca es la cuarta hija de seis hermanos. Cuando tenía como cinco años sus padres se fueron a cuidar un rancho a tierra caliente, y se la llevaron junto con sus hermanos mayores, allá vivieron alrededor de cuatro años. Después cuando regresaron, comenzó a aprender la alfarería con sus tías y mamá, desde entonces no ha dejado de trabajar, como sólo fue a la escuela hasta tercer año de primaria, pues “algo tenía que hacer”, dice Francisca. Además le gustó ganar su propio dinero para el gasto familiar, pero también para comprarse algunas “cositas”, sus artículos personales: el pequeño perfume, la crema para la cara, los listones de colores para el cabello, el desodorante, y de vez en cuando algunos hilos para bordar, una tela para coserse una falda nueva o unas sandalias.

Un día, cuando faltaban tres meses para la fiesta de Guadalupe, una vecina la invitó a participar en la antorcha Guadalupeana. Ella no sabía muy bien de qué se trataba, y cuando le explicaron que era un grupo de muchachas que iban a salir fuera de Amatenango, exactamente a Palenque, y que regresarían corriendo para entrar a la iglesia de su pueblo y entregar flores a las vírgenes de Guadalupe y Santa Lucía, que se festeja el 13 de diciembre, casi el mismo día que a la Guadalupeana, se llenó de emoción. Pensó en sus papás, sería difícil que le dieran permiso, pues sólo había salido una vez a San Cristóbal a pasar la fiesta del 15 de septiembre, y acompañada de sus tías y unas amigas “mestizas” amigas de su familia desde hacía algunos años. Muy entusiasmada, decidió hablar con sus papás y pedir permiso. Para su sorpresa le permitieron que fuera, la única condición sería que ella trabajara para pagar los gastos que tendría que hacer. No le importó, estaba contenta de poder hacer el viaje. Así tuvo su primera experiencia en una Antorcha Guadalupeana, fue muy emocionante para ella viajar sola, además de visitar el pueblo de Palenque, la zona arqueológica en un viaje de tres días que concluiría con la entrega de flores en el templo de San Francisco de su pueblo, Amatenango. Después para ella fue sencillo participar dos años más en la Antorcha, de Amatenango del Valle. Viajaron a Oaxaca (al santuario de la Virgen de Juquila) y el tercer año a la “Villita”, en la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México. Para Josefa éstas han sido experiencias inolvidables. Guarda celosamente las fotografías que se ha tomado en los tres lugares. Lamenta que, desde hace tres años que ya no ha podido participar. En su familia ha habido problemas económicos lo que le ha impedido salir nuevamente. Sin embargo, para ella son recuerdos muy gratos, y quién sabe, tal vez un día pueda volver a participar.

Josefa no asiste a ningún grupo de la Iglesia católica. Anteriormente había un grupo de jóvenes que se reunía cada sábado a cantar, a escuchar alguna plática, pero comenta que no le ha interesado asistir a ese tipo de cosas, porque “tiene que trabajar, no de la da tiempo”.

Tampoco asiste con regularidad a las misas, pero sí, eso sí tiene un pequeño altar en el centro de su casa. En el altar tiene las imágenes de las vírgenes de Guadalupe, la de Juquila, Santa Lucía (la patrona del pueblo) y un pequeño crucifijo. Josefa cuida que tenga flores y una o dos veladoras. En ese lugar es donde se llevan a cabo las curaciones cuando alguno de su familia “necesita una limpia”. Así fue también cuando a ella “la curaron” hace algunos meses cuando estuvo muy enferma.

Pedro: “la virgencita siempre me acompaña...

...sí siempre cargo mi virgencita, sí siempre lo cargo mi virgencita, cuando me voy lo cargo...”



Figura 1. Imagen de la Virgen de Guadalupe, en formato de “estampita” que suele llevarse en la cartera

Ya en el capítulo III hemos hablado de la experiencia de Pedro, hemos enfocado nuestra mirada en el proceso de identificación de él como amatenanguense. Su experiencia como migrante temporal pero que iniciara a muy temprana edad, lo ha mantenido con un pie en su pueblo natal y otro en diferentes sitios. Sin embargo, el referente religioso que Pedro conserva y que definitivamente lo une a su ser religioso católico, es la Virgen de Guadalupe. Al tiempo, que la Virgen como icono de su religiosidad lo une a su pueblo, a sus orígenes, a su familia.

Pedro es ahora un hombre adulto, de 30 años de edad. Desde los tres años, a la muerte de su padre, se fue a vivir a Venustiano Carranza, municipio cercano a Amatenango, donde vivió prácticamente hasta que tuvo 17 años. Sin embargo, sus referentes identitarios estaban siempre vinculados con Amatenango.

Educado principalmente por su mamá y un tío que los albergó en el Rancho El Huerto, Pedro aprendió el castellano, pero no dejó de hablar el tzeltal con su madre, aunque en ese lugar se hablaba únicamente el español. Mientras que su tío pudo apoyarlos económicamente, estudió hasta cuarto grado, después, cuando su tío falleció, fue necesario que dejara la escuela y se pusiera a trabajar el campo como peón. Su tío, y la familia de este se convirtieron en uno de los referentes más importantes, además de su madre y hermana. A él le debe todo el aprendizaje sobre el trabajo en el campo, y también a su madre. A su papá, prácticamente no lo conoció, recuerda muy poco de él.

Estando en El Huerto, su madre le inculcó la religión católica, asistían a misa, le enseñaba algunas oraciones, pero fue más bien de adolescente cuando sintió mayor necesidad

de acercarse a Dios y a principalmente a la Virgen de Guadalupe. Desde su primer viaje a la Ciudad de México, su ilusión era conocer la Basílica de Guadalupe. La virgen “ya lo acompañaba en ese primer viaje”, pero conocer su santuario y verla en la Villa guadalupana, era para él “una necesidad”.

La virgen de Guadalupe, como figura femenina, maternal que cuida y protege a los fieles “como sus hijos”, era de alguna manera una figura que simbólicamente para Pedro representaba el cuidado y la protección que ya no tenía de su madre. A la muerte de su madre, Pedro y su hermana tuvieron que comenzar a trabajar y ahorrar dinero arduamente, ya que habían tenido fuertes gastos, a causa de la enfermedad de su madre. Con el poco dinero y la ofrenda de maíz y frijol que recolectaron durante los funerales, pudieron vivir algún tiempo, y con los ahorros decidieron comprar unos puerquitos para criarlos, venderlos, volver a comprar otros, y después empezar a reunir un poco más de dinero. Ya durante sus viajes, enviaba dinero a su hermana para reunir fondos y algún día construir una casita. Su hermana, recuerda que Pedro, le enviaba dinero cada semana, y ella no lo gastaba, “...todo lo guardaba, pa’ qué lo voy a gastar si es bien caro para construir una casa”, decía su hermana.

Pedro refiere que mientras vivieron en El Huerto, y aunque pasaba la mayor parte del tiempo allá, también visitaban Amatenango, principalmente cuando se celebraba la fiesta de Santa Lucía, o algún rezo para San Lorenzo Labrador, en casa de la hermana de su madre, quien siempre celebraba de forma tradicional los rezos y ceremonias católicas. Así, sus referencias identitarias eran las de su origen amatenanguense, pero también como católico tradicionalista.

Ya de regreso al pueblo, cuando era adolescente, asistía siempre a misa, y en una ocasión lo invitaron a participar en el grupo de jóvenes que se había organizado como parte de los trabajos pastorales de grupos de reflexión. A Pedro le interesó en algún momento participar, cuando fue invitado, pero la necesidad económica que tenía lo obligaba a buscar trabajo. La precariedad de su situación, ante la imposibilidad de tener un terreno para sembrar, lo obligó a comenzar su largo caminar de migración, siguiendo los pasos de otros amigos, también de Amatenango que ya habían salido a trabajar a las ciudades que le enseñarían los vericuetos para llegar hasta donde lo contrataran de peón en la albañilería.

Sí me llamaba la atención eso de participar con los jóvenes en la iglesia, pero también, es que veía yo mucha necesidad de buscar trabajo para mantener a mi hermana. Mis tíos nos apoyaban y ya vivíamos en el solar que era de mi mamá, pero no tenía nada más para ganar paga...tenía que irme a buscar trabajo, como me lo ofreció un amigo, me dijo cómo hacer, entonces me

fui...Sí, pero sí me gustaba ir a la iglesia, me gustaba rezar y también los consejos que daban allá. Cuando me fui la primera vez, pues ya sabía que me iba a ir con mi virgencita de Guadalupe, que la iba también a conocer en la Basílica, en la Villa.

Las experiencias que Pedro desde pequeño tuvo, al perder a su padre y después a su madre; vivir con su única hermana, bajo el cuidado de sus tíos, lo hicieron madurar a corta edad y verse obligado a buscar su propio sustento y a migrar prácticamente desde los 18 años al D.F., a Puerto Vallarta, Jalisco; a Cuernavaca, Morelos. La mayor parte de su vida ha transcurrido alejado de su natal Amatenango y de su familia. En la distancia ha aprendido muchas cosas, a valerse por sí mismo, a defenderse, porque “no es fácil vivir en otros lugares donde no conoces la gente, no conoces bien sus costumbres, ni conoces su corazón”, pero “la virgencita siempre me acompaña, sí ella es como una madre que me cuidó cuando estoy lejos, todo este tiempo siempre me cuida”.

Ahora, ya está cansado de separarse de su pueblo, y de su familia. El dinero que ha logrado ahorrar durante todos esos años de trabajo, lo está invirtiendo en la construcción de dos cuartos al lado de su casa, que servirán para ampliar la casa, pero también como un local para montar una tienda de abarrotes y miscelánea, para dedicarse a atenderla y ya no tener que salir más a trabajar fuera de Amatenango. La tienda podrá ser atendida por él y su hermana, y espera que sea un buen negocio, ya que está ubicada a la orilla de la carretera.

También, Pedro quisiera casarse, tener una familia, “pero eso sí quien sabe si la virgencita lo va a querer, a ver qué va a pasar. También quiere mucha paga para casarse, y a ver qué dice Dios y la virgen. De todos modos siempre le pido que me ayude y a mi hermana también”. Por ahora, “así como ahorita estoy, no puedo, tengo que hacer mi casita, vamos a ver si ya me puedo buscar la vida acá... Porque pienso yo que ya es diferente vivir con una mujer, pienso yo que es diferente...como de entrar a casar...aunque sí quiero tener mi mujer, mis hijos, tal vez en unos dos años. Necesito ahorrar un poco, porque a mí más me gustaría por la Iglesia...aunque la costumbre acá es un poco diferente, ya hay muchos que no se casan...Nomás lo roban (risas), se huyen...A mí me gustaría de los dos. Nada más que aquí el casamiento, lleva más gasto. Si piensas casarte aquí, primero entrar a pedirla, unas dos, tres veces, después de eso haces una fiesta ya, donde ya queda dicho que te vas a casar...haces una fiesta grande, ya de eso ya te vas a casar...Ya se llega a casar uno, y ya haces otra fiesta...lleva mucho gasto...”.

En el cuarto principal de la casa donde Pedro vive con su hermana, se ubica el altar donde la Virgen de Guadalupe tiene un lugar principal. Cada mañana, Pedro se acerca al altar

para agradecer a la virgen un día más y para pedirle su compañía y sus cuidados durante la jornada de trabajo.

Siempre ha sido católico, desde pequeño fue bautizado, y también hizo la primera comunión, a pesar de la precariedad con la que vivieron después de la muerte de su padre. Las enseñanzas del catolicismo las vivió más en la propia iglesia, allá en El Huerto. Sus tíos no le inculcaban los principios religiosos.

[...] iba yo ahí en la Iglesia, y ahí sí me enseñaban, me gustaba lo que me decían, sí que fuera yo buen niño...y me enseñan que debo portarme bien, que debo ser buen cristiano, buena persona. También me dijeron un día de ser catequista, pero ya cuando estaba acá en Amatenango. El problema, por lo que no acepté, es que estoy sólo pue', tengo mi trabajo, y yo solo soy el que debo de hacer, mi trabajo porque si no trabajo, pues cómo hacemos no comemos.

En su estancia en diferentes ciudades, y ahí mismo en su natal Amatenango, Pedro ha podido observar que hay otras religiones, incluso lo han invitado a participar de cultos evangélicos, pero su decisión de mantenerse católico, va más allá de lo que le puede parecer interesante o atractivo en una religión, "...soy católico porque así es la costumbre que tenemos, y en otra religión, como que ahí van y empiezan a cantar...bueno yo le digo cantar, y brincan, y bailan, y dicen que están alabando a Dios, dicen...pero no creo que brincando y bailando así lo van a hacer...la costumbre de nosotros es ir en la misa, y cuando el padre dice, así nada más uno se sienta, y cuando dice el padre que te pares, así lo haces y ya. No como en otras iglesias, que la gente se desmaya..." No tuvo el tiempo suficiente para dedicarse más a participar de los trabajos parroquiales, pero disfruta de la misa, le gusta escuchar al padre, rezar y participar de las reflexiones que se hacen sobre los pasajes bíblicos.

En Pedro, hay una fuerte relación entre su religiosidad católica y el ser amatenanguense. Para él ser católico es sinónimo de ser amatenanguense. Además los valores que el catolicismo ha depositado en él, seguramente sumados a la socialización familiar y de personas con las que ha convivido durante sus viajes, le han hecho notar diferencias morales y éticas importantes, entre el catolicismo y el resto de las religiosidades cristianas no católicas. Pedro, dice que a él lo que le gusta de ser católico es que "...es uno libre donde vamos, y hacen sus cosas libres. Porque la otra religión, dicen que si te ve una persona, y te critican, y no te dejan que hagas todo, y te dicen lo que uno siempre debe hacer...Y ahí es otra cosa...en cambio acá es uno libre, tienes tu libertad... También en la religión católica, ahí en la parroquia, me gusta que te hablen de los problemas que hay en el mundo, las injusticias, todo...y también te dicen todo lo que está pasando, y te dicen cómo puedes hacer, eso me

gusta.” “Pero también de pequeño, enseñaban en la Iglesia a portarnos bien, respetar a la gente, a no ser muy travieso, todo eso nos enseñaban, allá en la Iglesia...sí...y nos decían que si mirábamos una persona hay que saludarlo, hay que decir buenos días, y que no pasemos así nomás como los animales, como ellos no hablan...así nos decían, nosotros somos gente...y tenemos que hablar, no vayan a ser muy malcriados...(risas) eso es lo que nos enseñaban...”

Evidentemente, para Pedro ser católico es una forma de ser, “...bueno yo soy católico, católico es para mí, bueno...es mi religión desde que yo nací, y así me gustaría seguir estando, no cambiar de religión, estoy mucho mejor como estoy, estoy bien como estoy, por eso me gusta...No me gusta meterme en otras religiones, no, esas religiones, no, no los conozco, y es que pues desde que yo nací ya estaba yo en esa religión, si me meto en otra religión, como que (risas) como que no me siento a gusto...Eso es que me gusta ser católico... ya ves que los de la religión, no les gusta bailar, no les gusta... bueno ya ves que ellos todo lo prohíben, en cambio aquí donde estoy no...llegan a una fiesta, ya ves que bailan, me gusta divertirme, sí...también me gusta un poco el...tomar pué’ y ya ves que ellos , no les gusta, y yo sí...de vez en cuando sí... (risas). Entonces lo que me gusta, es mi gusto de ser católico...”

Y cuando fui a la Basílica, y sí me acuerdo, llegué allí, llevé una veladora, llevé mi ramo de flores, llegué ahí en la Iglesia, y me fui al cerrito, y pasé allá a ver...Y ya ves que allá arriba del cerrito hay otra iglesia...y en el cerrito, en la iglesia más viejita, y también ahí entré, y me persigné y todo...y ya estuve allí un rato...después me salí y salí afuera, y vine abajo, sí y todo era muy bonito, me recuerdo de eso, y así llegué la primera vez....Bueno, estaba yo pidiendo...de que cuando llegué yo la primer vez, estaba yo pidiendo que encuentre mi trabajo, porque era eso lo que iba yo a buscar...mi trabajo y mi vida, sí...qué sería allí, o sea yo pensé, eso fue lo que pedí. Y yo creo sí...porque estoy bien, me siento bien. Bueno yo...siempre a la que le pido es a la virgen de Guadalupe...sí siempre le pido...milagros que me de valor...Bueno que me cuide, que me vea mi familia, que no me vaya a pasar nada...y sí yo creo que sí, que si me escucha, porque regreso bien, me voy bien, sí...así es.

Con los casos anteriores, he pretendido traer una muestra de la diversidad de las experiencias que se pueden experimentar al interior de un mundo de vida compartido. Los casos referentes a los protestantismos evangélicos, sin duda son muy similares, aunque resalta la diferencia ritual entre los casos relacionados a la Iglesia Nacional Presbiteriana, y de la Misión Bíblica Mexicana, en donde la expresividad de la ritualidad es mucho más solemne y recatada. No así, los casos de las iglesias renovadas o pentecostalizadas, cuya expresividad es mayor.

He querido mostrar también, diferentes formas de acercamientos a lo “sagrado” o “numinoso” en términos de Rudolph Otto, que en estos casos, es vivido también a partir de una cierta “funcionalidad” de la religión. Es decir, la práctica religiosa, sea en su expresión católica, con la vivencia de la participación en una Antorcha Guadalupana, o sea, ésta la esperanza de continuar con un proyecto de vida, como el caso del joven que ha decidido prepararse como Pastor; o bien la chica que encuentra en el canto y el trabajo con los niños un espacio de pertenencia y en el que puede desarrollar una actividad, como es cantar, que seguramente le sería negada fuera del ámbito de la Misión. Con esto quiero decir, que hay un encuentro con lo sagrado, a través de las prácticas rituales cotidianas, que conectan a la persona con su comunidad de fé, con un Dios, pero también, es éste un puente que lo acerca al cumplimiento de metas o de objetivos muy cotidianos que al mismo tiempo fortalecen su fé y entrega a la religiosidad practicada. Al mismo tiempo, se hace notar que las religiosidades, principalmente dan un sentido de pertenencia que en algunas de éstas tiene un estrecho margen de libertad, como la de la Iglesia Presbiteriana o de la Misión Bíblica, así como también de los Testigos de Jehová (ejemplos que podemos ver en relación al noviazgo o a la socialización (en el Capítulo V); y otras que aunque permiten una apropiación más libre o relajada como los adscritos al catolicismo, su actuar genera también prejuicios y estigmatización si el comportamiento sale de las normas compartidas.

De manera más clara, veremos el siguiente capítulo las normatividades sobre las prácticas del cortejo, la unión conyugal, y sobre todo el noviazgo, éste último como una práctica que aparece de manera novedosa en la localidad, y que pone de manifiesto también el juego entre el deber ser y el ser en relación a los preceptos culturales y religiosos.

CAPÍTULO V

LAS PRÁCTICAS DEL *CUERPO SEXUADO*: CORTEJO, NOVIAZGO Y MATRIMONIO EN UN RECORRIDO GENERACIONAL Y DESDE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Introducción

En las localidades rurales e indígenas, la unión conyugal o matrimonio¹²⁹, además de establecer un vínculo afectivo-amoroso, continúa teniendo como objetivo primordial la conformación de una familia, al interior de la cual se lleva a cabo la socialización primaria de lo que constituye el contenido cultural y social de un pueblo, teniendo como fin último la procreación, crianza y educación de los hijos, además del lazo afectivo. La unión conyugal, bajo la forma que ésta tome, es parte inicial y fundamental de la reproducción por supuesto biológica de los individuos, pero también sociocultural, por lo tanto la familia, es productora de sentidos y valores estratégicos para la sociedad (Ariza y Oliveira, 2004). Es también relevante que la familia que inicia con la unión conyugal y la serie de pautas o modelos que conlleva, están impregnados de prescripciones y normatividades que se rigen también desde la religión y bajo normas consuetudinarias. La unión conyugal y las prácticas prenupciales son legitimadas por la doctrina y el ritualismo que impone una determinada religiosidad.

Así, siguiendo con el interés central de esta tesis, nos adentraremos en este capítulo en el terreno de las formas de unión conyugal, y los primeros contactos que se establecen entre dos personas, previo a la unión formal, como son el cortejo y el noviazgo, como formas novedosas que irrumpen en la tradición.

En el capítulo anterior hemos mostrado cómo se vive, cómo se experimenta la religiosidad en el día a día del individuo. La relación del individuo con su sistema de creencias religiosas, sean estas las inculcadas por un catolicismo tradicionalista, o por alguna de las diferentes adscripciones del protestantismo evangélico, expresado en su contacto con un ser supremo, con una fe que se manifiesta no sólo en el ámbito colectivo de las ceremonias

¹²⁹ Me referiré en lo subsecuente a “matrimonio” o “unión conyugal” de forma genérica. A lo largo del capítulo, iré definiendo los matices culturales y doctrinales practicados por los amatenanguenses de hace unas décadas y de la actualidad.

religiosas regulares, sino también en el espacio meramente individual, en lo más íntimo de cada persona en su relación con lo sagrado: el *cuerpo religioso*.

El individuo, como *cuerpo religioso* hace contacto con otro, para establecer una relación más de carácter pragmático, como lo es la unión conyugal, de enorme relevancia para cualquier sociedad, y que en sociedades como la de Amatenango, todavía presenta una fuerza colectiva relevante.

Es entonces el matrimonio o unión conyugal la práctica fundamental del individuo como *cuerpo sexuado*. Veremos cómo esta forma de relación ha tenido a lo largo del tiempo algunas transformaciones o modificaciones que atienden a diferentes órdenes, entre ellos el económico, la influencia de otros patrones culturales, donde las diferentes religiosidades tienen también una indudable injerencia. Injerencia que buscaremos indagar, comparar y analizar, para así llegar a una interpretación sobre la preocupación central de esta investigación: las transformaciones culturales a través de la religión en un panorama de diversidad religiosa.

Asimismo se dedicará un apartado para hablar sobre la disolución del vínculo conyugal, situación en la que también, de manera normativa o preventiva, así como para la resolución de algún conflicto, los grupos religiosos también intervienen considerablemente.

Continuaremos en este capítulo con la perspectiva generacional, para tener una mirada dinámica en el tiempo y así, observar los cambios suscitados, pero también una mirada desde la perspectiva doctrinal de cada grupo religioso, que nos permita obtener una comparación y así ver hasta dónde o de qué forma las diversas religiosidades están incidiendo en cambios culturales.

V.1 Cortejo y noviazgo: prácticas de hoy que se unen con las de antaño

“Pensé de mi vida, que era bueno que ya me voy a juntar, y que le voy a empezar a hablar [a una muchacha], y empecé a inquietar...”¹³⁰

El cortejo es entendido aquí como el establecimiento de los primeros contactos entre un hombre y una mujer, que pueden o no desencadenar una relación afectivo-amorosa cuya duración pueda dar pie a un noviazgo o al establecimiento de una unión conyugal establecida. Esos primeros contactos que son en la mayoría de los casos, únicamente visuales, es una práctica reciente en Amatenango, al menos de una manera un poco más abierta que en la antigüedad.

El noviazgo, como siguiente paso después de iniciado el cortejo, lo entenderemos como la formalización de una relación en la que puede existir un vínculo afectivo, o meramente la atracción física entre dos personas y que puede llegar a formalizarse en el matrimonio civil y/o religioso o simplemente en una unión libre o consensual. Hasta hace apenas unas dos décadas, el cortejo y el noviazgo como prácticas aceptadas socialmente no existían. Es ahora, que las actuales generaciones de jóvenes comienzan a experimentar estas nuevas formas de contacto previas a una unión conyugal formal, en el caso de que esta se presente.

Como prácticas innovadoras, que se experimentan por las generaciones más jóvenes, y que, a pesar de su existencia, no han sido totalmente aceptadas, ni social, ni culturalmente, el cortejo y el noviazgo se imponen como formas novedosas que sin duda están generando rupturas o quiebres con los modelos tradicionales. Las diferentes religiones imponen una normatividad y una imagen generalizada (que en algunos casos se afianza con la cultura) que rechaza los contactos previos a la unión conyugal o matrimonio. Sin embargo, y a pesar de la negativa e incluso prohibición de algunos grupos religiosos, de que se lleven a cabo estas prácticas, por otro lado son “aceptadas” ya que en los hechos se imponen a la normatividad.

Como veremos en el siguiente apartado (V.2 Matrimonio y otras formas de unión conyugal: un recorrido por tres generaciones), anteriormente se seguía un ritual generalizado, que en alguna medida se conserva hoy en día, y que de ninguna manera contemplaba el contacto previo por parte de los futuros esposos. Los registros etnográficos de June Nash que datan de los años sesenta y setenta, nos muestran un complejo sistema de “galanteo”, que distaba mucho de lo que ahora podríamos llamar cortejo, y que ahora comprende los primeros contactos, la insistencia del muchacho para acercarse a la muchacha, las pláticas informales que

¹³⁰ Pedro, 36 años. Abril, 2006, en Amatenango del Valle.

generalmente el joven provoca para acercarse a su elegida. Todo este sistema de acercamientos, era impensable en la generación de las abuelas, incluso de algunas mujeres de la segunda generación. En aquellos años, el “galanteo” que describe, Nash, comprendía un largo proceso que se iniciaba cuando el muchacho alrededor de los 20 años expresaba a sus padres que quería una esposa, o cuando el padre de éste iniciaba por su cuenta la búsqueda de una mujer para su hijo. Este sistema de “galanteo”, que incluía todas las etapas de la petición de la muchacha, hasta concluir con la unión formal no refería contactos verbales, de acercamientos físicos entre los futuros cónyuges en la mayoría de los casos, salvo algunas excepciones, sobre todo cuando pasaban varios meses antes de que se concretara la unión, los jóvenes comenzaban a hablar entre sí, “un poco”. De igual forma, la antropóloga Jane Collier ([1966] 1972) , en sus investigaciones también clásicas sobre el derecho consuetudinario en Zinacantán (municipio indígena tzotzil también ubicado en Los Altos de Chiapas) en la década de los 60’s, llama a este proceso Cortejo (*Courtship*) y Noviazgo. Ambas experiencias son muy similares, salvo que en sus investigaciones Collier se encontró un mayor contacto entre los novios, una vez que el muchacho ya había sido aceptado por los padres de la chica. Dado que podrían pasar meses o en ocasiones años (entre dos y tres), entre la primera visita para establecer el compromiso, y la unión formal; los novios tenían pequeños acercamientos. Por ejemplo, se les podía ver, comprando algunos collares u otro pequeño detalle para la novia, en los puestos durante la fiesta del pueblo.

Para el caso de Amatenango, la mayoría de las personas entrevistadas de la generación de las abuelas refieren que no existía contacto entre los novios, hasta concluir todo el proceso de “la pedida”, por lo que la decisión de no llamarle Cortejo/Noviazgo a esta etapa como lo hace Collier, responde a una separación generacional, de manera que podamos ubicar el Cortejo y Noviazgo en Amatenango, como prácticas que aparecen como una ruptura generacional, y en las que se da abiertamente (al menos entre la pareja) un contacto más directo, y no mediado por los padres.

En las generaciones jóvenes de ahora, los muchachos y muchachas hacen lo imposible por acercarse a “el (la) que les gusta”. En un pueblo como Amatenango donde la vida cotidiana transcurre en espacios cultural y territorialmente diseñados para ser públicos, es decir, excepto las casas, espacios privados privilegiados, los jóvenes no cuentan con algunos lugares donde poder encontrarse a solas, como ocurre en otras sociedades donde existen todo tipo de espacios para tener una cierta privacidad, como un café, un restaurante o un cine, por mencionar algunos. En la cabecera de Amatenango, los jóvenes tienen como espacios de

encuentro, las calles mismas, el parque, las orillas de carretera, los pequeños locales comerciales como abarrotes, papelería o tortillería, los caminos de terracería que llevan al panteón, a la telesecundaria, o a los terrenos de temporal, además por supuesto de los espacios colectivos de culto o de celebración religiosa: los diferentes templos o lugares de culto, sea la adscripción religiosa a la que pertenezcan. Eventualmente, los contactos pueden también suscitarse en algunos eventos colectivos como fiestas religiosas (únicamente católicas) en el parque, fiestas civiles (como la celebración del 10 de Mayo, el desfile del 20 de noviembre) o en las graduaciones de las escuelas primarias.

De no ser estos espacios, en donde además, las chicas caminan únicamente acompañadas, no existe posibilidad normada socialmente para que los jóvenes de ambos géneros se encuentren con otros. Hablo de posibilidad normada, porque evidentemente, también los jóvenes rompen con ciertas reglas y logran realizar encuentros “a escondidas”, cuando salen a hacer algún mandado o a comprar al poblado cercano de Teopisca. La escuela, principalmente la secundaria y la preparatoria, se han convertido también en espacios de contacto y relación entre los jóvenes. También lo es la primaria, principalmente en los dos últimos años, cuando los niños y niñas ya comienzan a sentirse atraídos entre sí.

Si bien tanto el cortejo como el noviazgo no son prácticas culturales socialmente aceptadas, los padres saben, en un cierto “secreto a voces”, que los jóvenes se miran, se hablan y que pueden llegar a ser “novios”. Que les otorguen cierto grado de permisividad, dependerá ya de cada familia, pero en lo general, es una práctica nueva, que “trae muchos problemas”, a decir de las generaciones adultas.

Revisemos, a través de algunos acercamientos etnográficos, cómo se está presentando el terreno de los encuentros amorosos en Amatenango.

Noche de baile en la fiesta del Señor San Santiago

Ya mencionaba que los espacios de socialización en el mundo de la vida cotidiana en Amatenango son reducidos para los jóvenes. Esto hace que algunos momentos y lugares se vuelvan particularmente óptimos y propicios para el encuentro. Es bien sabido que en muchas zonas rurales de México, las fiestas son lugar de reunión tanto para los pobladores locales, como de visitantes de las localidades vecinas. En general, en los pequeños pueblos de Chiapas, sean en su mayoría mestizas o indígenas, el parque o jardín central, conocido en otros lugares del centro de México, como zócalo o plaza, es lugar donde se dan cita los jóvenes. En Amatenango esto ocurre cuando hay baile, por motivo de alguna fiesta, generalmente religiosa

católica. Los bailes son momento de encuentros, donde se mira a las muchachas, o a los muchachos. Es el espacio ideal para comenzar una relación de pareja. Por supuesto esto en Amatenango no ha sido así siempre. Las abuelas cuentan que a ellas no las dejaban bailar con los muchachos, “eso es nuevo es así, ‘orita, antes no...”, dicen.

En momentos como éstos las miradas tienen una gran importancia. Muchas veces, los jóvenes se comunicarán únicamente a través de las miradas, como estableciendo un lenguaje mudo, pero que dice tanto. Se trata de un lenguaje corporal que con el gesto reafirma la posibilidad de un acercamiento o un rechazo total. De ahí puede iniciar un noviazgo, es parte primordial del cortejo. Rodríguez y Keijzer (2002) en la investigación que desarrollaron en una localidad rural mestiza del estado de Puebla, encontraron que las miradas que los hombres (porque es generalmente el varón quien inicia el cortejo) dirigen hacia las mujeres, pueden ser definitivas para el inicio de una relación o el rechazo de la joven hacia el muchacho. La mirada puede ser discreta que denote interés, puede ser juguetona acompañada de una sonrisa, pero también puede tener una fuerte connotación sexual que no a todas las mujeres les atrae, por el contrario las intimida y a veces ofende. Entre los entrevistados en Amatenango también se hace referencia a las miradas. En una sociedad donde no está permitido o “bien visto” que las muchachas conversen abiertamente con los muchachos, el cruce de miradas es especialmente necesario, para el cortejo, y aún cuando éstos ya son novios.

Es entonces en los bailes de las fiestas religiosas católicas -a las que evidentemente no asisten los cristianos no católicos- donde se dan posibles encuentros que inician el cortejo, o donde aquellos que ya “son novios”, aprovechan para verse, hablar y bailar. Estos bailes, que no son más de dos al año (el día de San Santiago, en el mes de Julio; Santa Lucía el 13 de diciembre), son esperados con gran inquietud por muchos de los amatenanguenses, en particular por los jóvenes quienes, ya no hace falta repetir, disfrutaban mucho de ellos.

En un costado del parque, se instala un escenario con grandes bocinas y luces de colores, donde los grupos musicales invitados por la presidencia municipal, tocarán por lo menos durante cinco o seis horas por la noche. Se acostumbra también que durante el día, comenzando alrededor de las 12, toque un grupo de menor categoría que el del turno nocturno, únicamente para amenizar las actividades diurnas del pueblo, dando inicio al ambiente de fiesta, aunque no se acostumbra que inicie el baile, sino hasta más tarde. Ya entrada la noche, y por supuesto después de haber asistido a la misa de las 7 de la mañana, a la carrera de caballos encabezada por los regidores (antiguos mayordomos dentro del ahora extinto sistema de cargos), y por otros voluntarios varones, se inicia el baile. La gente comienza

a reunirse en la plaza, a eso de las 8 de la noche. Algunos se acercan al centro de la plaza, cerca del escenario, otros se quedan sentados en las banquetas de las calles que rodean la plaza, o en las jardineras del parque. Es común ver a los hombres en grupo separados de las mujeres. Algunas familias se quedan reunidas, y muchas otras se separan por géneros, buscando los hombres la plática con sus amigos, vecinos y otros familiares varones, mientras que las mujeres hacen lo mismo. Muchos hombres, también sobre todo los más jóvenes o solteros se acercan primero en bicicleta, rodeando el parque, seguramente para echar un vistazo primero a la concurrencia femenina. Las chicas también miran, sólo que son más discretas, sobre todo si están al lado de sus madres o tías, abuelas. Algunas muchachas se separan un poco de sus familiares para conversar con alguna amiga, y a veces se reúnen grupos pequeños de mujeres jóvenes, pero generalmente están a la vista y cerca de la familia. Los chicos sí hacen grupos más grandes, a medio montar en la bicicleta, platican, hacen bromas, y ya muchos han mirado a alguien de su interés.

Las parejas comienzan a salir a la pista, el grupo toca a todo lo que da el sonido, las canciones del momento: rancheras, quebradita, salsa, cumbia. Muchas parejas son adultos jóvenes (que se presume ya están unidos o casados), pero también ya hay algunas parejas de jóvenes solteros. Algunos comenzarán ahí a “ser novios”, otros ya lo son, aunque en secreto.

Ahí está Francisca con sus dos hermanas y su madre. Les gusta ir al baile, a veces “sólo por mirar bailar...”, dice Francisca, aunque esa noche, le esperaría una experiencia distinta, como recuerda y nos comparte a continuación,

Así empezamos a ser novios, [dice Francisca, quien recuerda que a sus 16 años, ahora tiene 23, tuvo su primer novio].

Nos conocimos en el parque, eso sí me acuerdo bien dónde nos conocimos. Sí...él está en la bicicleta, se queda mirando...mirando. Era fiesta, no sé qué fiesta ya no me acuerdo [fiesta de Señor Santiago]...Y ahí estábamos en el parque, con la Juanita, con la María...y ahí estamos.

Y lo vi también, que me quedó viendo, y pensé quién será ese? Y lo [sic] pregunté la Juanita: - Lo viste el muchacho?, ella dice: -Sí.

¿Quién será ese que se me quedó mirando?, y así dije: ¿quién será?.

Sí me gustó[risas]... Y empezó la música pue' y que me saca a bailar. [risas] Me sacó a bailar, y yo no quiero y Juanita...sí me estaba mandando.

-“No quiero”, le dije a él, y me dice, “Sí, vamos un rato”.

-“No, no sé bailar, no porque es la primera vez que bailo en el parque, no, no he bailado antes, y no quiero”.

Luego, dije, “¿Será me voy...?”.

“¿Te estaba mirando tu mamá, Francisca?” [M. A]

-“No... me mira pue', pero no me regaña si salgo a bailar, porque así es en la fiesta. Nada más lo miran si van a sacar a bailar a la muchacha, sí le dan permiso.

Y Juanita, está ahí conmigo, y me dijo, “Vete con él”.

“Será me voy con él?”, le digo. “Bueno, ya me voy a ir con él”, “Bueno. Ay, ay!, está guapo”.

Ay!, ella lo dice también... y, ya estoy bailando con él y él me está viendo, pero yo tengo vergüenza de que él me ve, no sé, me queda, me queda viendo...

“¿Y no hablaban?” [MA] No, no...nada más bailamos. Si todavía no lo conozco y qué será que le voy a decir si todavía no lo conozco, pue'...

“¿Y no te pregunta tu nombre?” [MA] Ya me preguntó pero ya después... Terminamos de bailar, y este...salimos y salimos ya, y después cuando salimos, entonces ya me vine con mi mamá, y ya después...porque hace pausa pue' la música, y ya empezó otra música, y me fue a sacar otra vez a bailar. Y ahí estábamos, y hasta vio cuando nos venimos, y ahí está parado mirando.

“¿Quién será?”, creo que dijo. Y nos venimos también aquí, y ellos quedaron viendo también.¹³¹

Después de algunos encuentros provocados en el parque, cuando Francisca aprovecha los mandados que le pide su madre, o cuando regresa del portal de artesanías donde vende su alfarería, un día se encontró nuevamente con el muchacho, quien se acercó, y le dijo:

- ¿Que si quieres que seas [sic] mi novia?.

- Ay, no sé si quiero, no puedo me regaña mi mamá.

- Pero no te va a ver tu mamá, dice.¹³²

Como vemos, en este caso, como en el de muchos otros jóvenes, el encuentro se dio, a partir del baile. Ahí inició el cortejo, Francisca no lo había visto antes, pero “le gustó”, “estaba guapo”. Después de la fiesta, por algunos días lo encontró en la calle, pero ella tenía miedo de hablarle, ya que se “ve mal” que una muchacha y un chico hablen a solas en la calle o en algún otro sitio, o que se hagan visitas. Sin embargo, el muchacho insiste en hablarle discretamente cuando la encuentra en la calle, hasta que se anima, y le propone que sean novios. Aunque los encuentros continuaron siendo secretos: “...mi mamá no lo sabe, o nos vemos en la hora de la misa los domingos o en la fiesta”. Esto es un caso recurrente. He podido observar que tanto católicos como cristianos no católicos, tratan de seguir la norma impuesta socioculturalmente, y que en el caso de éstos últimos parece ser una prohibición que se impone, pero que definitivamente no tiene en la actualidad un efecto generalizado, pues tanto jóvenes católicos

¹³¹ Francisca 22 años. Abril, 2006 en Amatenango del Valle.

¹³² *ídem*

como no católicos buscan los contactos y así quebrantar la vieja prescripción de aceptar una pareja impuesta, como sucedió con sus madres y abuelas.

Otros encuentros, otros lugares

Es común también observar a los hombres jóvenes o casaderos salir por las tardes a pasear en la bicicleta por las calles: dan vueltas alrededor del parque y sobre la carretera cerca del portal de artesanías, donde las mujeres venden la alfarería. Algunos, pasan una y otra vez por el frente, haciéndose notar, y con la clara intención de lanzar una mirada hacia alguna chica, y con algo de suerte, las miradas se crucen y ella lo mire también. Así nos cuenta Fermín, que a sus 18 años, no ha tenido novia, pero le gusta una muchacha que es del barrio Pie de Cerro (frente a la carretera), pero que vende en el Portal casi todos los días, así el aprovecha para verla, y tal vez un día poder hablarle.

Ahí, pasó y pasó en la bicicleta. Como a las seis de la tarde, ya casi se van en[sic] sus casas las mujeres. Y ella, está recogiendo su traste, o ya se va caminando con la carretilla.¹³³ Pero ahí se va con su mamá...o viene con su hermana. Pero yo la miro, parece que ya me miró también, sí se sonrió también...como que le voy a hablar ya.¹³⁴

Como decíamos líneas arriba, las muchachas jóvenes no salen de sus casas solas. Esto puede llegar a ocurrir, pero no es bien visto, así se hacen siempre acompañar por una hermana, salen con su madre o con alguna otra mujer de la familia. Sin embargo, las chicas también encuentran la posibilidad de experimentar el cortejo.

En cualquier momento, al salir de la casa a la calle, las miradas se pueden cruzar, “Él me está viendo, pero yo tengo vergüenza de que él me ve, no sé me queda, me queda viendo...No sé, no sé cómo me ve, pero me da vergüenza.”, comenta una mujer joven que se encontraba con frecuencia con un muchacho, cuando salía con su hermana al molino por las mañanas. Y un día que ella salió a comprar a la tienda, iba sola porque su mamá necesitaba sal para la comida. Ella se encontró con el muchacho, que caminó un tanto cerca de ella, y le dijo “¿Cómo te llamas?”. Pero ella no contestó, no le dijo su nombre, pero después averiguó los pormenores de ese muchacho, pues le gustaba. “También de él lo averigüé quién es él, quiénes son sus papás, dónde vive, luego se sabe, y ya después él también lo supo mi nombre. Y podemos hablar así un poco cuando vamos caminando, pero porque no nos miran [sus

¹³³ Muchas mujeres acostumbran acarrear entre sus casas y el portal, sus piezas de barro en carretillas de carga.

¹³⁴ Mariano, 18 años, en Amatenango del Valle.

padres]. Sólo así nos quedamos parados platicando, eso no. Si a lo mejor se va mi mamá o mi papá, nos regaña...”¹³⁵

Otro caso el de Pedro, quien comenta que él empezó “a gustarse” de una muchacha que venía con su mamá a visitar la casa de su abuelita. Y cuenta:

Pensé de mi vida, que era bueno que ya me voy a juntar, y que le voy a empezar a hablar, y empecé a inquietar...Pues así que le dije, si me gusta ella, pues que si le gustaba yo a ella. Solamente le hablé le dije que me gustaba como novia. "Ahí lo voy a pensar... ahí lo voy a pensar y ahí me vienes a hablar otra vez. "Sí", le dije, "está bien".

De ahí fui a visitar en casa, a pedir permiso su mamá y me dijo su mamá, "está bien". Y así ya empezamos a platicar así como novios, y ya de ahí nos venimos, juntamos.

Uno de los cuestionamientos que me llevaron a interesarme por este tema y configurarlo como parte del problema de investigación, fue que durante el trabajo de campo, observaba que los jóvenes católicos tenían ciertos espacios, como el de las fiestas y los bailes, espacios con los que los jóvenes cristianos no católicos no contaban. Entonces, ¿Cuáles eran los espacios de socialización de los cristianos no católicos jóvenes que buscarían relacionarse amorosamente? ¿Con quién les estaba permitido relacionarse? ¿Podrían contraer matrimonio un presbiteriano y un pentecostal o con un Testigo de Jehová? Los espacios de encuentro para ellas parecían muy reducidos: los cultos, y eventualmente las campañas o la visita a otros templos para hacer cultos unidos entre diferentes congregaciones, pero a estas actividades no asisten regularmente todos los miembros de la familia. Después, he podido observar que si bien no cuentan con espacios, digamos festivos o más lúdicos, como los católicos, echan mano de los otros recursos ya citados, como observar en la calle, o en las pláticas entre amigos se hablan sobre las muchachas de su congregación, y así pueden después acercarse a ellas. La cabecera no es muy grande, en la calle, en la escuela o pasando la información “de voz en voz” se comienzan a conocer. Prácticamente no existen prohibiciones al respecto de la unión entre cristianos no católicos, como veremos más adelante en el apartado V.4, excepto los Testigos de Jehová, que parecen ser más conservadores sobre este tema, señalando a sus seguidores, que se unan deseablemente entre Testigos.

Recordemos que los espacios de reunión para los jóvenes son escasos en las Iglesias no católicas. El único grupo que hay en la Iglesia Cristo Mi-el, se reúne únicamente a tocar y ensayar las alabanzas, y a éste no acuden las mujeres.

¹³⁵ Josefa, 19 años. Mayo, 2006, Amatenango del Valle.

En cuanto al trabajo de jóvenes en el grupo de reflexión de la Diócesis, se sabe que hace algunos años se reunía un equipo especial de jóvenes, quienes reflexionaban sobre la palabra de Dios, ensayaban cantos, aprendían a tocar instrumentos, y participaban activamente en las tareas de la Parroquia, pero este grupo se disolvió, entre otras cosas porque “no hicieron bien su trabajo”, comenta una chica que estuvo cercana a ellos. Se dice que no hicieron bien su trabajo porque: “...son muchachos y muchachas y se hablan o se platican como novios, y así...”. Entonces el grupo de jóvenes ya no quieren que busquen por su novio ni nada”, comenta uno de los catequistas. A los papás de los jóvenes ya no les gustó que se reunieran porque se argumentaba que era sólo para que “estuvieran enamorando, jugueteando”.

En términos generales, se puede observar que el noviazgo es una práctica en aumento, quizá a un ritmo lento, pero es un hecho que los jóvenes de las nuevas generaciones están imponiendo esa práctica sobre las prescripciones sociales y religiosas.

Ya en el siguiente epígrafe veremos más detalles sobre la uniones conyugales, que se supone son la consecuencia del iniciado cortejo y noviazgo. Sólo para terminar, también el noviazgo ha traído algunos “dolores”, no solamente “de cabeza” para los padres, las familias y los pastores, sino también para los propios enamorados. La posibilidad de elegir o ser elegido, de cambiar de novio o novia, de terminar con los noviazgos, de mantener dos o más relaciones al mismo tiempo, embarazos no deseados y paternidades no aceptadas, también caminan al lado del noviazgo, y a veces causa dolor, como veremos en el siguiente caso.

Mal de amores...cuando duele el corazón

“No, ya no quiero...Ay, ya no quiero recordar cosas...me da tristeza...Unos días, fue triste...también contento. Nos conocimos en el parque...también vivía todavía mi papá, y ese muchacho de la bicicleta que te estoy diciendo, sí ya lo conozco, y este...cuando me vio en el parque se quedó mirando...”¹³⁶

Así recuerda una experiencia, que ahora ha dejado profunda tristeza en Rosa. Ella comenta que cuando conoció a ese muchacho, él la miró y se hablaron a los pocos días, después comenzaron a ser novios. Se veían a escondidas, a veces él “subía” a la casa de ella, cuando su madre no estaba. Era su segundo novio. El primero también le gustó, pero no duró mucho tiempo porque “su corazón no estaba bien bonito”, es decir que no era un muchacho de buenos sentimientos, le decía mentiras y eso no le gustaba. Pero con el segundo novio, ella pensó que sería todo mejor: “Sí, yo me quiero casar”.

¹³⁶ Rosa, 21 años. Junio, 2006 en Amatenango del Valle.

Ella recuerda estos episodios con nostalgia y también con mucho dolor. Hace días que no quiere comer bien, está bajando de peso, está muy triste. Y es que ese muchacho con el que ella pensaba casarse, porque además ya lo habían hablado (se casarían cuando él regresara de trabajar en Playa del Carmen como albañil), regresó dos meses después de lo que habían acordado, pero regresó a casarse con otra muchacha a quien le había prometido lo mismo y que además esperaba un bebé de él.

Hay mucha tristeza en sus ojos, aunque ella dice que se siente bien, “ya, ya no pienso en nada...mejor sólo trabajo, sólo pienso en mi trabajo. Ya no me interesa, y es que él quiere que nos huimos primero, y después nos casamos, y yo no quiero. “No, tengo miedo”, le dije, “tengo miedo porque está pue' mi papá, y también le tengo miedo a mi mamá. Y ahí está, y ahí está y le dije que no...”. “Y mis amigas me dicen que le está hablando a otra muchacha, pero yo no me gusta eso que le esté hablando a dos. Sí hablaba con otra, y él me estaba diciendo que "es mi amiga, es mi amiga". Pero mis amigas me andan diciendo que le está hablando a otra muchacha, que es su novia, y a mí me dijo que no está hablando con ella. Y ya, empezó a seguir con ella porque dice que yo no salgo...que de una vez que me vengo a meter a mi casa, que no salgo a pasear en el parque, y esa muchacha siempre sale en el parque, sale a pasear y ahí se encuentran, y yo no voy”¹³⁷.

Rosa confiesa que está embarazada. Esa era la tristeza en sus ojos. Él no sólo regresó para casarse con la otra muchacha, sino que además negó ser el padre del bebé de Rosa y no lo reconocerá.

Experiencias como la de Rosa, son parte también de los encuentros y desencuentros en las nuevas formas de relación amorosa...

Pasó el tiempo. Rosa dio a luz a una linda niña. Ella y su pequeña continúan la vida. Para Rosa no ha sido sencillo vivir como madre soltera en una comunidad que, si bien, mira y enfrenta los cambios, se resiste también a hacer suyas y admitir prácticas que no eran comunes, al menos, en tiempos no muy lejanos. Sin embargo, Rosa no es la única, ni tampoco ha sido la primera. Las madres solteras como ella y las mujeres que encaran solas la vida, son casos cada vez mas frecuentes. Aquél novio de Rosa, el padre de su pequeña, continuó con su iniciada vida de migrante temporal. Formó una familia con la otra muchacha y a Rosa, al lado de su pequeña, con su trabajo, compartiendo la vida con su madre y hermanas, le siguió doliendo el corazón...¹³⁸

¹³⁷ *idem*.

¹³⁸ Visitas a la localidad durante 2008.

V.2 Matrimonio y otras formas de unión conyugal: un recorrido por tres generaciones

Podríamos definir al matrimonio como una forma socialmente establecida para institucionalizar la unión de dos personas que han decidido iniciar una vida conyugal y formar una familia. La antropología ha estudiado con gran profundidad las diferentes formas de matrimonio, sin duda por la trascendencia que éste tiene para la reproducción social y por supuesto biológica de los seres humanos. A partir del siglo XIX, estudiosos de las ciencias sociales, particularmente desde la antropología demostraron el interés por el estudio del parentesco y el matrimonio cobrando éstos gran importancia. Una primera inquietud era comprender las formas llamadas “primitivas” de organización social, donde en muchos casos se había encontrado que no existía una clara institución familiar, sino que el cuidado de los hijos dependía del colectivo, teniendo un importante peso la figura de la madre, más no la del padre, sino como proveedor de alimentos y otros artefactos para la subsistencia. Conforme se especializaron los estudios de parentesco, en la base de estudios ya clásicos y muy importantes, se pasó de concebir el matrimonio como una institución “que tenía fin primordial legalizar las relaciones sexuales, sin tener en cuenta sus consecuencias sobre la organización doméstica, la producción económica o la transmisión de la propiedad” (Mair, 1972:8), a estudios cada vez más puntuales donde cada uno de esos aspectos ha sido desarrollado y superado hacia el estudio de fenómenos más contemporáneos como los cambios en las familias y las relaciones afectivas entre los géneros en la convulsionada modernidad o posmodernidad (Beck y Beck-Gernsheim, 2001, Bauman, 2005; Giddens, [1992] 1998).

El matrimonio o unión conyugal es una fuerte semilla que asegura no sólo la reproducción social sino es también un vehículo a través del cual se miden las distancias culturales, las distancias entre un grupo social y otro, entre un pueblo y otro, en tanto que éstas son expresiones culturales que marcan una identidad colectiva. Ya en las sociedades modernas y en los tiempos contemporáneos, el matrimonio resguarda más un pacto individual, privado entre dos personas, pero ha sido en muchas culturas y en muchos tiempos un instrumento social de control de poderes simbólicos y materiales. El matrimonio es también una forma de establecer alianzas, esto pareciera estar más claro en aquellas sociedades “basadas en los linajes” (Mair, *ibid.* :17), pero parece no ser una característica que haya quedado atrás con las sociedades antiguas, sino que aún en las sociedades contemporáneas, a pesar de ser un contrato de orden individual, en muchos casos conlleva intereses familiares significativos.

No podemos negar los cambios reales que están aconteciendo en las sociedades rurales o indígenas de México, y otros lugares del orbe con características de lo que pudiéramos considerar como “tradicionales”. Se trata de sociedades donde el peso de lo individual es menor frente al colectivo, o donde lo colectivo se impone a fuerza de permanecer.

México mismo, presenta los más variados matices. Sin embargo podríamos decir que el mundo rural e indígena sigue conservando un sentido colectivo muy profundo.

En particular, en Amatenango podemos vislumbrar un escenario donde las prácticas tradicionales de las uniones conyugales, coexisten con las transformaciones que se han dado en las últimas décadas, por vía de la influencia de las normatividades y prescripciones religiosas, pero también por otros elementos que paralelamente influyen en los cambios.

Entre las poblaciones indígenas y rurales de México, al igual que en otras poblaciones que se ubican dentro del área territorial conocida como Mesoamérica, se presentan similitudes y características constantes, como la unión libre o consensual, llamada por David Robichaux “unión consuetudinaria mesoamericana” (2003:206-207). Otras características se hacen presentes en estos pueblos como la residencia virilocal (esto es, en la casa paterna del esposo), que por lo menos en la mayoría de los casos se da al inicio de la unión, existiendo la posibilidad de que la reciente pareja se separe o independice después de un tiempo variable, mudándose a un terreno propio o heredado, cercano a las propiedades paternas o maternas. A las disposiciones y formas de organización al interior de las familias, Robichaux las llama, “sistema familiar mesoamericano” (*Ídem.*).

Otros estudiosos del tema, en el contexto específico de México, han encontrado otras constantes entre las diversas culturas indígenas y rurales. Soledad González Montes (*Ídem.*) ha denominado “matrimonio tradicional indígena” a las prácticas de unión conyugal de las poblaciones rurales y étnicas que, pese a que pudiesen presentar matices culturales, generacionales, religiosos, como pretendo abordar en este estudio, mantienen una matriz de elementos comunes. La antropóloga enumera los elementos comunes como sigue:

- ☼ TEMPRANA EDAD AL MOMENTO DE LA UNIÓN
- ☼ FUERTE INTERVENCIÓN DE LAS FAMILIAS EN LOS ARREGLOS MATRIMONIALES, que no son asunto individual
- ☼ UN RITUALISMO COMPLEJO Y COSTOSO para la legitimación de las uniones ante la comunidad.

- ☼ EL “ROBO DE LA NOVIA” COMO ALTERNATIVA PARA EFECTUAR LA UNIÓN evitando los dos puntos anteriores, y la transferencia de bienes y servicios del novio y su familia, a los padres de la novia.

Además, podríamos añadir las dos puntualizaciones que hace Robichaux:

- ☼ UNIÓN CONSENSUAL O UNIÓN LIBRE
- ☼ RESIDENCIA VIRILOCAL, por lo menos al inicio de la unión.

A la suma de estas características, podríamos llamarle “Matrimonio tradicional indígena mesoamericano”.

Las pautas de unión conyugal y el matrimonio tradicional en Amatenango comparten en la actualidad los elementos que se mencionan arriba, sin embargo, la caracterización anteriormente mencionada se refiere a un modelo fincado en la tradición católica. En nuestro caso observamos cómo algunos elementos “tradicionales” que conforman la cultura tzeltal en Amatenango son compartidos, rechazados o modificados entre los protestantismos evangélicos, y de los grupos bíblicos no evangélicos, particularmente en el caso de Amatenango, los Testigos de Jehová. Al mismo tiempo vemos cómo un ala más progresista del catolicismo diocesano, ha promovido también cambios.

A continuación presentaré la caracterización general de estas uniones en Amatenango, partiendo de los elementos comunes que se enumeran arriba. Se comentará el estado actual de estas prácticas, retomando algunas observaciones sobre los factores, que considero, han motivado los cambios. Abordaré con mayor amplitud las diferencias y similitudes entre las diferentes adscripciones religiosas en el epígrafe V.4 Acuerdos y diferencias desde las diferentes adscripciones religiosas, al final de este capítulo.

Matrimonio tradicional indígena mesoamericano en Amatenango del Valle

La EDAD DEL MATRIMONIO, que tradicionalmente en las mujeres indígenas pertenecientes a la generación de las abuelas, era entre los 12 y 13 años o hacia el momento de la primera menstruación, y para los hombres entre los 16 y 18 años, ha cambiado radicalmente en Amatenango, ya que con mayor frecuencia se presenta para las mujeres hacia los 18 y 20 años, mientras que para los hombres puede retrasarse hasta los 20 y 24 años de edad.

Estos cambios puedan ser el resultado de diversas influencias e interacciones. Sobre este aspecto, la iglesia católica diocesana ha manifestado que los jóvenes deben prepararse bien para el matrimonio, y por ende retrasar la unión. Sin embargo, también son flexibles en cuanto

a acelerar los tiempos de preparación para cubrir los sacramentos con los que los futuros contrayentes no han cumplido, esto es la Confirmación, la Primera Comunión y en algunas ocasiones el Bautismo. Por otra parte, los líderes diocesanos en la zona, han realizado también una labor de concientización de género que ha hecho hincapié en la valorización de las mujeres, en la importancia que tiene el trabajo que éstas desempeñan como alfareras (en muchos casos haciéndolas económicamente independientes), y que en cierta medida ha contribuido a que las mujeres no se casen tan jóvenes o que en algunos casos no se casen. La hermana Paty, religiosa que tiene a su cargo entre muchas actividades el grupo de reflexión de mujeres en la Parroquia, se ha mostrado asombrada de que las amatenanguenses, a diferencia de mujeres de otras localidades de los Altos, prolonguen su soltería o que hasta decidían no casarse. Durante la misa, y en los grupos de reflexión, esta valoración es reproducida por la hermana y por las integrantes del grupo de reflexión, insistiendo a las mujeres jóvenes que no se casen a temprana edad, y que valoren su trabajo.

Otro de los factores que ha intervenido en los cambios en la edad de la unión, es el económico. Recordemos que la gran mayoría de las amatenanguenses son alfareras y comercializan en diferentes niveles sus productos (ver Aguilar, 2004; Román, 2002; Ramos, 1998; Ramos y Tuñón, 2002). La participación del todo activa en esta actividad les ha proporcionado, en muchos casos, una mayor libertad en la toma de decisiones, entre las que se encuentra no sólo casarse un poco más mayores, sino que en muchos casos, la decisión de no casarse. Podríamos decir que “la soltería entre mujeres” es una característica presente, que pudiese estar en aumento, y que marca una distinción cultural con respecto a otras localidades indígenas del estado, y del México rural e indígena. En Amatenango, aunque la norma generalizada es que tanto hombres como mujeres se unan conyugalmente, es posible encontrar numerosos casos de mujeres que han rebasado los 20-25 años, edad en la que culturalmente ya no es aceptado el matrimonio, se les considera “quedadas” o como se conoce en otras sociedades, “solteronas”. Salvo algunos casos en los que las mujeres de estas edades se casan con hombres viudos. Pero también algunos de estos casos de mujeres adultas, han optado por la soltería, o ésta ha sido la consecuencia de haber incursionado en actividades de comercialización de sus productos que les ha llevado a dejar en un plano secundario el matrimonio. También al vender sus productos se dan cuenta que pueden tener una relativa independencia económica, y que en ocasiones, manejando dinero, pueden resolver muchas de las actividades que realizan los hombres, y en cierta forma prescindir de ellos. Al respecto, la hermana encargada de la Iglesia comenta que al llegar a Amatenango, hace unos diez años:

[...] fui descubriendo que había más hermanas ya mayores que no se casaban jóvenes, pues ya quedadas, digamos para lo que es este pueblo, para la cultura, y...yo entendí dije, pues es que ellas no dependen económicamente de los hombres y ven que a las mujeres casadas cómo les va, que llevan una vida casi muy, muy amarga más que alegre, con los maridos, a veces con los hijos, con los padres, entonces ellas ven que pueden salir adelante con su trabajo, están tranquilas en su casa, nadie las está mandando ni nada, y yo dije, mira, qué listas las hermanas, decidieron no casarse, ellas saben que así están mejor, son libres trabajan, pueden salir, no?¹³⁹

Las mujeres aportan una importante parte del ingreso, por lo menos en términos monetarios, ya que no siempre se comercializa la cosecha, o el ganado, así que la venta de la alfarería significa una entrada que llega muchas veces diariamente o por lo menos no depende del ciclo agrícola. Aunque claro, la venta de alfarería depende en mucho del movimiento de los ciclos vacacionales y de turismo que visita la localidad, y que compra las piezas de barro en otros centros urbanos del estado, como Tuxtla Gutiérrez, Comitán, Palenque, Tapachula.

Por su parte, los grupos adscritos a los protestantismos evangélicos, no manifiestan la necesidad de que los contrayentes sean cada vez mayores, pero sí argumentan que es mejor que los jóvenes “piensen bien sobre elegir a su esposo y esposa, y es mejor si no son tan jóvenes, como de 18 o 20 años es mejor”, comenta un anciano de la Iglesia Presbiteriana. Para otros grupos religiosos, como la Iglesia pentecostal Cristo Mi-El Elim, la edad no es tan importante, siempre y cuando “lo piensen bien que están adquiriendo un compromiso ante Dios”.

Otro elemento de gran importancia es la creciente, aunque no generalizada, incursión de los jóvenes a la educación superior y media superior. Esto prolonga el paso a la adultez a través del rito matrimonial o de unión conyugal.

Aunado al tema de la edad, el segundo elemento: la FUERTE INTERVENCIÓN DE LAS FAMILIAS, nos refiere a algunas cuestiones que hace apenas unas dos décadas se están haciendo más presentes entre los amatenanguenses. Esto es, la práctica del cortejo y el noviazgo. Si anteriormente la elección de la pareja (principalmente de la mujer) venía por parte de los padres de ésta, ya que en el caso de los varones podían tener la posibilidad de decir a sus padres que ya era tiempo de casarse y que querían “entrar a pedir” a tal o cual muchacha, en la actualidad ha pasado de una decisión familiar a una decisión cada vez más personal, para ambos géneros. Esto trae consigo, la iniciación de las prácticas del cortejo y del noviazgo, como etapas (no absolutamente necesarias pero importantes) en el proceso de unión conyugal.

¹³⁹ Hermana Paty. Enero, 2007, en Amatenango del Valle.

No obstante, las decisiones colectivas para la alianza matrimonial continúan siendo de gran peso, ya que los padres dan la anuencia para el matrimonio, en la mayoría de los casos.

El ritualismo complejo, aunque con cambios con respecto a lo que hacían las generaciones de las abuelas o de las madres, se mantiene cierta práctica ritual. El ritualismo anterior ha sufrido transformaciones (con más detalle se habla de esto en el siguiente apartado V.2.1) en donde una serie de pasos que iban de la búsqueda de la muchacha para hacerla esposa de un hijo varón, por parte de los padres; las diferentes etapas de “la pedida de la novia”, hasta llegar a la celebración del matrimonio como última fase en la que se concreta la unión, ya fuese a través de un ritual religioso, civil o simplemente sellado en la unión consensual. Sin embargo, a pesar de las transformaciones, y de una aparente simplificación de ese ritualismo antes complejo y sumamente costoso, quizá podríamos hablar de nuevos rituales como el de cortejo y noviazgo que se incorporan a esas formas antiguas, cuando no es el caso de que todo el ritual prácticamente desaparece, principalmente por factores económicos, como podemos vislumbrar hasta ahora.

El matrimonio cristiano no católico, parece en algunos casos diluir o acortar los pasos rituales, aunque en otros casos no se manifiestan en contra de esa tradición. Por su parte, la tradición católica diocesana inculca el mantenimiento de la tradición siempre y cuando esta no desvalore la posición de las mujeres, o que no se caiga en excesos económicos. Sin embargo, tampoco parece existir un control estricto, sino una serie de “consejos” que se le da a los fieles. Es fundamental no olvidar que los sujetos son también actores de sus propias vidas y las decisiones individuales, si bien fundamentadas en “el costumbre”, las normas sociales o la religión, también generan decisiones que impactan en los cambios. Así, habrá casos, y muchos, en los que se siga el ritual con precisión tanto en las etapas, como en la celebración misma, que puede durar hasta tres días, como en el matrimonio católico tradicional: El primer día se reúnen para preparar la comida, pero se sirve también de comer a las mujeres y sus familias que ayudaron en la preparación de los alimentos. El segundo día es la boda propiamente, y el tercer día los invitados regresan para comer nuevamente con los novios ya casados, generalmente se trata de la familia más cercana, los padrinos y algunos vecinos. Dos o tres semanas antes de la boda, la mamá de la novia, ayudada por las mujeres de su familia, llevarán a casa de cada invitado un obsequio que consiste en dos o tres piezas grandes de pan, un poco de azúcar y chocolate. Esta es una forma de informar del matrimonio y sellar la invitación, aunque es muy probable que la gente ya lo sepa, puesto que algunos de ellos han participado de las visitas o “entregas de bocado”, o se ha comentado el evento entre vecinos, amigos, familiares.

EL ROBO DE LA NOVIA, que puede tomar diversas modalidades en un mismo contexto cultural, como lo refiere Marina Goloubinoff (2003) y diferentes connotaciones en una comparación intercultural, si retomamos las experiencias estudiadas por otros investigadores como D'Abutierre (2003).

En Amatenango el “robo de la novia”, es básicamente lo que se conoce como “huida”, o “huirse”, y que se refiere particularmente a la decisión generalmente consensuada entre un hombre y una mujer para que la chica salga de la casa paterna para vivir en la casa paterna del hombre, aunque existen referencias de actos violentos que pudiesen dar la razón a las modalidades que resalta Goloubinoff. Este paso sintetiza el proceso ritual tradicional, y de acuerdo con diversos informantes se trata de una práctica más bien nueva (que no aplica a la generación de las abuelas y abuelos, y en pocos casos a la generación de las madres y padres. Revisaremos con mayor detalle este elemento en el apartado V.2.2. La “huida”.

LA RESIDENCIA VIRILOCAL, es también un aspecto de la unión conyugal que es común en Amatenango. En algunos casos, los recién unidos se establecen en la casa materna (residencia uxorilocal), por motivos muy puntuales, por ejemplo que uno de los padres de la novia sea muy anciano, esté enfermo y necesite cuidados; o que prácticamente no haya espacio en la casa paterna del novio; y más recientemente, encontré casos en los que el nuevo cónyuge después de casarse migra temporalmente a algún centro urbano para trabajar, y es socialmente permitido que la joven esposa se quede en casa de sus padres, mientras su esposo regresa. En términos generales, la mujer que se une con un hombre, pasa a formar parte del grupo de éste, convirtiéndose en una fuerza de trabajo más para la casa o grupo doméstico del varón. Esto responde en gran medida a que el matrimonio es en una forma sociológica y aún política, una alianza entre grupos o familias, en donde se establece un intercambio de bienes materiales o simbólicos: los regalos, el dinero o “pago de la novia” y servicios o fuerza de trabajo. El hombre en lo general, es el poseedor de los bienes, aunque en el caso de Amatenango es posible que las mujeres hereden la tierra, la prioridad es de los varones. En la mayoría de los casos, los padres entregan al hijo un terreno como herencia, donde podrán construir, o quizá ya existe lo necesario para habitarlo. En ese caso, los nuevos cónyuges ya “se van aparte”. Sin embargo, también se involucran los sentimientos, el amor, el “gusto” por unirse a una persona y no a otra: el enamoramiento.

LA UNIÓN CONSENSUAL, que puede entenderse como “unión libre” en contextos más urbanos, o “juntarse”, es una práctica muy común en Amatenango. Está vinculada con la práctica que he descrito arriba como la “huida”, ya que los cónyuges suelen simplemente unirse

sin participar de ningún ritual formal, sea religioso y/o civil. Si bien es una práctica común, social y culturalmente aceptada, existe en una medida considerable la insistencia de que la nueva pareja, aún después de haber llevado a cabo la “huida” formalice la unión ritualmente, o “por las dos leyes” como suele entenderse: bajo la doctrina religiosa que se practique y por las leyes civiles. No obstante, este tipo de unión, no representa ninguna situación incómoda, en lo general. Para algunas personas es importante porque consideran que de no hacerlo, el hombre fácilmente puede dejar a la muchacha y buscar a otra. Nicolasa, una mujer de 30 años, recuerda que cuando ella tenía 17, se fue “así nomás”, es decir que practicaron “la huida” con el padre de sus dos hijas. Cuando al día siguiente regresó a “pedir perdón” con sus padres, y el papá del cónyuge preguntó qué solicitaban “de agradecimiento” los padres de la muchacha (ya que a veces es en ese momento cuando se les solicita una cierta cantidad de dinero), la mamá de la muchacha dijo: “de agradecimiento quiero el casamiento, pero en las dos leyes...”. El muchacho y los padres de este dijeron que lo harían solamente por la Iglesia, “si es que quieren...” para no entrar en conflictos, la novia y su madre aceptaron.

Por su parte, el matrimonio civil se ha convertido en una práctica solicitada para la realización de algunos trámites como la recepción de las becas de Oportunidades, sin embargo no es, como no es en ningún caso en México, una práctica obligatoria. Algunas de las agrupaciones religiosas exhortan a los creyentes a que lo hagan, aunque resulta más importante la unión religiosa.

Como podemos ver, a partir de estas características comunes en la concepción del “matrimonio tradicional indígena mesoamericano”, el caso de Amatenango se puede considerar dentro de este modelo. Por supuesto bajo importantes transformaciones que se han ido moldeando a lo largo de los cortes generacionales que hemos revisado, y por el actuar de diferentes factores que ya se anotaron arriba, en donde la religión juega un papel relevante.

Ahora entremos en detalle a esa importante fase del ritualismo matrimonial tradicional, que como veremos traspasa en gran medida las prescripciones religiosas.

V.2.1 La “pedida de la novia”

De acuerdo con la investigación hecha por June Nash (*Ídem*). El primer paso, hace tres o cuatro décadas, para iniciar con todo el proceso ritual para llegar a la concreción de la unión conyugal, llegue esta a ser un matrimonio religioso y/o civil o simplemente “juntarse”, era la “pedida de la novia”. Esto implicaba en primer lugar, buscar a un hombre y a una mujer ancianos y con don de palabra, es decir que “sepa hablar bien”, esto es que conozca el

protocolo, las frases comunes, las formas que deben seguirse en este tipo de ceremonias, para dar inicio al proceso de negociación con los padres de la muchacha elegida, para que éstos aceptaran iniciar el “galanteo”. Cada una de las etapas descritas tienen en este protocolo el sentido de solicitar o negociar la unión de dos jóvenes a través de un ritualismo bien establecido.

La anciana era llamada *me' c'om* (madre del compromiso) y el anciano *statal c'om* o *mam c'om* (líder del compromiso o abuelo del compromiso). Antes de iniciar las negociaciones con la familia de la muchacha, el padre reúne a los dos ancianos representantes, a los abuelos, tíos, tías, padrino de bautizo y de confirmación, vecinos o compadres cercanos a la familia, para que en una reunión llamada *ic'yo'tan* (toma del corazón), se le pregunte al muchacho si sus intenciones con la muchacha son sinceras, al tiempo que le hablan de la importancia del matrimonio. El mismo grupo que toma parte en esta sesión, será también responsable de dar consejo a la pareja en caso de alguna desavenencia, en primera instancia aunque también sus responsabilidades están marcadas por dar consejo, en todo tipo de situaciones familiares. Si el conflicto es mayor o no es posible arreglarlo de esta forma se recurría al juzgado. Una vez cumplido esto y que el muchacho ha tomado conciencia de sus responsabilidades, se iniciaba la primer visita a los padres de la muchacha, llamada *c'om* (compromiso). A esta visita acudía, el grupo encabezado por el hombre y la mujer ancianos, y los padres del muchacho, para hacer saber las intenciones de iniciar el “galanteo”. En la última reunión, llamada *ic rason* (toma de razón) se reunían ambas familias para dar consejo a los futuros cónyuges. A él se le decía que no debía abandonar o pegar a la mujer y traer a casa suficiente maíz y frijol. A ella, se le aconsejaba preparar los alimentos y esperar siempre al marido cuando éste regresara del trabajo. En medio de la primera reunión y esta última podrían transcurrir entre seis, doce meses y hasta dos o tres años, en los que se llevaban a cabo por lo menos 12 visitas, durante las cuales los representantes y padres llevaban regalos a la familia de la muchacha. Los regalos y la estancia en la casa de la muchacha podían variar, en la medida que avanzaban las visitas. Aumentaban, por un lado los regalos, así como la hora de despedida, ello significaba una mayor confianza y aceptación por parte de ambas familias y representantes. Los regalos podían variar en cantidad de una familia a otra, pero básicamente estaban conformados por pan, chocolate, azúcar morena, licor, refrescos, pollo con tortilla y chile, y mostraban la relativa riqueza de la familia del muchacho. (Nash, *op. cit.*: 169-175)

Hoy, después de aproximadamente tres décadas han ocurrido una serie de cambios respecto a lo descrito por Nash y confirmado por informantes, que nos han relatado personas

que en los años setenta contaban con veinte años o menos, es decir, aquella generación que participó de un sistema muy cercano al “galanteo” descrito arriba. Como he mencionado antes, y adelantando algunas interpretaciones, muchos han sido los factores que han empujado hacia los cambios. Sin duda, el elemento económico ha sido decisivo: muchas personas argumentan en la actualidad que los costos de un proceso de visitas tan largo implicaba un gran gasto. Otro elemento, pudiera ser el de la influencia de experiencias externas de unión conyugal, que comparadas daban la pauta a manejar de forma más breve el “galanteo”. Y, por supuesto la entrada de nuevas religiones, no sólo ha modificado tajantemente las costumbres de los conversos que han dejado el catolicismo y que adoptan o adaptan su nueva fe a las costumbres locales, sino de los mismos católicos que han decidido simplificar el sistema ritual de los esponsales, quizá observando los nuevos patrones.

El “galanteo” que ocurría hace treinta años o más, no precisaba necesariamente un cortejo como el que queremos representar en este trabajo. Como he señalado antes, el cortejo, que lleva un acercamiento entre las personas, o por lo menos de parte del hombre hacia la mujer para ganar la confianza que les permita conocerse y posteriormente pasar a un noviazgo. Nash, no nos habla específicamente de la relación existente entre la joven pareja durante el largo recorrido entre el *c’om* y el *ik y’otan*, tampoco tenemos muchos detalles de lo que ocurría después de esta última sesión y el posible matrimonio civil y/o religioso. Lo que nos aseguran los entrevistados en el Amatenango de hoy, es que no existía ninguna posibilidad de contacto físico o verbal entre muchachos y muchachas, y que lo que prevalecía era la elección de la muchacha, por parte del muchacho o de los padres de éste, sin existir ninguna posibilidad de elección por parte de la joven, menos aún, contacto explícito como el que registró Collier en Zinacantán. Algunas veces esto se vivía de forma traumática, ya que las jóvenes, niñas-mujeres tenían que aceptar la decisión de sus padres, sin chistar, cuando un hombre “entraba” a pedirla. El matrimonio para las abuelas se llevaba a cabo, en ocasiones entre los 11 y 15 años de edad. Algunas corrían la suerte de que su futuro esposo fuese un buen hombre, pero otras no tenían la misma suerte.¹⁴⁰ El caso de Doña Ernestina ilustra la experiencia de las mujeres en aquellos tiempos:

Ella tenía 14 años cuando se casó con un hombre de 30 años que había quedado viudo después de 13 años. Doña Ernestina no quería casarse, porque “no era su gusto” y además “no sabía de hombre”. Angustiada acudió al padre Juan y a la religiosa que lo asistía y que además era su

¹⁴⁰ Román (2002:271) registra un caso en el que una mujer se casó aún cuando todavía no menstruaba. Los padres acordaron que el matrimonio se llevara a cabo, que la joven “pronto menstruaría” y que mientras tanto “ella podía aprender el modo del marido”.

madrina de primera comunión. Al contrario de encontrar apoyo en el sacerdote, éste le dijo que tenía que casarse, que ella “no podía decidir”. Un día, después de más de siete visitas o “entregas de bocado”, encontró en su casa a sus padres comiendo y compartiendo los regalos, lo que significaba que ya habían aceptado el compromiso. Ella lloró mucho, pero todos estaban “embolados” (borrachos) y sus padres simplemente le dijeron que tenía que aceptar el casamiento con aquel hombre.

En la generación de las hijas de las abuelas, es decir mujeres que estaban en la edad de la unión conyugal hace unos 10 años o más, la mayoría comenta que tampoco fueron consultadas por sus padres, pero existen ya casos frecuentes (incluso era una costumbre que flotaba ya en el imaginario de la gente) que existiera un discreto contacto entre la muchacha y el muchacho y que, incluso éste pudiese hablar con la muchacha sobre sus intenciones de unirse a ella. Sin embargo, este incipiente cortejo, no era público ya que podría traer graves disgustos a los padres de la joven.

Existía también la posibilidad de que la muchacha se negara a aceptar el compromiso, y que sus padres mostrándose más comprensivos no la obligaran, hasta que ella aceptara unirse con alguien que fuese de su gusto. De hecho, este inicio en el cortejo no difiere mucho del que experimentan las chicas en edad casadera en la actualidad. Lo que sí difiere, con las dos experiencias generacionales anteriores, es que prácticamente ahora eligen a sus posibles futuros cónyuges, o por lo menos las muchachas tienen la posibilidad de ser consultadas por los padres cuando un chico “entra a pedirla”. Así, el casamiento forzoso parece ir quedando en la historia.

Como se mencionaba antes, algunos factores están provocando los cambios. Sin duda, el hecho de que tanto mujeres como hombres estén teniendo mayor acceso a la escuela, alarga el período entre la niñez y la adultez, dejando espacio a la adolescencia, etapa que prácticamente no existía hasta hace muy poco tiempo, como he mencionado anteriormente. Tanto mujeres como hombres pasaban de ser niños a adultos, al unirse conyugalmente tan jóvenes. Este es un fenómeno que se repite en otras culturas indígenas, por ejemplo, entre los huicholes migrantes que habitan en la ciudad de Guadalajara. De acuerdo con la investigación de Martínez Casas y Rojas Cortés, para esos jóvenes, la escuela representa un espacio de socialización con otros jóvenes muy importante. Las investigadoras comentan lo siguiente, “El espacio escolar prolonga la infancia y favorece la creación de nuevas etapas –como la adolescencia- al incrementar la edad del matrimonio y la maternidad, y fomenta formas novedosas de socialización” (2005:106). Conuerdo con las autoras, ya que en Amatenango podemos ver claramente este fenómeno. Anteriormente los niños y niñas no alcanzaban a

concluir la primaria, la mayoría de los adultos mayores de 30 años que tuvieron la posibilidad de estudiar, refieren haber llegado únicamente hasta el tercer año de primaria.

Ahora, aunque con cambios lentos, las familias están apoyando a sus hijos para que no solamente concluyan la primaria, sino que continúen en la secundaria y la preparatoria. Con opiniones encontradas, ya que muchos padres se niegan a que sus hijos (principalmente las mujeres) asistan a la secundaria, argumentando la falta de recursos económicos, pero también porque los padres se resisten a que sus hijos socialicen con otros jóvenes y comiencen a coquetearse, o a hacer “sus travesuras” como se le llama a los primeros encuentros físicos, caricias, besos. En la escuela los jóvenes tienen libertad de encontrarse, hablar, conocerse entre sí, lo que no está permitido en otros espacios tanto públicos como privados en el pueblo. De estos contactos surge el noviazgo, ante el cual hay una resistencia social muy grande, como ya hemos visto en el apartado V. 1. Mucha de la reticencia hacia estas prácticas es que las chicas pueden embarazarse antes de formalizar con el joven, o por la posibilidad de que ambos experimenten con diferentes parejas. Se dice que, “no está bien eso de que sólo anden jugueteando a las muchachas y luego las dejen”.

En cuanto a las generaciones de los padres, encontré que la pedida había sido un proceso considerablemente más corto (de entre cuatro y seis visitas). Sin embargo se acostumbraba y todavía se acostumbra ofrecer comida a la gente que participa de la visita, en la casa del novio. Las cantidades dependerán del número de invitados, pero es común que se preparen grandes cantidades, alrededor de 20 kilos de carne, 10 o más rejas de refresco o de cerveza, café, pan, tamales. Los regalos entregados no varían con respecto a lo que señala Nash, salvo en cantidades que podían estar en relación con las posibilidades materiales de la familia. Así recuerda Carmela cuando “entraron a pedirla”:

[...] como ya lo miré pue' cuando ya me entraron a pedir. Sí, entró pue' Santos con mi papá, y después de ahí, lo recibieron pue', y entonces lo mandó pue' su abuelito[se refiere al *tat com*] que fuera a hablar con mi papá, lo preguntó cuántas pedidas va a pedir, y mi papá pue' pidió tres pedidas, sí... Sí, tres veces. Sí, tres visitas, tres veces cada domingo. Sí, y cuando se van a ir a visitar mi papá, los tres domingos, llevan pue' una canasta de pan, y refresco, chocolate, y van a ir pue, tres hombres y tres mujeres que lo llevan así... Y después de la pedida se van también el hermano de Santos y su mamá y su papá.¹⁴¹

Carmela tenía apenas 15 años y Santos 18 años cuando se inició el ritual de “la pedida” que en este caso sí concluyó en matrimonio, un año y medio después, ya que el sacerdote no

¹⁴¹ Carmela, 32 años. Mayo, 2007, en Amatenango del Valle.

aceptó realizar la boda, hasta que Carmela no tuviera por lo menos 16 años. El sacerdote le dijo: “Hijita mejor vaya usted a jugar una tu muñeca...”

Ella no había hablado nunca con Santos, sólo sabía quién era, lo había visto algunas veces de lejos, y aunque él estaba contento pues “él la escogió”, para Carmela no fue una experiencia muy agradable. Continúa relatando que el *tat com*, en la última visita, dijo a su papá,

Vas tu a dar tu muchacha para que va a casar pue' con mi hijo?. Así lo dice su abuelito. "Sí está bien lo voy a dar"...Y yo estoy ahí en mi casa... Sí en la cocina. Y, yo no lo conozco, no, no...empezamos a platicar, pero cuando entró ya pues la pedida [hasta que fue aceptado por los padres]. Ya cuando estaba ya así, empezamos a platicar, y después cuando ya conocemos que se terminó pues las tres pedidas, y como cada domingo se va pues Santos a ver a mi papá, y ahí estamos hablando. Cuando me entró a pedir, pue' estaba yo llorando...y no sé qué hacer pue', no sé hacer todavía mi tortilla nada...pero poco a poco va usté' a aprender así...Así cuando te vas a casar que vas a aprender a hacer las cosas.¹⁴²

Para las generaciones más jóvenes, podemos concluir que lo que actualmente está ocurriendo, es un gran abanico de variaciones, resultado de por lo menos cuatro décadas.

Pero, ¿Qué está sucediendo entre los grupos adscritos a los protestantismos evangélicos? Este largo proceso de visitas, intercambios simbólicos y materiales, ha sido prácticamente anulado entre los creyentes no católicos. La “pedida” se hace en una sola visita en la que los padres del muchacho, acompañados generalmente de éste, solicitan a los padres de la muchacha que permitan a su hija casarse con su hijo. Llevarán consigo algunos regalos, como pan, refrescos y chocolate, y de aceptar el padre de la muchacha, probablemente se reúnan a comer cuando el padre del muchacho regrese para hablar de la fecha de la boda. Así, el largo proceso y los participantes (padrino del compromiso, madrina del compromiso), así como los múltiples regalos son reemplazados por la breve y discreta visita que realizan los padres del muchacho. En algunas ocasiones piden al pastor y algunos de los miembros de la congregación que los acompañen a formalizar el compromiso. El noviazgo, prácticamente prohibido, se permite únicamente que los futuros consortes, se vean eventualmente en la casa de la novia, pero nunca a solas.

Con respecto a la permisividad de que los jóvenes asistan a la escuela y las posibilidades que esto abre a los jóvenes en la experiencia del cortejo y noviazgo, he conocido diferentes experiencias: chicas que han asistido a la escuela y otras que no lo han hecho y que han tenido embarazos no deseados; otros casos de jóvenes que han continuado exitosamente sus estudios,

¹⁴² *Ídem.*

incluso han llegado a estudios superiores sin haber tenido una experiencia de embarazo prematuro; otros casos de chicas que han demostrado ser excelentes alumnas en la primaria y que a fuerza de insistir mucho y de prometer que se dedicarán únicamente al estudio, han logrado que sus padres accedan a su ingreso a la secundaria, y que aunque la preocupación por parte de los padres existe, apoyan el interés de sus hijos. La asistencia a la escuela, abre posibilidades que las generaciones anteriores no tenían y que, como resultado más obvio, trae la extensión de la niñez, y con esto el retraso del matrimonio.

En fin, lo anterior es el reflejo de una sociedad que experimenta cambios, entre luchas de dos fuerzas: una que se resiste a cederlo todo, por temor a la pérdida de control, por temor a perder la “tradicición”, “el costumbre”; y otra, la de los jóvenes que busca innovación que implique también mayores libertades, pese al peso de la tradición. Una experiencia social de este tipo nos habla del encuentro entre tres generaciones en las que los elementos configurativos (en este caso la inquietud de los jóvenes por acceder a nuevos espacios de socialización y a nuevas oportunidades intelectuales, por experimentar lo no conocido, -porque tampoco lo experimentaron sus padres, muchos menos sus abuelos-, se muestran con fuerza para enfrentar lo novedoso. Retomando el modelo de Mead ([1970] 2002), podemos decir que por su parte las experiencias postfigurativas vividas por los abuelos y depositadas en la enseñanza de sus padres y experimentadas por éstos, limitan a los hijos a ir hacia el cambio. Pareciera que los elementos configurativos construyen la plataforma desde donde se genera la ruptura generacional. Ese encuentro de vivencias que ancladas en el pasado, se confrontan con formas novedosas que son descubiertas, y que imponen innovación.

La elección de la pareja en la diversidad religiosa

Una cuestión importante es la elección de la pareja, en un escenario social que ha dejado de ser homogéneo, en cuanto a sus ofertas religiosas. Cuando todos eran católicos, la religión no era una preocupación para elegir al consorte. Ahora, los jóvenes deben considerar la religiosidad que se practica, al elegir su posible amor. Entre las diferentes opciones de los protestantismos evangélicos, la elección no tiene grandes restricciones, pero por supuesto esta unión no sería posible con un católico. Sin embargo, en el corazón es difícil mandar, y se han dado casos de conversiones hacia el cristianismo no católico para concretar la unión. Se encontró en casos concretos que este tipo de uniones no son completamente aceptadas, desde ambas posiciones (católicos, no católicos) ya que en la mayoría de los casos no han tenido un buen final.

Los padres de alguna de las denominaciones no católicas continúan pensando en mantener el ritual tradicional, exceptuando algunas cuestiones evidentes, como la ingestión de alcohol. Veamos lo que nos dice un padre pentecostal de la Congregación Cristo Sana y Salva, sobre lo que él piensa sobre el matrimonio de sus hijos, que aunque ahora son pequeños, Cristina de nueve y Gregorio de 12, mira hacia el futuro. En este testimonio vemos cómo piensa con respecto a una futura unión para Gregorio,

Así como ya estamos en la religión de la palabra de Dios, nosotros si le gusta a alguna hermanita por ejemplo al Gregorio, que se cría, hagamos un ejemplo ahí. Yo, me dice, "papá quiero esta hermanita, quiero casarme con ella, quiero formar una familia con ella". "Pues sí, hijo, si ya tienes 18 o 20 años...

¿Más joven no? [MA]

No, porque Cristo dijo que no se puede casar muy joven, ya lo tenemos escuchado Cristo y no lo podemos desechar la palabra, el mandamiento que dice el Señor, que ha de ser mejor en ese tiempo. Como entramos a pedir...y me va a decir mi hijo. Sí, y ya de ahí me voy y preparo mi refresco, un poquito de pan, va a llevar mi mamá o la Pascuala. Y entramos a casa del hermano. Sí tiene que ser hermano, hermanita y hermanito porque no puede ser católico... aunque de otra iglesia pero tiene que ser hermano. Cristo no los acepta si nos casamos con un católico, o un católico se casa con un evangélico.

Y por ejemplo si le gusta una católica? [MA]

Pues lo que le debo de decir, es llamarle la atención con la palabra de Dios: 'Mira, hijito, no te puedes casar con ella porque no lo tiene aceptado a Cristo. No está en la misma religión donde estamos nosotros, y Cristo no quiere así, quiere que nos unimos en una sólo carne el que tiene aceptado la palabra de Dios, sí'.

Gregorio lo debe de seguir la palabra del Señor, lo tiene que escuchar, ya le estoy llamando la atención que no lo deje la palabra de Dios, que lo siga adelante y pronto si se cría si llega a buena edad, 'Dios te va a dar tu compañera'. Porque solamente él, si le pedimos a él, él lo sabe para cuándo, él lo sabe cómo lo va a bendecir a Goyito.

Podemos ver el cuidado que los padres tienen para aconsejar a sus hijos y guiarlos sobre este tema. Alrededor de los 20 años los jóvenes ya pueden empezar a buscar a su futura esposa. En el caso de las niñas, el matrimonio puede ocurrir desde los 16 años, y aquí se marca una diferencia respecto a los católicos. No plantean la posibilidad de obligar a la muchacha a que acepte al primer muchacho que llegue a pedirla, pero tampoco están de acuerdo con que la muchacha rechace a algún candidato que ellos consideren ser un buen hombre.

También si Dios da su voluntad, lo entran a pedir [a Cristina, su hija] lo aceptamos, sí porque ya no es igual como la costumbre de los católicos, que lo regresan dos o tres veces. Si está con Cristo, si es hijo de Dios el muchacho que entra a pedir lo debemos de recibir.

V.2.2 La “huida”

En los apartados anteriores, hemos visto la complejidad que encierra el proceso de cortejo y noviazgo, así como los cambios que podemos observar desde la década de los años sesenta, hasta las realidades actuales.

Otra forma de unión relativamente aceptada es “la huida”, que significa la salida de la joven de la casa de los padres, sin su completo conocimiento y consentimiento. Literalmente la chica sale a espaldas de los padres de la casa familiar, como parte de un plan entre la pareja, aunque en muchos de los casos cuentan con la cooperación de por lo menos un miembro de la familia, por lo regular es la madre del muchacho, quien tiene conocimiento. Es esta una forma cultural y socialmente institucionalizada ya que la unión conyugal se valida, después de presentar “el perdón”, es decir una disculpa a los padres de la muchacha. Todo en medio de un ritual social menos complejo que el galanteo o pedida de la novia, pero no de menor importancia por ser una vía por demás recurrente. Además, en la huida siempre existe la confianza de que tarde o temprano los novios formalizarán la unión legal, religiosa, o ambas.

De acuerdo con la información obtenida, esta forma de unión es reciente. Establecer una temporalidad exacta sería quizá caer en un error, sin embargo podemos considerar los datos ofrecidos por Nash, entre los que no se hace mención de esta práctica. De acuerdo con los informantes, ésta pudo haber comenzado a aparecer, apenas hace unas tres décadas. De acuerdo con sus características y en base a la información que arrojan otras investigaciones en diferentes contextos culturales de México, así como con los relatos de los amatenanguenses, esta práctica puede equipararse con el “raptó de la novia”, “el robo de la novia” (González Montes *Ídem.*), “la fuga concertada” (Goloubinoff, 2003) .

Aunque con cierta mesura, ya que la violencia no aparece en todos los casos, puede equipararse a un raptó o robo, cuando no existe la voluntad de la mujer. Casos así, eran mucho más comunes en las generaciones pasadas, sin embargo en la actualidad pueden darse situaciones con características semejantes. Por ejemplo, una mujer de la generación de las abuelas, recuerda que ella simplemente fue llevada a casa de su futuro esposo, mientras sus abuelos ya borrachos después de haber estado bebiendo mucho con los padres del joven, durante una supuesta “pedida”, aprovecharon el estado de ebriedad de éstos para llevarla a la

fuerza, hasta casa del hombre. Al día siguiente los representantes del muchacho “pidieron perdón” e hicieron las sucesivas visitas para entregar los regalos y el monto solicitado. Los abuelos de la muchacha aceptaron, por supuesto sin preguntar a la muchacha o protestar por haber utilizado la fuerza con ella. Por suerte, para esta mujer, ambos congeniaron, su esposo ha sido por casi treinta años muy responsable y trabajador. Ahora tienen una familia de cinco hijos y seis nietos, quedando aquél episodio en el pasado, como parte de un suceso, ahora recordado como, hasta “chusco”.

La huida concertada

Como comentaba más arriba, la huida, es en la mayoría de los casos una forma concertada de iniciar una relación, sin el consentimiento previo de los padres. Los novios prepararán entonces algunos detalles, veamos.

Para llevar a cabo una huida, la pareja pudo o no, haber tenido una relación de “noviazgo”, en el sentido en el que lo hemos descrito, de algunos meses o hasta más de un año. Generalmente los dos hablarán sobre el tema de vivir juntos. De acuerdo con los entrevistados, las chicas siempre piensan en que es mejor hacer “la pedida” y casarse civil y religiosamente, pero en la mayoría de los casos el factor económico, los hace pensar en la opción de “huirse”. Probablemente la chica esté de acuerdo de inmediato, o sea el chico quien insista sobre esta posibilidad. No obtuve información en la que se hablara de una iniciativa e insistencia de las muchachas, se trata más bien de una iniciativa por parte del hombre. Un vez que la pareja ha acordado llevar a cabo esta forma de unión, fijarán una fecha, hora y lugar en el que se reunirán para encaminarse hacia casa del chico. La chica sugiere un día y hora en la que sabe que sus padres o miembros de la familia estarán ocupados, o quizá no se encuentren en casa, para salir prácticamente desapercibida. Muchas veces ellas aprovechan que el padre está trabajando, la madre haciendo alguna visita o compras en el pueblo cercano, o el momento en que a la chica se le envía a hacer “su mandado” (hacer una compra o “llevar alguna razón” a un familiar o vecino). Lo más recurrente es que las muchachas aprovechen cuando sus padres no están o están ocupados, ya que por lo regular cuando se les envía a las chicas a la calle, éstas van acompañadas, y esto representaría implicar a alguien más como cómplice en la huida. Es posible que la chica o el chico hayan comentado con alguna amiga o amigo cercano o con algún otro familiar, la planeada huida, pero se espera que esta persona lo mantenga en secreto, o que facilite de alguna manera la salida de la muchacha.

Así, llega el día pactado por la pareja. El chico estará esperando a su futura compañera en el lugar previsto. Ella suele salir de casa sin llevar nada más que la ropa puesta para evitar sospechas entre la familia, que la pudiese cuestionar por llevar ropa u otros objetos con ella.

Es común que el encuentro se planifique al atardecer y en algún lugar que no haga sospechar hacia dónde se dirige la chica. Ya reunidos, toman camino hacia la casa del hombre, donde ya los espera la madre de éste. En la mayoría de los casos, la pareja es bien recibida, ya que la madre del varón suele estar enterada y asume la situación. La muchacha será recibida con algo de comida, y aunque de forma, no se está cumpliendo con todas las reglas que se establecen para la unión conyugal, no tuvo información de algún caso donde se haya dado el rechazo o malestar por parte de la familia del muchacho. Sería una vergüenza no aceptar a la “pobre muchachita”, en todo caso, los conflictos debido a las inconformidades, pueden aparecer después.

La familia de la muchacha es la más sorprendida cuando se dan cuenta que la chica no “aparece”. Algún familiar o vecino llevará algún comentario a los padres, que les haga deducir que se ha huido con el muchacho. La salida de la chica, aunque decíamos relativamente aceptada, causa pena a los padres. Una mujer nos cuenta que cuando su hijo y nuera se huyeron, fueron a vivir con ella, quien estaba separada de su esposo hacía varios años, pues éste la había dejado por otra mujer. Al día siguiente, ella pidió a su padre, el abuelo del muchacho, para que la acompañara a hablar con los padres de la chica, y recuerda que los encontró muy tristes, y que la madre sollozaba diciendo: “...ya se fue mi muchachita, ya se fue mi muchachita...”, mientras que ellos trataban de explicarle y darle consuelo. Así que, aunque con relativo consenso, las familias no dejan de pasar por un trance penoso.

Al día siguiente o al tercer día, la pareja acompañada de los padres del muchacho (no se menciona que vayan acompañados de una persona mayor que actúe como representante), irán a casa de la muchacha a “pedir perdón” por lo acontecido. Se acostumbra llevar algunos regalos para la familia, que pueden consistir en un poco de pan, café o chocolate y azúcar. La pareja es la primera en sentirse apenada, principalmente la joven, al estar cometiendo una falta con lo establecido por sus padres. Sin embargo, los padres del muchacho buscarán la forma de conseguir la confianza de los padres de la joven y de estabilizar la situación. Muchas veces, alguno de los padrinos del muchacho acompañan esta comitiva y eso es una muestra que refuerza las buenas intenciones del muchacho. En esta misma reunión, los padres de la muchacha establecen si solicitarán una cantidad que los padres del joven deben entregar a la familia de la joven: “el pago de la novia”.

Se puede hablar también de un posible matrimonio legal o religioso, no obstante, la seguridad de que se lleve a cabo varía en cada caso. Tuve información de ambos desenlaces. Algunas parejas se casan después de algún tiempo (pueden ser meses o años) o simplemente no se casan. Es muy frecuente que si se casan pasen a veces hasta seis o siete años, incluso muchas parejas ya tienen hijos cuando esto sucede. En muchas ocasiones, esto dependerá de la situación económica de la pareja, ya que los gastos implicados en un matrimonio son muy altos, pueden ascender a los \$30,000 pesos, que se emplean en las compras para la comida, la bebida, los músicos, y en ocasiones incluye los gastos que se generan de las visitas, durante “la pedida de la novia”. Un hombre de la segunda generación, la de los padres, comenta que tomar la decisión de huirse, ya depende de cada pareja. El hombre, lo piensa, si va a tener “la paga” para todos los gastos, lo consulta con la muchacha, o la convence.

A pesar de ser una práctica recurrente y en términos generales aceptada en la comunidad, también existen familias que se niegan a aceptarlo, ya que representa una falta de respeto para los padres y un relativo desprestigio para la familia. Es interesante que al hablar con las mujeres jóvenes (de la tercera generación), la mayoría insistía en que su preferencia es el matrimonio, negando la posibilidad de una huida, que sería rechazada por sus padres. Muchos padres exhortan a sus hijas e hijos a no seguir esta práctica, principalmente se les dice a las muchachas que no deben aceptar una propuesta así, “que deben seguir la tradición”. Una chica de 23 años, soltera, que compartía conmigo su experiencia decía que en alguna ocasión un muchacho le pidió que “se huyeran” juntos y que vivirían en casa de los padres del muchacho, pero ella se negaba a seguir el plan del chico porque decía tener miedo a sus padres, principalmente a su papá, quien le había advertido:

Si te huyes no quiero que me vengas a hablar” porque mi papá tiene sus escopetas [sic] y dice, “...si vienes te voy a echar [balazo] en tu pie”. Me espantó, y con eso yo tuve miedo.¹⁴³

Sin embargo, ésta es una práctica por demás común, y que como hemos visto no desencadena mayores conflictos en la familia. El rechazo de la práctica, manifestada con amenazas hacia los hijos, como hemos visto arriba, pareciera significar una tensión entre la razón colectiva que se niega al cambio de una tradición, y la necesidad de aceptar formas nuevas que se imponen más allá de las voluntades, por razones económicas, como en la mayoría de estos casos. La forma de nombrar al acto de presentarse al día siguiente o posteriormente con los padres de la muchacha: “pedir perdón”, nos refiere necesariamente a

¹⁴³ Juana, 23 años. Junio, 2006 en Amatenango del Valle.

una acción que no es del todo aceptada, que causa dolor, que rompe con una regla, pero que ya se ha ritualizado y normalizado en el mundo cultural y normativo.

Un hombre de la segunda generación, la de los padres, que decidió huirse con quien ahora es su esposa y que llevaba unos meses de noviazgo, comenta las razones para tomar esta medida.

Pues ya depende del hombre que lo quiere hablar la muchacha, o depende la muchacha que si quiere buscar su vida como pareja pues sale.

Yo primero lo pensé que para no originar gastos, porque ya vez que aquí es mucho gasto que entran a pedir. Como yo no tengo mi papá, estoy solo con mi mamá, y dónde lo encuentro más dinero para hacer estas cosas, así mi modo de pensar y ya de ahí la empecé a hablar a ella y me aceptó, por eso lo hicimos así.¹⁴⁴

Esta pareja decidió unirse en matrimonio religioso y civil cuando ya tenían diez años de vivir juntos y ya habían nacido sus tres hijos, y argumentan que durante los años que pasaron pudieron establecerse económicamente, y después pensar en realizar una boda con todo lo necesario.

Se presentan también otras formas de “huida”, que más bien se acercan al rapto, ya que utilizan un cierto componente de violencia. En algunos casos, la chica se mantiene al lado del hombre, y es considerada como una “huida” aunque no concertada. En otros casos, se trata de una experiencia del todo violenta, que debe ser considerada como un secuestro o una violación. Aún cuando los fines del hombre eran llevar a cabo una “huida”. Aquí entra el delicado límite entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo. ¿Cuándo se trata de una clara violación a los derechos humanos? ¿Se deben tratar como delincuentes a aquéllos hombres que siguiendo una costumbre cometen actos violentos sobre las mujeres?

Un testimonio recogido, presenta el caso de una joven que ya había sido pedida desde hacía dos años por un muchacho, a quien ya consideraba su “novio”. Los padres de la muchacha no permitían que salieran juntos solos, aunque no existían grandes conflictos ya que el muchacho salía por temporadas largas a trabajar a México y otros lugares para reunir dinero para la ceremonia. Prácticamente se habían visto poco, desde la pedida. En una de las veces que regresó de un viaje, el muchacho pidió a los padres de la muchacha que le permitieran llevarla a pasear a San Cristóbal. Los padres de ella aceptaron. Cuando regresaban de San Cristóbal, él hizo que tomaran un taxi, y llevó a la muchacha directo a casa de éste, donde la encerró y no permitió que regresara a casa de sus padres. En la casa del muchacho estaban sus

¹⁴⁴ Máximo, 38 años. Mayo, 2006, Amatenango del Valle.

padres, y se dice que él no la violentó más, no tuvieron relaciones sexuales. No obstante, que la muchacha ya estaba pedida, ese no había sido el acuerdo, por lo que la joven se sentía ofendida, y con mucha vergüenza, sin embargo, como la gente del pueblo ya la había visto entrar a casa del muchacho, ya tenía que quedarse allí y aceptarlo. Si se regresaba a su casa, la gente diría que ya había pasado la noche con el muchacho, y la tomarían como una “loca”.

Hasta aquí, hemos hecho un recorrido que va de las novedosas prácticas del cortejo y noviazgo moderno, pasando por el matrimonio con sus fases tradicionales y los cambios que se van dibujando hasta ahora. La huida como una forma que aunque no del todo aceptada, continúa siendo una práctica común hoy en día.

V.2.3 Disolución del vínculo conyugal: separación y divorcio

No se permite el divorcio: [al Señor] le gusta que vivamos feliz con nuestra familia, con nuestros hijos, ahí está el espíritu inmundo viene a romper la comunicación pero como tenemos a Cristo, tenemos al señor, tenemos nuestro Dios tan poderoso, él nos cuida, él nos protege, amar hermanos sólo como vencedores en el nombre de Jesús, amen hermanos.¹⁴⁵

En las investigaciones sobre el matrimonio u organización social en Chiapas, son breves las alusiones que se hacen a la disolución del vínculo o de la unión conyugal. Cabe resaltar aquí las investigaciones de Jane Collier ([1966] 1972, [1997] 2009), ya citadas en secciones anteriores de esta tesis, las cuales, desde la antropología jurídica, han contribuido enormemente a este tema. Las investigaciones realizadas en el municipio tzotzil de Zinacantán, también ubicado en Los Altos de Chiapas, tocan con mayor detalle los conflictos y su resolución, en diferentes ámbitos de la vida social, entre ellos el ámbito familiar, y el de la pareja, así como las instancias que coadyuvan a su resolución. Collier asegura que, “Las disputas maritales son una parte normal y necesaria de la vida zinacanteca, al desencadenar el reordenamiento de las relaciones sociales, elemento clave para el mantenimiento de la cohesión de la familia patrilineal” (1973:234). Lo anterior, fundamentado con datos empíricos que señalan que durante los primeros años del matrimonio hay una gran inestabilidad en la vida de la pareja, en medio de tensiones en la convivencia, no necesariamente entre los esposos, sino con la familia extensa. Esto resulta sumamente interesante y se confirma en Amatenango, ya

¹⁴⁵ Pastor, Iglesia Cristo Mi-el, Febrero, 2007, en Amatenango del Valle.

que las informantes refieren tener problemas con la suegra, al mismo tiempo que para el esposo es también difícil complacer las exigencias que explícitas o tácitas tiene el suegro hacia con él; por ejemplo cumplir con ciertos servicios en la siembra, cortar leña y otras actividades. De acuerdo con lo observado en Amatenango, también algunos comportamientos individuales como el adulterio, los golpes y otros comportamientos violentos son acciones que rompen con la confianza o con el sentimiento de afecto o amor entre hombre y mujer. Esto aunado a los conflictos más amplios, se convierten sin duda en problemas por resolver, y que pueden llevar a la separación.

El tema del divorcio o de los conflictos conyugales que llevan a éste no es una parte central de esta investigación, sin embargo considero que un estudio sobre las alianzas que dan lugar a uniones conyugales debe considerar la posibilidad de que esas uniones terminen o entren en procesos conflictivos. Sobre todo porque en el campo son frecuentes los casos de mujeres que hablan sobre alguna experiencia de separación, ya sea que fueron abandonadas, que dejaron al esposo por diversos problemas (entre ellos el más recurrente el alcoholismo o la violencia, infidelidades). La separación (en caso de que la unión sea consensual) o el divorcio (cuando hay de por medio una unión civil que sea legalmente disuelta), conlleva una normatividad social y cultural, dentro de la cual la doctrina religiosa también influye.

Nash, en su obra multicitada, hace referencia a dos ejemplos de resolución de conflictos conyugales, que ella denomina “Arreglos de casos domésticos”, por el alcance que tiene a todo el grupo doméstico o familiar cualquier conflicto que se inicia entre la pareja. Se cita el caso de una mujer que regresó a casa de sus padres por el mal trato que le daba su esposo. Para la resolución del conflicto, el padre de ésta, solicitó a la comitiva que había asistido a las ceremonias de compromiso, esto es “la pedida” para ayudar a dirimir el problema. Por supuesto también se le pidió al marido que asistiera a dicha reunión. La discusión se dio en torno a que él bebía mucho alcohol y que esto había provocado problemas entre ellos. No compraba los alimentos necesarios para su esposa e hija, por gastar el dinero en trago. A lo largo de la discusión intervienen los ancianos de las dos partes, así como los padres de los esposos. Escuchan la palabra de ambos cónyuges, y le dan consejo al esposo de que debe portarse bien y cumplir con sus obligaciones: “No debes beber. Es mejor comer carne y verduras y buscar maíz y frijol para tu esposa e hija”. (*Ibid.*: 407). Finalmente logran su cometido que es buscar una reconciliación. Tras bromas entre sí de parte de toda la comitiva, el conflicto se solucionó. La esposa volvió al lado de su esposo.

Actualmente, se sigue solicitando a los padres y padrinos del matrimonio su anuencia para resolver el conflicto. Es común que tanto hombres como mujeres recurran a los familiares, principalmente los padres cuando tienen un problema conyugal, principalmente las mujeres. Cuando no hay padrinos del compromiso, se solicita ayuda a los padrinos de bautizo, o a los líderes religiosos cuando pertenecen a una congregación no católica.

Si la unión ha sido consagrada por el Sacramento del Matrimonio, desde la Iglesia Católica o si es bendecida por el Pastor o Anciano, como vehículo del poder de Dios, en una congregación cristiana no católica como bíblica no evangélica (Testigos de Jehová, en el caso de Amatenango), existen poderosos mecanismos para “dar consejo” a la pareja para evitar que se separen.

Desde la Iglesia católica diocesana, como medio preventivo, se ha tratado de impulsar una mayor concientización de lo que significa el matrimonio, de su importancia como medio para procrear, criar y educar a los hijos. Estas reflexiones son el contenido de las pláticas matrimoniales, buscando fortalecer más a la pareja y hacerla comprender que si bien hay problemas dentro del matrimonio, la pareja debe tratar de resolverlos.

En cuanto a los representantes de las iglesias de los protestantismos evangélicos presbiterianos, también hay un consenso en la importancia del matrimonio, y de la fortaleza que deben tener los cónyuges para no separarse. Dice un Pastor,

[...] la esposa no es auto, no es carro que vas a cambiar cada año. El esposo debe comprender a su mujer, y ella a él, porque “lo que Dios une, que no lo desuna el hombre. La mujer casada, está ligada al marido mientras él vive, pero si su marido muere queda libre de la ley en cuanto al marido, así que mientras viva su marido, será llamada adúltera si ella se une a otro hombre, pero si su marido muere está libre de la ley de modo que no es adúltera aunque se una a otro hombre.

Tanto el hombre como la mujer deben permanecer unidos, pero también ciertas prerrogativas como el adulterio, confiere a ambos cónyuges la posibilidad de separarse. En este sentido el matrimonio es concebido como una relación de posesión-pertenencia. A pesar de que el discurso del pastor señala que la mujer “no es auto...no es carro...”, la segunda parte de la frase: “...para cambiar cada año”, denota una equiparación de la mujer, en un sentido mercantilista: “...un carro que vas a cambiar cada año”. En un doble juego discursiva, el pastor señala inmediatamente el vínculo prácticamente inalterable que “liga” a la mujer con su esposo, lazo que romperá la muerte, o bien una falta cometida por ella, como el adulterio.

La primera instancia a la que recurren los esposos, o uno de ellos, generalmente la mujer, cuando tienen algún problema, es a los padres de ésta, o a los padrinos del compromiso o del matrimonio, si son católicos. Muchas veces los cristianos no católicos acuden al Pastor o a los líderes de la congregación. Piden consejo, y en ocasiones los mismos Pastores acuden a hablar con la otra parte (por ejemplo con el esposo, en caso de que la que solicita la ayuda sea la mujer), tratando de resolver el problema.

El caso de una mujer de la congregación presbiteriana “Paraíso” es un ejemplo de que los líderes religiosos llevan a cabo este tipo de acciones. Comenta Jacinta que ella se casó cuando ya tenía como 25 años. No había aceptado esposo porque así se sentía contenta. Hasta que su esposo le insistió mucho para que se casaran. Todo empezó muy bien, tuvieron una niña. Estaban contentos hasta que él empezó a viajar a México a trabajar de albañil temporalmente. Cada vez que regresaba, tomaba y se ponía muy celoso. Esto ocasionaba muchos problemas con la madre y hermana de Jacinta, ya que vivían en casa de ésta, para evitar que se quedaran solas ella y la niña durante las temporadas que su esposo viajaba. Los problemas eran cada vez más grandes, él era violento, y ella empezó a tener mucho miedo. Acudió al Pastor y a los Ancianos. Ellos mandaron llamar al esposo para decirle que lo que él hacía no era de “un buen cristiano” que “Cristo no quiere así, que pegues a tu mujer, a tu hija”. Prácticamente le pusieron como condición que si no cambiaba su actitud, ya no podría asistir más a la congregación. Por un corto tiempo, “se puso tranquilo”, dice Jacinta, “ya no pega, no está tomando, come contento...” Pero después comenzó de nuevo, y le exigía a Jacinta que dejara la congregación. Ésta se negó, y decidió dejarlo. Fue una decisión difícil, y sobre todo pasó por un periodo en el que él insistía. Hasta que él la dejó en paz. Al poco tiempo se dio cuenta que al mismo tiempo él estaba ya viviendo con otra mujer, católica, y que él había dejado también “la religión”, es decir ya llegaba a las misas católicas. Pero la dejó en paz.

Para las agrupaciones cristianas no católicas que hay en Amatenango, el matrimonio se puede disolver porque se disuelve también en el orden civil, es decir que siempre estas congregaciones incitan a sus congregantes a casarse legalmente. Esto permite que el matrimonio se disuelva cuando ambos o uno de ellos lo justifique. Sin embargo, se hace mucho énfasis en que el matrimonio sólo lo disuelve la muerte. Se puede revisar el caso de Jacinta, pero una separación es Dios “el que lo va a juzgar”, comenta el Pastor de Mi-el,

Si una mujer también ya no le gusta su marido, porque muy bravo, porque ya muy viejo, ya es canudito mejor le gusta un joven, lo deja abandonado, bueno se va y consigue otro y se uniera con otro tío, otro por ahí, dice la escritura va a caer un juicio, Dios lo va a juzgar, es llamada

adúltera, es fuera establecido de Dios...Lo que quiere Dios entonces es que vivamos conforme la ordenanza. Amén.

Otra instancia a la que se recurre en caso de un problema conyugal, es definitivamente el Juez de Paz. Esta es la figura que tiene todo el peso de la ley para buscar una solución a algún problema entre esposos. De acuerdo con las entrevistas, desafortunadamente no siempre se resuelven los problemas. Parece haber muy poca credibilidad en el actuar de los jueces, particularmente desde la experiencia de las mujeres, ya que es muy común que el Juez favorezca a los hombres en la resolución de los conflictos. Este parece ser un cuestionamiento más al estrecho margen entre la cultura: “el costumbre” y los derechos humanos o el derecho positivo. Se dice que en Amatenango, muchas mujeres prefieren arreglar sus problemas con sus familiares, o por ellas mismas, ya que acudir al Juez no les trae la seguridad de que serán escuchadas cabalmente, ni siquiera cuando se trate de casos donde la violencia o el adulterio se encuentren de por medio. Lo anterior parece ser una constante, pero no quiere decir que todos los casos hayan sido resueltos a favor del hombre o que algún caso no se haya resuelto positivamente. Lo que sí parece estar en el ambiente de hoy, es una cierta desconfianza a las instancias legales. La gente suele decir, que antes los “viejitos”, esto es las autoridades tradicionales, “sí resolvían los problemas”.

Nash, refiere también sobre un caso que se lleva al Juez tradicional, al antiguo Cabildo. Se trata también del caso de una mujer que exige que el esposo deje a una segunda mujer con quien pasa temporadas, aunque con quien está casada es con ella. Asisten ante el Juez principal quien está acompañado de otros miembros del Cabildo, los padres de la mujer, y el esposo mismo. En este caso el Juez escucha a las partes, pero es contundente al resolver que la razón la tiene la mujer, que es necesario que el esposo deje a la segunda mujer, con quien además no está casado, y que con buenos modos, sin beber, ni insultar provea de lo necesario a su esposa. Le dice el Juez: “Ve con tu esposa. Si tienes dinero suficiente, pregúntale si necesita café o si necesita sal y quiere dinero. Tienes que dar dinero para vivir contento”, y a la esposa le dice: “Oíste que va a pagar las deudas. Ahora ve con tu esposo en un solo corazón”. El conflicto ha sido resuelto.

Seguramente un estudio más profundo sobre este campo sería necesario para comprender por qué en la actualidad la gente ha perdido la confianza, cuando años atrás casos como éste daban la razón para acudir a esta instancia. Cabe señalar que el antiguo Cabildo no existe, y que si bien el Juez de Paz continúa resolviendo problemas de este tipo, quizá existan

problemas de tipos partidistas o económicos que no permitan una evaluación imparcial de los conflictos. Esto queda como una hipótesis abierta.

En el siguiente apartado, volvamos a hablar de uniones, más que de desunión. Me gustaría hacer partícipes a los lectores, de un matrimonio que, probablemente no hubiese sido concebido hace tres o dos décadas. Es un matrimonio mixto entre Lucía, presbiteriana, creyente desde que surgió ese grupo en la cabecera, hace 18 años. El novio es Mariano, joven pentecostal de la Iglesia Cristo Mi-el, congregación que surgiera del grupo originalmente presbiteriano.

El evento en sí mismo, nos introduce hacia un claro ejemplo de la interacción entre personas de distinta adscripción religiosa, aunque dentro del protestantismo evangélico. Nos adentra también, a un momento relevante de un *rito de paso*, momento de tránsito hacia la vida plenamente adulta, como es el matrimonio. También, nos acerca a la forma de “pensar” de una congregación de este tipo, a partir del discurso impartido por el líder religioso.

V.3 Etnografía de un matrimonio pentecostal-presbiteriano

“...ahora sí que Dios tiene su plan hermanos, dice que entonces qué voy a hacer, dice Dios, bueno entonces dice el señor, ahora no está bien que solo mi Adancito, está triste, no está muy contento, está trabajando, está temblando, tiene animales, tiene frutales en el huerto, pero solito no se puede sentir alegre, contento, ora dice Dios, le haré una [...] ayuda idónea, cabal, y cuál fue su ayuda? No trajo Dios que venga un peón, no trajo Dios que venga un criado, Dios estableció una esposa para que se ponga alegre el Adancito...amén.”¹⁴⁶

Una callada emoción embargaba el rostro de Lucía, así calladita como ella se mostraba siempre: se iba a casar con Mariano, quien ha sido su novio desde hace unos diez meses. No se hablaba mucho del matrimonio, hasta que un día, Carmela, su tía, me dijo: “¿Sabes qué? Se va a casar mi sobrina...”. Los preparativos eran lentos, ya que los padres de Mariano, aunque ya habían “entrado a pedir” a Lucía, hacía algunas semanas, todavía no se hablaba de una fecha exacta, ni de los detalles. Lo único que Lucía tenía seguro era que pronto dejaría a sus hermanos y a sus padres para ir a vivir a la casa de su futuro esposo, lo que representaría para ella ser parte de la nueva familia, ayudar a su suegra con los trabajos domésticos, al tiempo que seguiría trabajando la alfarería, lo que hace desde que tenía 13 años.

Ya se han hecho algunos arreglos entre los padres de Mariano y los padres de Lucía. No se harán las visitas tradicionales porque “quiere mucha paga”. Los padres de Lucía están de acuerdo también en esto. Sólo el papá de Mariano dará la comida del día del matrimonio, y comprará el ajuar, que en este caso consiste en: velo de tul blanco, ramo y lazo. Lucía vestirá con la blusa bordada de colores que ella misma ha estado elaborando y la enagua azul, nueva y zapatos de tacón comprados en Teopisca por Mariano y sus padres.

La ceremonia de matrimonio, se llevará a cabo en el templo de la Iglesia Cristo Mi-el Elohim, donde asiste Mariano y su padres. Lucía y su familia han sido los fundadores del templo “Paraíso” de la Iglesia Nacional Presbiteriana, grupo del cual se ramificó Mi-el Elohim. Habrá entonces algunas diferencias rituales: En Cristo Mi-el hay música electrónica, y el clamor de las alabanzas y la danza, los ojos cerrados, las manos elevadas hacia el techo. Lucía, en el templo presbiteriano, ha seguido una alabanza discreta acompañada por una música moderada,

¹⁴⁶ Pastor Salvador, ceremonia de matrimonio Febrero 13, 2007, Amatenango del Valle

y la atención a la predicación del Anciano o Pastor. La decisión se ha tomado así, ya que la ceremonia debe hacerse en el lugar de culto del varón.

Son las nueve de la mañana, en la casa de Lucía se comienzan a reunir los ancianos, diáconos de la congregación “Paraíso”, así como algunos familiares de la novia. Se hace una pequeña ceremonia, en la que los ancianos dan algunos consejos a los padres de Lucía, diciendo que éste es un día importante para todos ellos y que habrá de agradecerse al Señor por la pareja que se casa. Las palabras son breves, al terminar, salen todos los presentes en una comitiva que camina unas cuerdas arriba, hacia el Barrio Cipresal donde está el templo. Las mujeres y los niños pequeños adelante. La novia encabeza el grupo al lado de su madre. Los hombres todos forman la segunda parte de la comitiva, como resguardando a la novia. Sentados afuera del templo ya espera la comitiva del novio, y la madre de Mariano acompañada de la tía de Lucía se acercan a buscar a la novia para llevarla a un pequeño cuarto donde será arreglada. La tía ayudada por la suegra, colocan en la cabeza de Lucía el largo velo que queda prendido a su cabello haciendo una especie de tocado alto, revisan la enagua para que no esté manchada y en el largo justo, a media pierna. Hay en este momento un cuidado especial hacia Lucía, con delicadeza se ajusta el velo, se revisan sus ropas y el ramo de flores artificiales, comprado en la ciudad es cuidadosamente puesto entre sus manos.



Foto 5. La novia es preparada por su madre

La novia sale lista, hacia la entrada del templo donde están esperando sus padres. A la usanza del ritual católico, la novia entra por el pasillo, algunas personas ya están sentadas en las bancas laterales, mientras que Mariano, ya espera a Lucía acompañado de sus padres y del Pastor, con pantalón y camisa nuevos, y un cabello perfectamente peinado y “ajustado” con el “gel” acostumbrado. La ceremonia es para ellos, sus jóvenes rostros (ella diecinueve, él dieciocho), muestran cierto nerviosismo. Al frente, se encuentra también uno de los Ancianos, quien después de dar un saludo a los presentes, da paso a la predicación del Pastor, quien ha venido de San Cristóbal de Las Casas.

[...] los hermanos ya han contraído matrimonio civil, y estamos aquí...para dar gracias a Dios... En esta mañana y gracias por la invitación estamos aquí, yo también agradezco a nuestro presidente municipal que nos acompaña...para mí es una bendición tenernos en armonía, convivirnos un rato ya que siempre es nuestro deber como cristianos orar y bendecir nuestras autoridades, ¡Gloria al Señor! .¹⁴⁷

Todos responden espontáneamente y después de cada intervención un efusivo Amén, un Aleluya, un *jkolawal*¹⁴⁸ Jesús Señor Dios, un Gracias Jesús. Los padres de Lucía, y ella misma más recatados, escuchan con atención, y contestan: Amén Jesús. El Pastor mientras, continúa,

Dios tuvo en su mente hermanos, como dice la escritura...vemos la palabra de Dios en Génesis 1, 23, hermanos nos está hablando sobre la creación del primer hombre, y dijo Dios, ‘...hagamos al hombre a nuestra imagen conforme a nuestra semejanza...dice que al principio creó Dios los cielos y la tierra ya todo está creado los cielos, ya está la tierra, pero falta todavía, entonces Dios estableció al último día ya hermanos, sexto día, entonces dice que empezó a hacer al hombre a su imagen y semejanza, y gracias a Dios somos semejante de él, gracias a Dios [...] El primer varón...cómo se llama el primer varón? ¿Cómo se llama, hermanos? “Adán”, contestaron los asistentes.

Bueno, gloria al señor! Todavía medio acuerdan, fue el primer hombre, primer imagen semejante a Dios. Dice que creó el primer hombre dice que tuvo que darle vida, darle aliento, darle cuerpo, algo...su espíritu, el señor lo sopló y recibió vida y fue llamado Adán...digan hermanos: Adán!

“Adán”, [responden nuevamente al unísono].

Pero ahora dice aquí en Génesis 2, 18 la escritura hermanos, ahí Dios, vio la necesidad del varón [...] No es bueno que está el hombre solo, voy a hacer alguien que sea una ayuda para él... Ahí está hermanos...ahí está en la escritura. Así dijo Dios, hermanos, no es bueno que el hombre esté solo...entonces Dios conoce nuestra condición hermanos, Dios hermanos, ahora

¹⁴⁷ Pastor Salvador, Iglesia Cristo Mi-el. Febrero, 2007, en Amatenango del Valle.

¹⁴⁸ “Gracias”, en lengua tzeltal.

sí que Dios tiene su plan hermanos, dice que entonces qué voy a hacer, dice Dios, bueno entonces dice el señor, ahora no está bien que solo mi Adancito, está triste, no está muy contento, está trabajando, está temblando, tiene animales, tiene frutales en el huerto, pero solito no se puede sentir alegre, contento, ora dice Dios, le haré una...¿Qué dice? Una ayuda...” Esa “ayuda” fue una mujer, Eva. El inicio de la vida en el mundo creado por Dios, el Génesis; el inicio de una vida adulta, en la que se iniciará una familia, la procreación: el Matrimonio, la unión entre mujer y hombre.

Y de ese sueño profundo, en el que Dios hizo caer a Adán, y durante el cual tomó una de las costillas de Adán, creó a la mujer, “la ayuda” de Adán. Porque la mujer es parte del propio cuerpo del hombre, mientras que al hombre, Dios lo creó, lo creó como las mujeres crean con sus manos las piezas de barro. Creo que un barro tamaño así, conforme el tamaño, entonces Dios tuvo que prepararlo, tuvo mojarlo, tuvo que machacarlo, tuvo que...así Dios tuvo que hacer sus ojitos, sus piecitos, sus orejitas, su boquita, sus dientitos, ahora su pie...ahora sus uñas, lo pulió bien el señor, así con un puño de tierra pero mira[...]

Y Dios, creó a la mujer: Y, que empieza a mover una costilla, empieza a aflojar y lo saca un hueso ahí donde dice la palabra es un misterio que hizo Dios, pero su mente del señor es hacer una mujer, una mujer gordita, una mujer con su cabelludo largo, una mujer diferente que el varón, somos diferentes con el varón, aunque nuestra mujer, ponte mi camisa, ponte mi pantalón, ponte mi chaqueta, párate bien, no va a ser igual, diferente estilo la mujer, diferente el hombre, por eso el hombre diferente, pero es el mismo creador...amén hermanos, gloria al señor! [...]

Y, con un discurso largo de más de una hora, el Pastor predica en este día tan relevante en la vida de la pareja, recordando la creación del primer hombre, la primera mujer. Su discurso denota la importancia de marcar la individualidad, pero al mismo tiempo la complementariedad. En este momento la pareja se une para enfrentar juntos el acontecer diario. Se hacen “una sola carne”. Sin embargo dicha complementariedad, remarca la posición egocéntrica de la figura de Adán, representado en el resto de los varones. Primer varón de la creación, a quien se otorga de la mano divina, “una compañía”, “una ayuda”, sin pensar en la creación propiamente de una ser más: la mujer, sino en conceder a ese primer varón, creación por excelencia, la posibilidad de estar acompañado en el paraíso.

En la descripción que el pastor hace de la mujer creada, resalta el prototipo de belleza que pudiera estar presente en el imaginario del pueblo. Es bien sabido que las mujeres son consideradas “galanas”, como imagen de belleza, aquella bien alimentada, un poco regordeta, en cuya imagen se refleja una buena alimentación, el buen cuidado en la limpieza de la ropa, el

cabello largo, bien peinado, con la trenza oscura enroscada en chongo y amarrada por listones de colores.

[...]por eso dice la escritura, ora dice, el verso 24 dice, ora, por tanto el hombre dejará a su padre, a su madre si le dan su mujer y será una sola ...Y dice el Evangelio de San Mateo 19, verso 4, hablando de los libros de la Torá, del antiguo testamento, aquél que creó desde el principio, solamente un varón, y una hembra, o una varona, ahora dice el 5 por esa razón el hombre dejará a su padre y a su madre se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne por consiguiente, ya no son dos, sino una sola carne, por tanto lo que Dios ha unido, ningún hombre lo separe.

Los asistentes están atentos a la predicación, participan contestando al Pastor cuando este pregunta algo, responden con “Aleluyas” y “Amén”! La pareja sentada al frente escucha también, apenas y se miran discretamente, están sentados en sillas separadas, escuchando atentamente los consejos. La familia de Lucía, como siempre más discreta, escucha con cierto desconcierto al Pastor, quien hace bromas, ríe, costumbre que no tienen los representantes de la congregación presbiteriana.

Seguirán varios minutos más dedicados a dar consejos sobre la conducta del hombre, la conducta de la mujer. La mujer, aunque bautizada “la ayuda” del hombre, no debe ser maltratada, y el hombre debe tener paciencia, no exigir con “malos tratos” la comida, o la ropa limpia. Se establecen roles, en su discurso, el Pastor motiva a los jóvenes esposos a cuidar de las actividades que a cada uno le toca, sin embargo, la “división sexual del trabajo” en la casa, deberá ser con la conciencia de cuidar del otro, siempre que se entienda también la primacía del hombre, como “cabeza de la mujer”, así como “Jesús es la cabeza del hombre” .La esposa debe cumplir con el trabajo doméstico, pero no hay que exigirle, maltratando o perdiendo la paciencia:.

Hacer todo ese trabajo, cuesta hermanos, cuesta...ya lo vi yo, cuando traté de ponerme mi tortillita en el comal. Las mujeres deben estar atados a sus esposos, es un mandato del siervo de Dios, ora hermanos...igual modo también los varones, ora ya lo dice...por eso Dios cabeza, cabeza de la mujer es el hombre, es el varón, cabeza del hombre es Cristo, Cristo la cabeza, es Dios, hay un jerarquía, hay un orden hermanos.

El Pastor insiste en todo momento sobre la actitud que debe seguir el esposo hacia su esposa y viceversa. Les aconseja, no dejarse llevar por esas fechas en las que se dice que deben demostrar amor a la esposa o al esposo, como el 14 de febrero,

Sólo un día, no hermanos, y 364 días ¿no hay amor? y yo lo abrazo, mira esposa mía, mira señal de mi amor, de mi gratitud, de mi gozo contigo, y cuando entrego y lágrima está cayendo, y

lágrima está cayendo mi esposa. Yo le di palabras, yo te sigo amando, tú eres la única mujer, tú eres mi ayuda, y te bendigo, y la empecé a abrazar, y estuvo llorando, consolándola. Así que hermanos, así que de veras una tristeza cuando uno no comprende el amor de Dios, no podemos vivir hermanos, por eso estamos en esta mañana no solamente bendición para los hermanos que van a ser unidos en matrimonio, para nosotros también tenemos que ver y velarnos los unos a los otros, porque eso es lo que nos manda la palabra.

Los dos deben cuidarse y no enojarse o pelear porque hay que recordar que a Dios “no le gusta Divorcio, no hay Divorcio, no...”. Y también, muy importante alejarse de “las mundalidades [sic]”, esto es de aquellas acciones social y doctrinalmente prohibidas: el adulterio o ser desobligados hacia el cumplimiento de las necesidades del hogar. Así,

No hay cabida al divorcio, no hay cabida hermanos, porque mi mujer no se levanta temprano, mi mujer, no me da mi pozolito, mi mujer no lava mi ropa...me busco otra, así hacen los mundanales...así hacen la gente que no conoce a Dios, pero nosotros hermanos tenemos que amarnos, tenemos que respetarnos nuestro matrimonio. Dice que el hombre, la mujer no debe separar, tiene que gobernar tiene que vivir y habitar, dice la escritura, que tiene que dejar sus casas, donde vive, tiene que formar una casa, un hogar, para que pueda sobrevivir, entonces tiene que andar los dos...porque está unido en matrimonio.

El momento en el que se bendice la unión, tiene sin duda una especial importancia. Los novios se acercan frente al Pastor a recibir las palabras que éste dará a cada uno.

A ver hermano Mariano, en esta mañana es una bendición para ti hoy, es una acción de gracias donde tú reconoces el favor de Dios donde se ha pensado que Dios te ha dado tu ayuda, tu pareja y haz hecho aquí ante las autoridades que corresponde a este municipio, ante los testigos, así que hagas cumplir la palabra, el mandato joven, entonces joven *kerem* (muchacho en tzotzil) bueno estás joven todavía, pero con el favor de Dios y con el consejo de *tat de me* y el consejo...porque gente algún problemita, va a tener problemas, no te digo que no va a haber problema, este mundo no somos libres de problema, problemas siempre hay...te digo joven...joven Mariano que, ora hoy ya vas a tener, entonces vas a estar en paz, ya vas a estar alegre, entonces cuídalo, adminístralo, ora sí ya no vas a estar pensando, otro de esta calle, y otro mujercita, otro más guapita, eso olvídale, tu mujer es tu mujer, ya no hay cabida otros...eso déjalo para otro primo, usted ya tienes [risas de la concurrencia].

Ahora el consejo para la novia,

Entonces también hermanita Lucía, *y ajpas* pensar *y apas* unir en matrimonio y joven, entonces es un serio compromiso porque este compromiso *y aj pastik* delante de Dios, y de los testigos, y de los hermanos, *y a* Jesús Señor Dios *pas* amar, *ya pas* cuidar, proteger, cualquier rato hay enfermedad, hay problema, hay veces que días que hay enfermedad, hay días hay buena

comida, hay días hay bistec, hay carne, hay días que con sal, no sé un, un tomatito, pero si hay paz van a estar contentos, hay días que hay dinero, pero hay días que no hay dinero, pero si están los dos unidos así Dios proveerá y Dios bendecirá y no los va a dejar solos porque hay comunión...hermanos...bueno vas a casar con Mariano y que tal mañana ya no va a querer recibir ya su café, no es Santo, va a fallar, dice la palabra, acuérdense hermanos, dice la escritura, como la palabra hay veces dice Pablo, sí enojamos, yo enojo, yo siempre hay veces que me enojo, no me gustó, pero qué dice la escritura pues.

Dirigiéndose ambos esposos,

Un rato dice la escritura, subió el humo en tu cabeza, vete a echar un baño, corre un kilómetro, ya al rato ya estás cambiadito, pero si sigues enojado cuando se acuesta el sol, ya entró el *pukuj*, o sea, si hay hermanos, hay veces, hermanos hay parejas que hay nariz, así...hay nariz del otro lado hermanos, una cobija hay pleito hermanos...Calientes...quien te calienta, los dos hermanos...dice que los dos se calientan más rápido. Cuando dormís solo en la finca, das vuelta aquí, das vuelta allá, solo estás pues, pero estando con su esposa, uhh! Calientes...¿verdad? Hermanos...entonces hermanos, por eso dice la escritura, no se vale pelear, no se vale enojar, si hay si sucede hermanos, entonces tenemos que pedir al señor, y no enojarse muchos días, un rato, al ratito ya estamos en paz...Amén.

Y la consagración del matrimonio,

Vamos a consagrarlo, así como hizo el señor, el Dios de la Gloria hizo así hermanos, Génesis hermanos 1, 28, y los bendigo Dios, sean fecundos y multiplícaos, y llenar la tierra...*Las pas* unir en matrimonio, *Las pas* consagrar, dice que les bendigo Dios la pareja, los bendijo dice la escritura, ora si ya van a nacer tus hijos, ora si que es bendición, ora sí va a nacer tus hijos, ora sí aquí en barrio Cipresal, nos dice la escritura, llenen la tierra, no dice llenen el Amatenango dice, Aleluya, bendición! *Oy kerem oy achix*, es bendición de Dios...Aleluya, es la bendición del señor, si entonces estamos de acuerdo, entonces Dios bendice la pareja, Amén! Gloria al señor, por eso hoy vamos a bendecir en nombre del Señor, , porque él sabrá llenar sabrá bendecir es el Cristo de la Gloria, nosotros somos como vaso, instrumento del Señor, nosotros pedimos la bendición, y el señor compartará, el Dios de la Gloria, y bien hermanos...tzotzil...[porque el Pastor habla en tzotzil] como familia, como el buen testimonio que necesita el consejo de Dios, oren por sus hijos.



Foto 6. Los novios escuchando atentamente las palabras del Pastor

Las palabras del Pastor, provocan risas (por el tono de su discurso) pero también son recibidas con mucha emotividad. Los nuevos esposos tienen lágrimas en los ojos y los padres de ambos están también conmovidos. El Pastor se dirige a ellos de esta forma,

Deben vigilar cualquier problema, cualquier necesidad, cualquier consejo.

Y a los novios sobre sus padres,

[Se dirige a la novia] hay que ir a visitar a sus padres, que aunque va a vivir ahora en casa de su suegro, que es necesario que los siga visitando y que los cuide, dice la palabra, honra a tu padre y a tu madre, y también Mariano, ella tiene derecho de visitar porque es su familia, hay que visitar, hay que convivir...

Toma de la mano a los cónyuges, y a los padres de cada uno. Los padres de él se acercan para llevar “a presentar al varón” ante la muchacha. De igual forma, los padres de la muchacha toman a su hija para presentarla frente a su esposo. Ya frente a frente, el Pastor pregunta a cada uno “¿Hermano, aceptas a tu esposa?”, “¿Hermana, aceptas a tu esposo?”. Los novios contestan afirmativamente con la emoción en los ojos. El Pastor pide efusivo un aplauso para el Señor. La música que hasta ahora había tocado suavemente, ahora comienza a subir lentamente de volumen, mientras el Pastor con la ayuda de uno de los Ancianos, coloca el lazo alrededor de la pareja. El Pastor toma las manos de ambos y pide otro aplauso porque “...ahora ya están unidos, Aleluya!”. La música baja nuevamente de volumen, mientras se hace

una oración individual, que en momentos rompe el silencio cuando algún hermano o hermana de la concurrencia en voz alta dice un: “*jkolawal Chul Dios*”, “Gracias Santo Dios”, “Aleluya”, “Gracias Dios mío”.

El Pastor da una bendición a la pareja levantando sus manos y colocándolas en la cabeza de los jóvenes, “...para que esta pareja sea protegida, que lo que una Dios, no lo desuna el hombre”. Pide a todos los asistentes que levanten sus manos en señal de bendición para la pareja. Para finalizar el acto, el Pastor dice,

Se está presentando esta pareja delante de ti, y en este momento pedimos que venga tu mano poderosa para bendecir, en el nombre del Padre, en el nombre del Jesús, y en el nombre del Espíritu Santo, porque así lo dice en Génesis 1, 28.

Declaro en este momento unida esta pareja, ningún demonio, ningún Satanás puede destruir esta pareja. Se bendice en su hogar, en su trabajo, no permitas que el demonio va a destruir la unión.

Los nuevos esposos, los padres de cada uno de ellos se encuentran muy conmovidos. Los ojos llorosos. Los dos rostros jóvenes se miran poco, están más bien atentos a los padres y al Pastor. Salen del templo, los padres detrás de ellos, mientras que algunas personas ya se han adelantado y los esperan afuera del templo con confeti de colores. No hay cantos, tampoco felicitaciones, pero todos participan de su felicidad, están contentos. Se hace un espacio para que los novios sean fotografiados con sus familias. Y ahora, la caminata hacia la casa paterna del esposo, donde se servirá una comida.

Nuevamente, las mujeres salen al frente de la comitiva, aunque ahora la novia ya no camina sola, su esposo camina junto a ella. No se abrazan o toman de la mano, son discretos, siguen sin mirarse directamente, pero hay alegría en sus rostros.

Hay que subir un poco el cerro para llegar a la casa del nuevo esposo. Ya está todo preparado. Las largas mesas afuera en el patio esperan al Presidente Municipal, al Pastor y otros líderes de la congregación Mi-el. A la habitación principal entra la novia con su familia. Las mujeres primero y se acomodan alrededor del cuarto sentadas en el piso contra la pared. Al lado de la novia se sentarán su madre y abuela. Enfrente de ellas, algunas pequeñas sillas de madera están destinadas a los hombres. Ahí se sientan el padre de la novia, los tíos y otros miembros de la congregación “Paraíso”. La habitación es sencilla, no hay más adornos que los múltiples colores de los hilos con los que están bordados los vestidos de las mujeres. Algunos niños pequeños andan por ahí, corretean. El novio, su padre y otros hombres de la familia, entran repartiendo refrescos en botella de medio litro a los que ahí se encuentran. Después se reparten generosos platos de tortillas torteadas a mano por todas las mujeres que han sido

invitadas a ayudar a cocinar, y que se encuentran en la cocina con la madre del novio. Pequeños platos de plástico con sal, se depositan en el suelo al lado de las tortillas. Se sirven los platos de caldo de res, y todo mundo empieza a comer.

En el ambiente no hay música, sólo los comentarios que la gente intercambia. Las mujeres conversan un poco entre ellas en voz baja. A la novia de molesta el velo, su madre se lo retira mientras comen. Hay algunos chistes y anécdotas por parte de los tíos de la novia. El novio y su padre están ahí también compartiendo con todos.

No más de dos horas después, todo mundo ha terminado de comer. La familia de la novia se levanta, primero los hombres. Se agradece al padre del novio, se despiden de la joven esposa. Hay algunas lágrimas de separación. Ahora ella se quedará en la casa de su nueva familia.



Foto 7. Los recién casados acompañados de los padres de la muchacha, a las afueras del templo

V.4 Acuerdos y diferencias desde las diferentes adscripciones religiosas

Como se ha planteado desde el inicio de esta tesis, el interés se centra en mostrar las transformaciones que las prácticas del cortejo, noviazgo y matrimonio están presentando a partir de la configuración religiosa diversa que existe en la localidad. De tal forma que se hace necesario revisar tanto los puntos de acuerdo, así como aquellas diferencias que tienen entre sí los grupos religiosos representativos en la cabecera, en relación con estas prácticas.

En definitiva, los puntos de encuentro son muchos entre las diferentes denominaciones del protestantismo evangélico, principalmente en lo que respecta a los rituales matrimoniales. Incluso entre éstos y los Testigos de Jehová son también muchas las coincidencias. Donde se pueden ver notables diferencias es, en definitiva entre las prácticas católicas (sean éstas diocesanas o “tradicionalistas”) y el resto de las denominaciones. En cuanto al noviazgo, resulta interesante que las diferentes denominaciones religiosas, sean católicas o no, difieren en puntos de vista, apareciendo posiciones totalmente en contra de la aparición del noviazgo o de un contacto prenupcial entre los jóvenes. Puedo adelantar que quizá esto se deba a que estas prácticas, novedosas en la localidad, rebasan propiamente el discurso doctrinal, extendiéndose hacia los límites entre la cultura y la doctrina. Estas nuevas formas, representan los “peligros” a los que los jóvenes se enfrentan, principalmente las mujeres.

Comencemos por repasar las posiciones entre los diferentes grupos sobre los contactos previos a la unión conyugal.

V.4.1 Nuevas prácticas, nuevos acercamientos: cortejo y noviazgo

V.4.1.1 Católicos y el noviazgo

Sí, en la religión católica prohíben que tengas novio.

Porque no sirve dicen pues, porque no sirve porque estamos pue' en la palabra de Dios, y así lo dicen que si te entran a pedir, pues te casas. Pero no me gusta a lo mejor me entra a pedir un muchacho y no lo quiero, así hacen pue' aquí.¹⁴⁹

Entre el grupo de fieles católicos, en general, sean estos diocesanos o tradicionalistas, encontré ciertas oposiciones, en lo que se refiere al cortejo y al noviazgo. Es ésta una práctica, que como he dicho líneas arriba, en la que los jóvenes se encuentran incursionando, apenas

¹⁴⁹ Francisca, 20 años. Junio, 2006, en Amatenango del Valle.

hace unos años, quizá alrededor de una década a la fecha. De hecho, podemos observar que aunque ya aparece el noviazgo, ésta sigue siendo, salvo sus contadas excepciones, una práctica oculta ante los ojos de los adultos, entiéndase los padres, tíos, abuelos de los jóvenes.

Así, podemos decir que entre los católicos tradicionalistas existe una posición de rechazo a que los jóvenes establezcan formas de contacto antes de unirse formalmente. Sin embargo, como nos muestran otros ejemplos de prácticas que rompen con las prescripciones generacionales, los jóvenes en los hechos cotidianos, se cortejan, se enamoran, buscan nuevos acercamientos, que para las generaciones de los padres o abuelos eran completamente impensables.

Entre los católicos, el rechazo que se manifiesta al cortejo y al noviazgo, se fundamenta sí doctrinalmente, ya que se piensa que el permitir a los muchachos y muchachas que entren en contacto antes de la unión, es faltar a las prescripciones de la Iglesia, esto se da principalmente entre los católicos más ortodoxos, no así para los diocesanos. Por su parte, algunas familias que están más en contacto con la posición más liberacionista, están viendo con menos escrúpulos el que los jóvenes se conozcan un poco más antes de casarse.

En términos generales, podríamos decir que el noviazgo representa una afrenta “al costumbre”, a las tradiciones en Amatenango. Principalmente por dos aspectos: la forma de unión tradicional indica que la pareja sea pactada por los padres de familia, aunque esto es cada vez menos frecuente, y se está permitiendo con mayor presencia que sean los propios jóvenes quienes elijan a su pareja, bajo la salvedad de que se da mayor libertad a los varones, ya que por lo general son ellos quienes eligen primero. El segundo aspecto, tiene que ver más con la preocupación de que las chicas “queden embarazadas”, ya que se ha visto que con el inicio de estos nuevos contactos, los jóvenes tienen relaciones sexuales prenupciales y en muchos casos ellas se embarazan, y los chicos no siempre se responsabilizan. Esto reta también la costumbre de llegar a la unión tradicional cuyo fin principal es establecer nuevas alianzas entre familias y a su vez la extensión de éstas a través de la formación de un núcleo familiar más.

Podemos decir que para los católicos diocesanos, el noviazgo no está mal visto, siempre y cuando “se respete a la muchachita”, es decir que no se trata de que los muchachos estén probando una y otra relación, sino que se tome en serio a las muchachas y se responsabilicen de sus actos. Para los católicos tradicionalistas, la práctica del noviazgo no es abiertamente permitida, aunque en los hechos los jóvenes se involucran en una relación, a escondidas. Se podría decir, que el noviazgo es “un secreto a voces” ya que los padres lo prohíben, pero algunos saben que sus hijos coquetean o “hablan” con alguien. Los padres

aunque no bajo todo el consentimiento, “saben” que sus hijas se ven con algún muchacho, siempre y cuando esto no sea muy evidente, ya que esto provoca “habladurías” en la comunidad.

En este sentido, es importante lo que se piensa desde la responsable del templo católico, ya que en mucho sus consejos y gran parte del mensaje que esta hermana transmite al resto del grupo, es en cierta forma un consenso parroquial. La misma hermana Paty, sobre esto comenta que “la gente debería permitir que los muchachos fueran a visitar a las muchachas a sus casas...en vez de que te vean allá o allá platicando con él porque no llega a tu casa y platican ahí. Ahí está tu familia, casi todas las casas tienen su corredor, pues no pasa nada... Siempre quien da un primer paso, es quien arriesga, y como que es quien sufre, después ya se empieza a ver algo normal y ya las demás, lo hacen después ya se va viendo algo normal y ya lo ven bien...pero siempre hay que abrir camino, no?”.¹⁵⁰

El noviazgo como parte de las prácticas que los jóvenes introducen en su cotidianidad, tiene desde el punto de vista de la iglesia diocesana, un lado positivo y otro negativo. Se ve el noviazgo como una forma “más libre” en donde los jóvenes pueden establecer un tipo de relación que les permita “abrirse a otras costumbres, no tan cerradas”. Se atribuye, principalmente al hecho de que cada vez más jóvenes asisten a la escuela, y otros continúan en secundaria y bachillerato, lo que les ofrece mayores posibilidades de interrelacionarse con otros jóvenes. Las muchachas, quienes son las más reprimidas y controladas, pueden acercarse a los muchachos, hablar con ellos, conocerse y poder elegir mejor a su posible cónyuge, sin tener que casarse, huirse o ser reprimidas por sus padres por simplemente platicar o tener una relación incluso de amigos con los varones. Incluso la escuela ha propiciado también que algunos jóvenes se reúnan por las tardes a hacer alguna tarea. Esto lo hacen en casa de algún compañero, especialmente en casa de una compañera, si se trata de un grupo mixto. Aunque los profesores han tratado de evitar conformar equipos mixtos para estas tareas, tomando en cuenta las costumbres en Amatenango. Si esto es posible en algunos casos, la hermana Paty se pregunta y lo comenta con las mujeres del grupo de reflexión, que las muchachas reciban visitas de amigos varones, así como lo hacen con amigas o con compañeros de escuela varones también. “Esto no tiene nada de malo...”, se comenta.

Por otro lado, el aspecto negativo del noviazgo, no es en sí mismo esta nueva forma de relacionarse, sino que en la actualidad los jóvenes reciben información sobre sexualidad, “de forma muy suelta, poco responsable”, comenta la hermana. Tanto en la secundaria, como en la

¹⁵⁰ Hermana Paty. Enero, 2007, en Amatenango del Valle.

preparatoria, como en pláticas de jóvenes que se ofrecen en la clínica del IMSS, dentro del Programa de Oportunidades, los jóvenes acceden a esta información y comienzan el noviazgo con información sobre anticonceptivos, sobre enfermedades de transmisión sexual. Esto, de acuerdo con la percepción general está causando embarazos no deseados y consecuentemente, paternidades irresponsables.

[...] eso ha hecho que haya muchísimas jovencitas aquí embarazadas, que las lleva el muchacho a su casa y ya cuando está embarazada la corre, ya cuando se embarazó la muchachita. Como que sí aprenden cosas nuevas, pero no hay la adecuada formación que requieren los jóvenes, entonces se han desbocado también, ¿no?

Así como entre muchos de los padres de familia existe la idea de que la escuela es el espacio en el que los niños o jóvenes entran en contacto con el otro género, y que muchas veces se tienen relaciones sexuales, o “empiezan a jugar” (a experimentar el contacto íntimo con besos, abrazos, caricias), además de que la escuela es el ámbito en el que se les habla de “sexo” a los jóvenes, lo que para la mayoría de los padres sigue siendo mal visto. En una ocasión, la encargada de la parroquia, supo que una niña “le iba a mostrar a un niño cómo es la violación” [al parecer se refería a las relaciones sexuales y no a una relación involuntaria y violenta, por lo que comenta después,

[una muchacha] me contó de una amiguita suya que va también en la secundaria, y que le iba a “dar a mostrar” a un niño, me dijo. Tú crees que mi amiga le va a “dar a mostrar” a un niño, y qué le va a mostrar? Le dije. La, la violación, me dijo. No, le dije, cómo que le va a dar a mostrar la violación. [...]le dije, la están obligando o ella quiere? No, dice que ella le va a dar a mostrar a tal niño, y que además le va a dar pastilla y que no le va a pasar nada...Yo me quedé así...porque son niñas chiquitas, jovencitas...de 15 años, de 14.

Podemos ver entonces, la visión católica mucho más abierta a los cambios, lo que les transmite a las jovencitas y a sus madres en los grupos de reflexión. Si bien la posición es hacia los cambios y las innovaciones, también se aboga por una mejor y más completa educación, una concientización y un acompañamiento a los jóvenes, además si se toma en cuenta que por lo general los padres no hablan con sus hijos e hijas sobre su sexualidad.

V.4.1.2 El noviazgo entre los protestantismos evangélicos y los Testigos de Jehová

Entre las denominaciones de los protestantismos evangélicos y Testigos de Jehová, hay posiciones que se muestran fuertemente en contra de los contactos prematrimoniales y otras que ven en éstas un paso hacia nuevas formas de establecer relaciones que no atentan contra la costumbre o con la doctrina religiosa.

Comencemos por los más abiertos a las nuevas posibilidades, éstos son los Testigos de Jehová. Aquí podemos ver claramente que la postura viene de parte de los líderes de la congregación. Para los encargados de esta agrupación, no tiene ningún “peligro” que los jóvenes se conozcan antes de establecerse en una pareja. Siempre y cuando, no mantengan contactos sexuales, esto es que el muchacho “respete” a la muchacha, y que la relación sea bajo el consentimiento de los padres, y preferentemente vaya encaminada hacia el matrimonio. Ahora bien, si los padres de los jóvenes se niegan, ellos tampoco quieren “hacer cambiar las costumbres”, según comentó el anciano encargado del grupo. Es interesante hacer notar varias particularidades en este grupo: son seguramente los más letrados, el líder es mestizo, de procedencia fuera del estado de Chiapas, algunos de sus miembros han tenido experiencias de vivir temporadas fuera del municipio (incluso es así como la primera familia se puso en contacto con los Testigos). Sin embargo, esta aparente lasitud hacia el noviazgo, ya en los hechos se confronta con las costumbres locales, y como mencioné antes, la última palabra la tienen los padres de los jóvenes.

En el resto de las denominaciones, encontramos posiciones diversas. Una de las congregaciones que tiene una visión más conservadora con respecto al noviazgo, es la Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”. Uno de los Ancianos señaló que en una reciente reunión, se habían estado manifestando “severamente” en contra del noviazgo, ya que esto provoca situaciones como la difamación de las jovencitas, que son “utilizadas” por los muchachos únicamente para divertirse, suscitan embarazos no deseados y fuera del matrimonio. “No, no, me dijo, no podemos permitirlo se quería crecer el noviazgo...!”¹⁵¹, principalmente desde hace cuatro años, asegura el Anciano que esta práctica se ha venido acrecentando. La percepción de los jóvenes y algunos adultos es que el noviazgo como lo hemos venido describiendo, se ha presentado por lo menos desde hace una década o un poco más.

¹⁵¹ Anciano Alonso, Amatenango del Valle, Chiapas

Esta novedad en la forma de contacto entre los jóvenes es vista de forma severa por parte de esta congregación, como lo hemos podido apreciar en los comentarios del líder del grupo, y como continúa expresándose aquí,

Sí que se ha venido creciendo ese noviazgo. Porque un pastor que vino nos advirtió que... cuidado, porque qué es el noviazgo, pues es andar ahí en la calle, chuleando, abrazando, bueno todo eso...Entonces en este periodo [de liderazgo] de ancianos, este periodo de tres años, se impulsó lo que es un proyecto de que nada, nada de noviazgo.¹⁵²

¿Pero, la prohibición del noviazgo tiene relación con el resguardo de la cultura, de las prescripciones doctrinales, de la moral, de la vida futura de los jóvenes (entiéndase aquí, que no tengan un embarazo no deseado y las consecuencias que todo esto trae consigo)? Considero que hasta ahora, y a partir de lo que nos han dejado ver los propios amatenanguenses, hay una imbricación de todos los elementos, pesando quizá más nuevamente los preceptos meramente culturales y los doctrinales. Hay un esfuerzo por mantener el control de las almas, pero también del cuerpo. Veamos lo que el mismo Anciano comenta a continuación.

Y el noviazgo origina muchos problemas, primero se dice que aquella muchacha que ya está bien acariciada, bien no sé, bueno...todo...bueno...y también para evitar lo que es la...bueno para permanecer lo que es la virginidad, tanto del hombre, tanto de la mujer.

Entramos al terreno que rebasa o en todo caso permea lo colectivo con la concepción de la libertad individual, el manejo del *cuerpo sexuado*: “permanecer lo que es la virginidad”, dice el Anciano, y que en muchos casos es una potente marca cultural que rebasa la posición doctrinal. Adentrémonos al tema por su evidente relevancia en la discusión sobre el control que las doctrinas religiosas tienen sobre aspectos que debieran ser de decisión personal.

En lo que respecta a la unión conyugal, las posiciones entre los diferentes grupos religiosos son también diversos. Definitivamente, la doctrina y el pensamiento religioso de cada grupo, principalmente desde sus líderes, influye enormemente en el actuar de sus feligreses, sigan éstos cualquiera de las religiosidades presentes. Adelantando aquí un poco a lo que serán nuestras reflexiones finales, podemos decir que los preceptos religiosos son sin duda una guía a seguir presente en cada acto de la vida cotidiana de los amatenanguenses, pero también lo es la cultura. Es decir, que la religión se encuentra completamente imbricada con el amplio espectro cultural. Debemos partir incluso, de que la matriz cultural de este pueblo, en su componente religioso, está dibujado por el catolicismo colonial que se ha mezclado con algunas otras prácticas de origen prehispánico, y que a su vez han pasado por años de ajustes, acomodados,

¹⁵² *Ídem.*

transfiguraciones, en una dinámica constante que ha dado lugar a un sincretismo. Después otros proyectos como el diocesano se han unido también al crisol de posibilidades dentro de lo que hemos llamado catolicismos. De tal manera que “el costumbre”, dentro del que se encuentran las formas “tradicionales” de unión conyugal, se han mezclado también con ese largo camino que emprendió el catolicismo entre los fieles en estas latitudes. Así, me atrevo a aventurarme en decir que, el sacramento del matrimonio (instituido por la Iglesia Católica Apostólica Romana, sea ortodoxa, diocesana u otra), es probable que haya sido adoptado por pobladores antiguos que cumplieran con toda una ritualidad, cuyas formas (no podemos decir hasta qué punto han mantenido la “pureza original”) aparecen también hoy en día en todos los pasos que sigue la unión conyugal tradicional o también llamada unión consensual. La unión civil, es también una práctica recurrente, quizá porque no cumplen con los requisitos sacramentales, o porque muchos prefieren posponer el matrimonio religioso hasta reunir lo suficiente para los gastos, o algunos ya han tenido su primer hijo y esperan realizar ambos compromisos en una misma ocasión. Otra práctica recurrente es que se lleve acabo la unión consensual (sea esta con “pedida”, o sea huida), y después de algunos años decidan unirse religiosamente.

El matrimonio mixto, presentado en el apartado V.3, representa un vivo caso de las características que sigue el matrimonio no católico. Con pequeñas variantes, se trata de un evento sencillo, que ha reducido el ritualismo inicial, a una sola visita por parte de los padres del novio. No hay música, alcohol durante la fiesta, ni tampoco son largas las horas de convivencia, como continua siendo en la mayoría de los casos el matrimonio católico.

V.4.1.3 ¿Y, la virginidad...? Dichos y hechos

Sí porque perdiendo la virginidad, entonces ya no sería matrimonio, entonces ya no sería virgen y entonces pierden la bendición, sí.¹⁵³

Es prácticamente una posición generalizada que las diversas religiosidades de origen judeo cristiano controlan en mucho lo referente a la sexualidad. Podemos observar en los testimonios que esto se confirma, y que es un aspecto que se encuentra delicadamente sujeto a la cultura, como se sujeta el delicado velo de una novia en la cabeza y que cubre el rostro. De la misma forma, entre las prescripciones y las prácticas hay también en este campo grandes recovecos y conductas “veladas”. El testimonio del mismo Anciano de “Shalom” nos lleva a

¹⁵³ Anciano, Iglesia “Shalom”, Amatenango del Valle, Chiapas

este universo que se sitúa entre el pecado, el mal comportamiento, la transgresión de las normas. Como hemos visto al noviazgo se le relaciona con una práctica o acercamiento de tipo sexual que traerá problemas. De ahí resultarán las “calamidades” que ya hemos escuchado de boca de los entrevistados. El noviazgo promueve, entonces, que el esperado primero y exclusivo encuentro sexual una vez que la pareja consuma el matrimonio, se convierta en “jugueteos”, en probar con diversas parejas, y no siempre con fines formales de unión futura.

[...] no tiene caso que estando el velo, tapado el rostro [de la mujer] y que ya no es virgen, entonces eso estamos impulsando la permanencia de la virginidad, que haya virginidad tanto en la mujer como en el hombre, sí...bueno es bíblico, sí...o sea permanecer lo que es la virginidad, de conservar eso es lo que decimos...eso es la clave.¹⁵⁴

Uno de los claros objetivos, de acuerdo con lo que podemos ver en su discurso, es cuidar de que las relaciones sexuales se llevan a cabo hasta la concreción de una unión religiosa, y que en mayor medida se cumpla con la unión conyugal. Es para ellos muy importante que las uniones entre la generación joven se formalicen bajo el ritual religioso. Esto mismo lo confirmaron miembros de la Congregación Pentecostal “Cristo Sana y Salva”.¹⁵⁵ Es interesante resaltar que la insistencia sobre este tema es también una importante marca de identidad religiosa como grupo que se separa con respecto al otro. Veamos,

Sí la virginidad, sí bueno ya en segundo pues es evitar el embarazo, sí porque no tiene caso que somos cristianos y que chamaquitas ya estén embarazadas sin la presencia del marido sí eso ya no tiene caso, entonces seguiríamos siendo como los católicos, sí entonces ya no tiene caso, entonces por eso estamos impulsando ese proyecto, sí.¹⁵⁶

Tampoco están a favor de “la huida”. Se dice que esto no tiene razón alguna de seguir existiendo, en tanto que significa una forma de evadir el compromiso hacia con los padres, hacia la comunidad religiosa a la que pertenecen. Aceptar “la huida” en muchos casos trae también consecuencias en cuanto a que se tengan relaciones sexuales previas a la formalización de la unión, y a que las muchachas sean “devueltas” por cualquier motivo a casa de los padres.

El descrédito de las jovencitas, provoca que con el tiempo no puedan formalizar una unión, ya que han sido “jugueteadas” por otros varones, previo al matrimonio. En este aspecto coinciden la Iglesia Presbiteriana y la Misión Bíblica Mexicana, quienes permiten que los jóvenes elijan a su futura pareja, pero no los encuentros previos del noviazgo. Si un chico comienza a ver a una chica, éstos deben formalizar lo antes posible y fijar una fecha para la

¹⁵⁴ *idem*.

¹⁵⁵ Aguilar, 2004

¹⁵⁶ Anciano “Shalom”, Amatenango del Valle.

boda, por el contrario, no es permitido el noviazgo prolongado, mucho menos experimentar diferentes noviazgos o relaciones.

V.4.2 Católicos y el matrimonio

Para los fieles católicos, definitivamente es el sacramento del matrimonio el que debe consagrar la unión de una pareja, esto es, como decíamos arriba, siempre y cuando se sigan al pie de la letra la doctrina católica apostólica romana. El sacramento del matrimonio es sin lugar a dudas, junto con los otros sacramentos católicos (Bautismo, Confirmación, Primera Comunión y Unción de los Enfermos) un paso sumamente relevante para la vida de un católico, en tanto que a partir de ese momento se inicia la conformación de una familia, mediante la procreación, el cuidado de los hijos.

En Amatenango, la visión que ha prevalecido, por lo menos desde los tiempos que recuerdan nuestros entrevistados, y lo que la misma Nash ([1975] 1993) sostiene, es la de sacramentar la unión de dos personas, como paso final dentro del largo recorrido ritual que se realiza, y que hemos descrito líneas arriba. Actualmente, la visión diocesana, continúa marcando esta pauta, aunque como veremos en los comentarios que hace al respecto la representante de la Iglesia, no es lo más importante que se casen, así por casarse, sino que es necesario que cada vez tengan más conciencia de lo que significa unirse en matrimonio. Incluso, se dice que anteriormente la gente “se casaba más”, esto quiere decir que las parejas a veces llevan a cabo todo el camino ritual, pero no concretan el matrimonio, o como en el caso de “la huida concertada” hemos visto que los pasos rituales tradicionales se acotan a “la pedida del perdón” y en muchos casos tampoco se concluye con un matrimonio religioso o civil.

Siguiendo con la postura del catolicismo diocesano, en la actualidad se hace mucho énfasis en que exista una conciencia del compromiso que se está contrayendo, de tal forma que la asistencia a las pláticas prematrimoniales es un requisito indispensable.

[...] antiguamente se casaban más porque como que era más fácil no? Venían de cualquier comunidad [se refiere a rancherías y colonias del mismo municipio] y aquí se casaban en Amatenango. Cuando nosotros empezamos a hacer nuestro plan con el padre Gustavo, empezamos a ver que había que preparar a la gente bien, que entienda, aparte de sus pláticas, el compromiso, no? Pero entonces para muchos es difícil eso, no quieren venir a la plática, se les hace aburrido. Pero los que sí vienen es la gente que va despertándose un poquito, no? Van

entendiendo su compromiso como padres, sus familias, la dignidad de sus esposas, cómo deben tratar a sus hijos, no sé varias cosas.¹⁵⁷

La participación en las pláticas no siempre es bien vista o atractiva para algunos católicos. Podríamos decir que para la mayoría de los católicos (tradicionalistas y nominales), les parece un requisito innecesario, “a muchos hermanos no les gusta”, comenta la hermana. Sin embargo, las pláticas son de gran relevancia, ya que en éstas se hace énfasis en el comportamiento que debe tener un esposo hacia la mujer, como ofrecer respeto y que la mujer debe mantener siempre su dignidad, asimismo se habla de problemas que pueden acontecer en el matrimonio y que no deben resolverse con violencia, el trato y educación hacia los hijos; así como de otros problemas como el alcoholismo.

Otro impedimento para aquellos creyentes que no siguen al pie de la letra la doctrina, pero que es parte de un acuerdo a nivel Diócesis, es que para casarse se requiere haber cumplido con los “sacramentos de iniciación cristiana”, que son el Bautismo, la Primera Comunión y la Confirmación. Anteriormente se exigía únicamente el Bautismo. Así muchas personas se encuentran ante la imposibilidad de hacerlo hasta que no cumplan con lo establecido. De tal forma que deben asistir a una preparación para después cumplir con los sacramentos que sean necesarios. Esto demora también la concreción de las uniones, a pesar de que la parroquia ha establecido formas para facilitar que esto se cumpla. Por ejemplo, la preparación de un curso presacramentales de tres meses, en lugar de los seis meses que se tomaba anteriormente. Se busca también apoyar a aquellos adultos (mayores de 20 años) que no se han confirmado, con una catequesis “intensiva”, pero que cumpla con el mensaje que se quiere dar. El cumplimiento de los sacramentos tiene un cierto efecto en cadena, ya que también aplica para aquellos que quieran ser padrinos de bautizo o matrimonio. La posición más ortodoxa de la Iglesia solicita que la pareja que funja como padrinos deben estar casados, pero en el caso de la diócesis se trata de ser un poco más flexible, porque el estar casados tampoco garantiza que lleven una vida ejemplar: “...bueno para nosotros no sería como una garantía estar casados, lo pide la iglesia, pero a veces vemos que hay personas que no están casados y que a ti te duele decirles que no, porque sabes que viven bien, que es una familia, que se llevan bien [...] y en cambio hay parejas que a veces sí están casados pero que se llevan mal y que hay mucha violencia intrafamiliar, y otras cosas, pero eso sí cumplen, están casados, no?”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Hermana Paty, Amatenango del Valle.

¹⁵⁸ Hermana Paty, Amatenango del Valle.

En otros casos, el impedimento para llevar a cabo la unión, sea esta con la ritualidad tradicional y la religiosa, o con ambas; es el factor económico, que ya hemos mencionado líneas arriba. Sobre este tema, la posición de la parroquia es aconsejar a los fieles de llevar a cabo ceremonias o festejos que impliquen menos gastos. Se les dice, que lo más importante “es la unión de la pareja, y que convivan con sus familiares”, pero “aquí en Amatenango nadie se quiere quedar atrás”, comenta la hermana. Se trata de una ritualidad donde el prestigio se mide también por los recursos económicos implicados en todo el proceso.

En cuanto a seguir los pasos de la unión tradicional, la Iglesia católica no se opone a que éstos se lleven a cabo, aunque también se ha tratado de crear la conciencia en la gente de que esto no es lo más relevante para la unión. Ciertamente que la iglesia católica diocesana defiende la cultura indígena, basta recordar los principios de la iglesia autóctona (Ver Capítulo II), no obstante, su posición, es la de motivar aquellas partes de la cultura que “dan vida”. De tal forma que podemos decir que la posición diocesana, no está en contra de la cultura *per se*, sino de algunas formas que dentro de actos culturales tradicionales atentan contra la dignidad, contra valores fundamentales y los derechos humanos. Así, algunos rasgos como la ingestión, muchas veces desmedida de alcohol (aguardiente, *posh*), la entrega de un monto económico por parte de la familia del novio, a la familia de la novia: “la mujer no se vende, ni vale el regalito que dio el novio...”, comenta la hermana Paty. La muchacha es tratada “como una reina” durante la entrega de bocado: es sentada en el centro del cuarto, en un petate nuevo, lástima que el muchacho la llevó así [se refiere a que después de estos eventos, ya no se lleva a cabo la consagración del matrimonio].

Otra práctica, con la que no está de acuerdo la iglesia católica, es que “se pida” a la muchacha, a veces con uno o dos años de anticipación, y “dejarla apartada”, esto es que ella ya no es libre de relacionarse con ningún otro hombre. Tampoco es aceptada la unión consensual, ya que se espera en todo caso la consagración del matrimonio, es decir el cumplimiento del sacramento matrimonial. Todas estas prácticas, que forman parte integral de la cultura indígena, en lo que se refiere a las pautas de unión conyugal, son claramente refutadas por la iglesia diocesana, y seguramente en mayor medida por el ala ortodoxa. En las prácticas prematrimoniales se busca hacer énfasis y crear conciencia sobre éstos hechos.

La gente más consciente, la gente que llega más a la iglesia, ellos ya no dan dinero, entonces en vez de entonces en vez de más pedidas, hacen una pedida y es cuando llevan el bocadito, toman trago, llevan cerveza, leña, comida, pan, carne.

Así vemos, que desde la parroquia diocesana se busca crear un ambiente de concientización hacia los jóvenes y las familias en general, a través de los contactos que ésta tiene con sus fieles en las diferentes áreas del trabajo pastoral.

V.4.3 Matrimonio entre los protestantismos evangélicos y Testigos de Jehová

Comenzamos por lo que parece ser una de las prácticas tradicionales que son directamente rechazadas, por el grupo de Testigos de Jehová. Ellos definitivamente no están de acuerdo con “la costumbre” de “vivir juntos...así sin casarse”, por lo que se les incita a los creyentes a formalizar el matrimonio, tanto de forma civil como religiosa. En este sentido, existe un fundamento claro y contundente para ellos: la propia Biblia.

La Biblia dice que el esposo es el cabeza de familia, el hombre debe tener una sola esposa y su matrimonio debe estar legalizado. El esposo debe amar a su esposa como se ama a sí mismo, ha de tratarla de la misma manera que Jesús trató a sus seguidores. Jamás debe golpearla o maltratarla de manera alguna, al contrario debe honrarla y respetarla.¹⁵⁹

El ritual es sencillo, se trata de un “discurso vivo”, en el que el anciano explica a la pareja “qué papel desempeña el varón, qué desempeña la mujer, qué deben hacer para que su matrimonio sea bueno, eso se les explica mediante un discurso. Y después, ellos, si la familia lo ve bien y está dentro de sus posibilidades, entonces pueden hacer una comida, divertirse un rato, bailar un rato...”, siempre y cuando la música sea “seleccionada”, y ésta “no debe ser con doble sentido, música que habla de inmoralidad, o de borrachera, de drogadicción”, indica el anciano del Salón del Reino.

Si bien, no pueden obligar a nadie a casarse, una forma de lograrlo es probar su lealtad hacia sus creencias, diciendo a los congregantes que,

[...] que lleven a cabo el matrimonio, aunque no es obligado, no es obligado, pero quien no lo hace no califica para predicar, ni para participar aquí en las reuniones, ni para salir con el grupo.

En la Iglesia Presbiteriana Renovada “Shalom”, los esponsales se llevan a cabo dentro de un culto regular, al igual que en el resto de las congregaciones, con la diferencia de que en este evento, es muy importante que los nuevos esposos “se comprometan”, es el momento de “la promesa”, esto es “...cuando se hace un pacto[...] algo así como prometerle a la esposa y la esposa prometerle algo al esposo...lo que es este cuidar en todos momentos, en momento de enfermedad en ambos, este manejar recursos o deudas, que no haya separación en caso de deudas, o en caso de bendiciones, sí...prometer de ser fiel a la pareja, sí...no tener otras mujeres,

¹⁵⁹ Anciano del Salón del Reino.

sí también...sí y ya todo eso se da en el compromiso...”, asegura el anciano de la congregación. Lo demás, puede variar, “y eso no es tan importante, más bien el compromiso, eso es lo que nosotros decimos que es importante, no la fiesta, no las comidas o la música, si no hay fiesta, ni regalos, está bien así”. A decir del anciano de “Shalom” el matrimonio sella un compromiso importante entre dos personas, lo que podemos trasladar con lo que prescriben las otras denominaciones, incluso la católica, independientemente de que el compromiso se extiende hacia el resto de la familia. Atendiendo a una cierta posición intermedia entre la cultura tradicional y las innovaciones, los líderes de esta congregación promueven que se mantenga el ritual de “pedida de la muchacha”, sin embargo, se hace una única visita en la que se expone el deseo del muchacho de casarse con la joven. Después de dos o tres meses el muchacho acompañado de su padre y tal vez de algún tío, visitan nuevamente a la familia para conocer la respuesta. Si la respuesta es positiva, entonces se lleva a cabo el *ich rason o jun rason*, que continúa teniendo el mismo sentido cultural: entregar el “bocado”, es decir los regalos tradicionales: siete a ocho gallinas hervidas con tomate verde, refrescos, chocolate, pan. En esta reunión ya se ultimarán detalles para el matrimonio. Se trata del mismo significado que tiene entre católicos, es “dar señal” de que se quiere pedir a la muchacha. Con la diferencia de que no se llevará el *posh*, ni los cigarrillos o el licor de mistela de nance. En ocasiones se le pide a alguno de los Ancianos de la congregación que acompañe al casadero y a su padre, en este momento. El fundamento de esta práctica, de acuerdo con el Anciano, es bíblico,

Sí porque eso también es bíblico también está en Génesis, también Abraham mandó a su criado que fuera a pedir a la muchacha para esposa de su hijo, mandó muchos regalos, no sé ocho o cuantos camellos que mandó, cargados de muchas cosas, ahí menciona todo en la Biblia.

Después, los padres de los futuros esposos visitan a los encargados de la congregación para informar del casamiento y contar con su consentimiento, por razones que veremos en los siguientes párrafos.

Dentro de la perspectiva de la Iglesia “Shalom”, es importante que el padre del novio, y él mismo se acerque al grupo de Ancianos para hacerles saber su intención de formalizar la unión religiosa. Esto es una generalidad en el resto de las congregaciones de los protestantismos evangélicos en la localidad. “No se trata de que nosotros vamos a organizar todo,- dice uno de los Ancianos. No es así, sólo que el matrimonio se celebra bajo nuestro resguardo.”¹⁶⁰ El matrimonio al “resguardo” de los Ancianos, significa que éstos deben revisar

¹⁶⁰ Anciano de “Shalom”, Amatenango del Valle.

las condiciones del matrimonio, en lo que se refiere a quiénes son los contrayentes, si ambos son de la localidad, o en el caso de que alguno de ellos sea de fuera, se propone que el matrimonio se realice en el templo de la localidad originaria del varón. En una ocasión, un joven decidió únicamente informar a los ancianos que “quería casarse con una muchacha de Teopisca”, y bueno “como el es un Licenciado en Economía, entonces hizo las cosas a su modo, casi no hizo caso, lo hizo todo a su voluntad y finalmente se dio la inconformidad porque en la ceremonia del culto aparte hubo otra persona, de fuera...”¹⁶¹ Lo que en este caso se denomina “resguardo”, se traduce en una forma de reglamentar o constreñir de alguna forma las uniones conyugales. Así, se sabe (también en el caso de otras de las congregaciones), que es posible el matrimonio entre miembros de diferente denominación, siempre y cuando se encuentre dentro de los protestantismos evangélicos. Se han dado casos en los que un creyente adscrito a cualquiera de estas denominaciones, vamos a decir, a la Iglesia Cristo Mi-el, “se fija” en una mujer católica o viceversa. Esto, comenta un Pastor ha sucedido, pero no es una situación ideal, ya que en estos casos, el católico accede a una “conversión”, para acceder al grupo religioso de su pareja, pero que en la mayoría de los casos no se mantiene felizmente, sino que tarde o temprano “vienen los problemas por el trago que no quiere dejar el católico, por la forma de los cultos, y así pa’ qué, eso no sirve...”¹⁶² De la misma manera opinan los encargados de “Shalom”, ya que han encontrado desacuerdos entre este tipo de parejas. Asimismo, la argumentación bíblica, es así,

[...] en segunda de Corintios, 6, 14, dice que no os unáis en yugo desigual, sí porque hay diferencia entre las tinieblas y la luz, y así va dando muchos ejemplos, sí...y estamos atacando eso, no se permite eso.

Además de las desavenencias que se presenten, porque muchas veces la pareja no se “convierte”, o entra al proceso de hacerlo, pero no lo encuentra tan atractivo, se pueden presentar otras consecuencias, más del tipo coercitivo “religioso”. Se dice que puede haber,

[...] discusiones en el hogar, que no recibir bendiciones, porque bendiciones estamos hablando de económicamente, sí este puede, puede llegar a no tener familia, este o los hijos se pueden embarazar sin marido, sí, o muchas cosas, enfermedades, accidentes, y muchas cosas. No se ha dado, pero estamos tratando de evitarlo... Sí porque lo vemos en, no me acuerdo en qué parte, parece que en Crónicas, en la historia de Sansón, que pasó, porque le fue prohibido de que no se casara con una que no es de su raza que es filisteo, su papá le prohibió a su hijo que no se casara con una de los filisteos, pero por desobediencia se llegó a casar, sí por este...por gustarle

¹⁶¹ *Ídem.*

¹⁶² Miembro Iglesia Cristo Mi-el Elohim, Amatenango del Valle.

una muchacha filistea y se llegó a juntar, casar, no sé, pero tuvo consecuencias, este le fue arrestado, en manos de los filisteos, y fue quitados los ojos, sí y fue quemado los pies.

Otra forma reglamentaria que contiene el “resguardo” es como vemos en el testimonio del Anciano de “Shalom”, asegurarse de que las actividades de la Iglesia, en este caso la conducción de un matrimonio, se lleven a cabo estrictamente por las cabezas de la congregación, o por representantes de otras congregaciones, siempre y cuando exista una solicitud y un acuerdo previos.

VI. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de la exposición contenida en este documento, he pretendido mostrar el proceso y la realidad cambiante que vive una localidad tzeltal ubicada en los Altos de Chiapas en el sureste de México. Para ello, he seguido la guía de los cuestionamientos a las realidades mismas, al tiempo que a través de una fundamentación teórica y una estrategia metodológica congruente, me permitieran acercarme a dichas realidades, observarlas, escucharlas, comprenderlas, ser parte de éstas y con ello elaborar ciertas interpretaciones, que me permitieran también la construcción de una propuesta teórica para analizarlas y proponer una forma de acercamiento a ésta u otras experiencias de vida.

El cuestionamiento central que me permitió ir hilvanando los componentes documentales, teóricos y empíricos de la investigación. En las siguientes líneas, presento las reflexiones finales de este trabajo estructuradas como sigue:

- I. Transformación y dinámica cultural en Amatenango del Valle: *cuerpo social, cuerpo sexuado y cuerpo religioso.*
- II. ¿Diversidad o pluralidad religiosa?

Así, partiré del cuestionamiento central de esta tesis, que a la luz de estas últimas reflexiones y del desarrollo de la presente investigación, se plantea de esta manera:

En un espacio de diversidad religiosa, como el de la cabecera municipal de Amatenango del Valle, localidad de origen tzeltal, en la que conviven adscripciones religiosas de diferente procedencia, como la católica (con sus diferentes variantes), los protestantismos evangélicos (también con expresiones diversas) y Testigos de Jehová, cuales y cómo son los procesos inmersos en el mundo de vida cotidiano de los amatenanguenses, en términos de la imbricación entre cultura y religión: ¿Las religiosidades ahí practicadas han transformado las practicas culturales de los amatenanguenses, o éstas han sido adaptadas por los propios sujetos, en una suerte de *etnización* de las religiosidades?

I. Transformación y dinámica cultural en Amatenango del Valle: *cuerpo sexuado, cuerpo social y cuerpo religioso.*

Esta investigación se ha desarrollado en una localidad de origen tzeltal, donde sus pobladores experimentan en su día a día, en el mundo de vida cotidiano (Shutz) , la expresión de formas culturales particulares, expresadas a su vez en lo que aquí hemos llamado el *cuerpo social*. Este cuerpo social representa la cultura compartida, construida y renovada socialmente, desde el interior de los diferentes espacios donde se lleva a cabo la socialización en sus

diferentes momentos, hasta ser interiorizada y a su vez objetivada (Berger y Luckmann) por cada individuo. A su vez, esta interiorización de la cultura, es profundamente vivida en y a través de un cuerpo-sujeto (Merleau-Ponty) que experimenta en su interior lo que el mundo social (aparentemente externo) le transmite. Al proceso de hacer interiorizar la cultura, le hemos llamado corporeización (retomando el concepto de *embodiment* de Thomas Csordas). La vivencia en el propio cuerpo, en cada sujeto, es apropiado en una suerte de relación dialéctica que une por completo e identifica cada cuerpo-sujeto con las expresiones más amplias de una cultura compartida, convirtiéndose éstas en el cuerpo social, y que se definen como identificadores étnicos, con los que los hombres y mujeres que son parte de ese universo negocian, asimilan plenamente, o irrumpen en un proceso complejo y plenamente dinámico.

Esa cultura compartida, una cultura que aquí he llamado amatenanguense, se expresa en el amplio mundo de vida del que es parte cada individuo. Esta cultura es también expresión dinámica, completamente alejada de lo que podría llamar una rigidez estática en el tiempo. Si bien, los cambios pueden ser valorados por cierto nivel de rapidez o lentitud con el que se susciten, lo cierto es que las sociedades en constante contacto con otras realidades individuales o grupales, están expuestas a ese movimiento, sea aún éste para decidir “no cambiar”.

Para dar cuenta de estas transformación, nos hemos acercado a la observación de las prácticas culturales representadas en el quehacer cotidiano marcado por la impronta de la socialización y que define la interiorizan o corporeizan de los marcadores identitarios que son construidos socialmente y en una relación individuo-sociedad y que forman parte de una matriz cultural, expresadas en el *cuerpo social*.

Me ha interesado observar los cambios a partir de un ámbito de la vida social, que es la religión y concretamente la práctica y vivencia de las religiosidades que ahí coexisten desde hace más de una década, haciendo de esta localidad un lugar que ha vivido un proceso de diversificación, como lo hemos podido constatar en la exposición de la tesis. Así, las reflexiones que presento en esta primera parte, retoman los aspectos que integran ese *cuerpo social*, en las que se integran muy diversos aspectos que iré enunciando en el análisis y que conformaron los aspectos de indagación de este estudio; y el *cuerpo sexuado* para intentar identificar cuáles y cómo son los procesos de cambio que se viven, a partir del cruce entre cultura y religiones diversas y coexistiendo en un mismo espacio. Con fines metodológicos he hecho una diferenciación heurística para mostrar mayor énfasis en lo relacionado con el ámbito del cortejo, matrimonio y el novedoso noviazgo, desde donde inicio el análisis de los cambios. No obstante, observo en la realidad cultural, una complejidad mayor, en que cada uno de los

aspecto que integran el mundo de la vida, se entrelazan, incluso la religión. De igual forma, me he referido al *cuerpo religioso*, para mostrar cómo el cuerpo interioriza y expone en los rituales cotidianos la religión en sus preceptos y normativas, pero particularmente cómo ésta es expresada en las acciones cotidianas del cuerpo-sujeto.

El *cuerpo social* como identificador étnico y la socialización en diferentes espacios, como la familia (como espacio donde y desde donde se aprenden y ejecutan gran parte de las actividades cotidianas –la educación familiar, los roles de género, los preceptos y formas de conducta en la sociedad, la alimentación, la salud-; la escuela, el trabajo o las actividades económicas, los espacios públicos, las estructuras políticas y consuetudinarias, y; el *cuerpo sexuado* para referirme concretamente a las relaciones de los jóvenes, los preceptos y normas de conducta prescritos culturalmente, y por supuesto desde las normativas religiosas; pero también la rupturas y los cambios existentes. Para esta exposición, me valgo de los resultados que arrojó la metodología generacional, con las que hemos podido dar cuenta del pasado y el presente. Haré referencia constantemente a la impronta religiosa que tienen estos ámbitos de la cultura, y las manifestaciones de cambio más relevantes o más contundentes, desde las diferentes religiosidades.

El *Cuerpo social* y sus transformaciones:

Son muchos los ámbitos que podríamos contener dentro del cuerpo social, entendido este como la cultura y su interiorización. Sin temor a equivocarme podría decir que son los identificadores más visibles o evidentes aquellos que consideramos tangibles (en términos de la cultura material) como la vestimenta, el tipo de construcción o infraestructura habitacional, la alimentación, incluso la lengua. Otros aspectos, los más subjetivos como los inmersos en las relaciones sociales, las percepciones, los anhelos, las formas de ver e imaginar el mundo, son quizás los menos asibles. Cada una de estas manifestaciones forma parte del cuerpo social, de la cultura. Comenzaré la reflexión sobre los aspectos relacionados con la lengua, las relaciones sociales y con ello la presentación de las personas en el escenario social: lo que nos lleva a pensar en las relaciones sociales al interior de un espacio de religiosidad diversa. Seguiré con otros aspectos de la cultura, como los que se socializan al interior del seno familiar, aquellos aspectos más íntimos, donde se aprenden las normativas y conductas sociales, la sociabilidad, pero también el trabajo, el aprendizaje sobre la salud y los cuidados del cuerpo, las nociones de belleza o fealdad, y otras como la apuesta o no por la educación institucional (socialización secundaria). Y, en términos del *cuerpo sexuado*, las conductas entre los jóvenes, las relaciones

prohibidas y las normas que las rigen; pero también las nociones que llevan al cambio en las prescripciones sociales, como la gestación de una nueva etapa: la adolescencia, o algo como eso; y con ello, el paso a nuevas formas de relacionarse con el propio cuerpo y el de los otros, afectiva y físicamente.

Bajo mis consideraciones, la investigación nos ha mostrado lo siguiente:

1. Las diferentes adscripciones religiosas, de manera general, han encontrado, de manera general, una forma de adaptación a las manifestaciones más evidentes de la cultura tzeltal amatenanguense, como el uso de la lengua tzeltal y la vestimenta tradicionalmente utilizada, así como las formas de socialización en un sentido amplio. Esto lo podemos constatar en el caso de los católicos y los diferentes grupos del protestantismo evangélico. No obstante, es posible observar sutiles diferencias. Por ejemplo, en el caso de los Testigos de Jehová, quienes apoyan cada vez más, el uso de algunos elementos que son totalmente novedosos (como las zapatillas de tacón para las mujeres, el uso discreto –pero aceptado– de maquillaje, el uso de aretes; y en los hombres una inclinación hacia el uso de ropa convencional o de la utilizada en sociedades más urbanas –como pantalones de vestir, camisas y corbatas). Otra diferencia se puede observar en el caso de los grupos Presbiteriano Renovado y Pentecostales, que promueven el uso de pañoletas comerciales, incluso con colores vistosos y leyendas en inglés (*I love Jesus*). El cambio en la estética y presentación del cuerpo en sus formas de vestir, imponen la integración de otras formas culturales con las que se tienen contacto, no solamente a través de la religión (ya que, como hemos visto también, a través de los medios de comunicación y el contacto con visitantes, las salidas a otras localidades), pero lo relevante aquí, es que desde el espacio religioso se están imponiendo estos préstamos culturales.

En términos de las reglas de sociabilidad, es evidente que las normas de relación en la localidad se mantienen. Esta prescripción cultural que define el saludo jerarquizado, o bien la prohibición hacia las mujeres de dirigirse en público a un hombre de su misma edad, o caminar sola por el pueblo, son normativas conservadas por las prescripciones religiosas. A diferencia del noviazgo, en el que sí existen diferentes posturas, en este caso, las prescripciones religiosas con las sociales empatan por completo.

2. Otro aspecto sumamente relevante es el que implica a las actividades de económicas y de subsistencia. Se vincula de manera particular a este aspecto, el tema de la educación y la creciente actividad migratoria presente en la localidad.

Hemos mencionado a lo largo de las páginas, de los capítulos II y III que las actividades de subsistencia más importantes y que han identificado a los amatenanguenses son la agricultura y para las mujeres la alfarería. Se ha señalado también el creciente comercio, sobre la disminución de la actividad agrícola (y ganadera cada vez en mayor decadencia) y también el aumento de la migración. Sería aventurado emitir aquí conclusiones definitivas en cuanto a la injerencia de las religiones en este ámbito de lo económico, al menos en cuanto a cifras o datos que nos permitan confirmar la interconexión entre ambos, pero me aventuraré a hacer algunas reflexiones en torno a cambios que sí son muy visibles, y que incluso se han documentado en otros trabajos (Aguilar, 2004). Mencionaré aquí algunos de los aspectos que aparecen ahora como relevantes, en torno al objeto es este estudio.

Es indudable que para quienes practican las religiones no católicas hay una mejora en la calidad de vida. Esto como consecuencia, casi lógica, de la disminución de gastos suntuarios, consumo de alcohol, y el debilitado sistema de fiestas (en su mayoría católicas). Pude observar que esto dio como resultado la aplicación de recursos a otro tipo de gastos como las mejoras en la casa (aunque esto implicó el cambio en las construcciones de *block* y cemento, eliminando la construcción de casas de abobe o bajareque). También es posible observar que los amatenanguenses que tienen menos gastos del tipo suntuario, consumen más aquellos alimentos como carne, frutas o productos adquiridos en las tiendas del pueblo o de las ciudades aledañas (sin querer decir que éstos sean más sanos). Es posible también (a reserva de que se hiciera un censo económico, con el cruce del indicador adscripción religiosa) observar que el aumento de los pequeños comercios corresponden en la mayoría de los casos que pude observar, a personas no católicas. Aunque, insisto, un estudio formal del ámbito económico nos daría datos más certeros. Es interesante ver el aumento en el comercio, sea de transportes, de pequeñas tiendas de abarrotes, de venta de telas y calzado. Sin obviar que entre los comercios (y algunos de los más grandes o ya consolidados) pertenecen a amatenanguenses católicos (algunos de éstos con gran prestigio en la región, por la producción y venta de *posh*).

Lo que resulta relevante, es el campo de la producción alfarera y la dinámica que ha tenido a lo largo de los últimos años. Y, con relación a la religión, considero que ha tenido una dinámica muy interesante. Desde las primeras investigaciones de June Nash, se hablaba ya de la alfarería como actividad característica de las mujeres. Aún lo es, pero con variantes sumamente novedosas y que han ido adaptando y adaptándose a las dinámicas del mercado. Las mujeres alfareras han encontrado en esta actividad una forma de obtener recursos permanentes (aunque sean estos mínimos), lo que las coloca en otra posición frente a la familia, las

relaciones de género y sus roles tradicionales. Si bien, los ingresos generados por esta actividad son sumados a la misma “bolsa” que sustenta a la familia, y en ocasiones, es el apoyo más importante o el único, ha permitido a las mujeres contar con relativa autonomía económica. Esto sin dejar de lado la posición, aún subordinada con respecto a las decisiones de los varones, que continúan teniendo las mujeres, pero que en muchos casos sí han generado experiencias novedosas. Con la incursión cada vez mayor de las mujeres en esta actividad, hay casos de mujeres comerciantes, que son alfareras, porque saben cómo realizar las piezas, pero que se han dedicado a fungir como enlaces entre otras mujeres alfareras y las instituciones gubernamentales, no gubernamentales o simplemente entre compradores independientes. Esto, sin que sea hoy día, regla general, ha generado un cierto tipo de mujeres emprendedoras que han desarrollado otras capacidades para enfrentarse a esa nueva experiencia. Muchas de las veces, permaneciendo solteras, ya que han tomado por decisión propia el papel de sostén de familia; o también dejando de lado, y a veces a muy altos costos afectivo-emocionales, el poder tener un esposo, una familia propia.

En cuanto a las diferentes religiosidades, quisiera hacer notar que mujeres emprendedoras, las hay tanto en el caso de las católicas (en sus diferentes variantes) como entre las no católicas. Parece no existir conflicto alguno entre los preceptos religiosos y el trabajo de ellas. Sin duda, las posibilidades que ofrece a la familia, que las mujeres aporten económicamente, no está contra ningún precepto o doctrina. Siempre y cuando, eso sí, las mujeres mantengan una actitud moral y bajo los principios de abnegación, sumisión y obediencia. Recordemos, el hombre es la “cabeza de familia”, como prescribe el Pastor en la ceremonia matrimonial a la que asistimos.

Otro elemento que merece especial atención es el de la migración como un recurso para la búsqueda de mejores condiciones económicas. Como se ha mencionado en el capítulo II, la migración aparece en los indicadores oficiales subestimada, sin embargo hemos podido constatar que esta actividad es realizada con frecuencia, sin particular relación con alguno de los grupos religiosos. Es decir, que no hay una relación clara entre religión y esta práctica. Pero, es relevante observar que la creciente migración trae junto con el que la práctica y regresa a la localidad, nuevas formas o préstamos culturales, como otras formas de vestir, de alimentarse, de diseñar y construir las casas habitación. Los aspectos institucionales, tales como la conformación política, en tanto sistema oficial de gobierno (expresado en el Ayuntamiento local), como en el sistema consuetudinario, esto es, el sistema de cargos tradicional.

3. Como hemos se ha mencionado en este trabajo, el sistema de cargos tradicional, otrora fundamental fuerza política y social que regía tanto los asuntos civiles como religiosos, se encuentra totalmente debilitado. En este sistema, controlado básicamente por una gerontocracia (Renard, 2005) se ha visto ahora disminuido por el poder político del ayuntamiento local. Resulta de relevancia el caso de Amatenango del Valle ya que, si bien fueron varios los factores coyunturales que abonaron para su paulatino debilitamiento, éste tiene una relación sumamente estrecha con la entrada de nuevas religiosidades, y nuevos partidos políticos. La coyuntura política de finales de la década de 1980, trajo apertura hacia otras fuerzas políticas (PAN, PT y PRD), que incluso abogaban por mantener el sistema tradicional a la par; sin embargo, podemos deducir junto con lo que han afirmado otros analistas (Renard, 2005; López Domínguez, 2001), que dicha apertura, coincidió con la introducción de nuevas religiones. Después de un periodo turbulento en el que como hemos constatado se padecieron expulsiones y rechazo violento por parte de católicos que se negaban a aceptar que pobladores que cambiaban de religión, se negaran al pago de las contribuciones y al trabajo comunitario organizado básicamente desde un sistema cívico-religioso. Este servicio a la comunidad, representado en cargos civiles y religiosos, así como en gastos, principalmente suntuarios que desempeñaban los “cargueros”, dejaría de ser atendido por una importante fracción de la población, si se permitía la conversión religiosa. Inmediatamente después de las discusiones y alegatos ante instancias legales del caso de los pobladores expulsados, se comenzó a gestar un ambiente de convenio político, en el que se aceptaba no solamente el regreso de los expulsados, sino la instauración posible de cualquier otra forma de profesión religiosa en la localidad. Situación, además normada por la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en 1992, que promulgaba la libre elección y profesión de fe, así como la total libertad para la apertura de organizaciones religiosas. Con ello, el ayuntamiento local, encabezado por el presidente municipal de ese momento, tomó una vía por demás *sui generis* en estas localidades, al dar a cada grupo lo que solicitaba. Es decir, se mantendría la paz tanto con los disidentes del catolicismo que ofrecerían ayuda para las festividades y trabajos comunales, o no, de acuerdo con su mayor beneficio. Al mismo tiempo, el ya frágil sistema de cargos, y los gastos que se generaban, serían cubiertos por el propio ayuntamiento. Una salida pragmática que ha traído hasta el momento una cierta convivencia armónica.

La autoridad, antes recaída en los ancianos, ahora se ha restringido ámbito privado, como ya lo hemos visto. Continúan teniendo un papel preponderante y una posición de respeto, pero más como figuras simbólicas, a quienes se les concede un lugar ceremonial o de

consejeros. En este sentido, puedo sostener que los abuelos y abuelas continúan teniendo un importante papel ceremonial dentro del catolicismo, aún en el ámbito de lo privado. Como en el caso de las ceremonias de *pat'otan* o “compromiso” para pedir a la novia, o en las ceremonias lactosas. No así, en otras expresiones religiosas no católicas, donde el papel de liderazgo, espiritual como organizativo, lo desempeñan los más jóvenes. En las diferentes adscripciones no católicas hay una tendencia clara a mantener liderazgos de hombres de edad madura o algunos muy jóvenes que se están preparando para ocupar los cargos de Pastor. Ahí la categoría “Anciano” no tiene ninguna relación con la edad.

La división dual que existía en el pueblo, y que está dada en referencia con la Iglesia de San Francisco *Abk'olnantik* (calles a los costados y de frente hacia la presidencia municipal) y el *Alannantik* (calles ubicadas atrás) y que anteriormente tenía el sentido de llevar un mejor control en la distribución de los cargos tradicionales, así como el contraer matrimonio de manera un tanto intra-endogámica, es decir, entre los habitantes de cada una de las partes, ahora no tiene ese pleno sentido. Los amatenanguenses señalan que continúan haciendo la referencia a una u otra parte de la división imaginaria pero ha perdido su sentido organizacional.

El *cuervo sexuado* y sus transformaciones

Esta impronta cultural tiene un vínculo fundamental con una práctica religiosa determinada, o religiosidad que se expresa en el *cuervo religioso* y que ambas se objetivizan en las relaciones concretas, dadas en la unión de dos personas, través de una de las prácticas del *cuervo sexuado*, esto es el cortejo, el noviazgo y el matrimonio.

Hemos podido ser partícipes de la vivencia del *cuervo sexuado*, la concreción en un vínculo conyugal de la unión de dos personas, otrora resuelto casi sin la participación activa de las mujeres, más la decisión masculina y de los padres sobre la casadera; y su transición a formas que involucran el cortejo, los primeros acercamientos, hasta la conformación de un noviazgo y con ello nuevas formas de acercarse y de vivir también la corporeidad. Pero el *cuervo sexuado* es también ritual, que en este caso se expresa en la celebración misma de la unión, pero que también tiene como un momento fundacional en la vida de cada individuo, el paso de la niñez a la adolescencia. Es este un momento crucial que define la entrada, el rito de paso, que lleva hacia la posibilidad de iniciar una unión, tenga esta la forma que tenga.

Otro de los cambios que se han podido observar es la introducción de una nueva etapa en el ciclo de vida, esto es la adolescencia. Si en otro momento, los niños de 12 o 13 años

estaban listos para unirse conyugalmente, y así pasar sin mayor preámbulo a la conformación de una familia, y con ello todas las responsabilidades que esto tiene. La creciente posibilidad, aunque todavía limitada para las jóvenes, de asistir a la escuela primaria, concluir esta etapa y poder acceder a la preparatoria y a niveles superiores, han ampliado la etapa adolescente. De ahí, mi interés en mostrar la graduación de primaria, como un rito de paso que en otros momentos hubiese sido inimaginable. Así, la escuela, otros contactos con otras experiencias, han posibilitado la apertura a este cambio, y sin duda el propio deseo y motor de los niños y niñas que desean elegir de entre mayores opciones. Las religiones aquí, hemos visto que van marcando ciertas pautas. En general, no encontré una limitación o prohibición contundente por parte de alguno de los grupos religiosos para que los jóvenes no estudien. Por el contrario, los padres posibilitan, en la medida de sus condiciones económicas, que los jóvenes accedan a la escuela. Aunque hay que decirlo también, esta posibilidad está más abierta a los varones.

El cortejo y el noviazgo, formas adoptadas o recreadas por los jóvenes son en alguna medida aceptadas, por lo menos de manera tangencial, desde los principios religiosos de algunos grupos, mientras que entre otras adscripciones son rechazadas radicalmente. Hemos visto también como el noviazgo es introducido, aceptado y se une con las prácticas tradicionales de unión conyugal, a veces también bajo modificaciones que respondiendo a diversos factores, entre ellos el religioso, se han transformado.

Con relación a la socialización de los jóvenes y la incorporación del noviazgo, como elemento novedoso o que hasta hace poco tiempo no era considerado en el umbral cultural, podría afirmarse que las diferentes concepciones que las iglesias tiene con respecto a este tema, son muy variadas. Por lo tanto, existe entre los padres una visión generalizada de que la práctica del noviazgo provoca situaciones indeseables, como los embarazos no deseados, la falta de respeto hacia las muchachas y su desvaloración como mujeres “dignas”, pero también considero que estamos frente a una sociedad que sostiene los cambios que imponen las nuevas generaciones. Las diferentes adscripciones religiosas, principalmente las cristianas no católicas, han tenido que abrirse a la aceptación del noviazgo, toda vez que los espacios de socialización son mínimos entre éstos. Si bien los encuentros estatales, las campañas o los cultos intercomunitarios favorecen el encuentro entre los jóvenes, estos momentos no son tan definitorios el establecimiento de uniones de las nuevas parejas. Estos encuentros son mínimos, y al menos entre los informantes y por lo que pude observar a lo largo de muchos meses, éstos no son decisivos para la interrelación de los jóvenes. Ni siquiera en el espacio de la labor católica, son decisivos, en tanto que los grupos de jóvenes no se han reactivado, hasta

el momento el encuentro entre éstos, no se ha propiciado por parte de la iglesia. Pese a las restricciones, continúan siendo otros los espacios que fomentan la interacción entre los jóvenes, por ejemplo, la escuela, la relación entre las familias (aún cuando sean de diferente congregación), así también los y las jóvenes se buscan los momentos para observar a otros jóvenes, y entre los más conservadores, continúan siendo los muchachos los que eligen a las muchachas para casarse. Me atrevería a concluir con respecto al noviazgo y lo que conlleva, en tanto una elección libre o autónoma de la pareja, si bien ha irrumpido en la estructura del mundo de vida de los amatenanguenses, las vías para legitimarlo, los espacios para oficializarlo, así como ciertas prescripciones o normativas, aún se encuentran en proceso de madurez. Una sociedad como la de Amatenango del Valle, con apertura y contacto permanente hacia otros mundos, aún se ve limitada u observada por un entorno que establece convenciones sobre el comportamiento social. Los cambios que se van mostrando a través de las generaciones, tienen su propia dinámica, su propio ritmo. Estos cambios que ahora presenciemos, parecen ser irreversibles, pero sólo los procesos mismos dan cuenta de su devenir. Ni es posible aquí juzgar el actuar de la gente.

Sin duda, es a través de la religión, pero también a partir de otras vías de socialización, por ejemplo la escuela, a través de las cuales se dinamizan estos procesos novedosos, pero hasta ahora me atrevería a concluir que la innovación del noviazgo, no procede del seno de las diferentes iglesias. En todo caso, son estas un espacio más que pudiera estar generando esas posibilidades, frente a un sistema anterior en el que prevalecía la imposición de una decisión de los padres hacia los jóvenes. Será con el tiempo, que quizá abiertamente, las organizaciones quizá más progresistas en este sentido, que propicien los encuentros juveniles, por ejemplo algunos de los Presbiterianos, los Testigos de Jehová, e incluso el ala liberacionista de la Iglesia católica.

Hemos podido observar cómo la incidencia de las prescripciones religiosas se manifiesta en las transformaciones de orden cultural que se suscitan entre los amatenanguenses. En ocasiones fortaleciendo la costumbre, al mismo tiempo que imponiendo pequeños cambios, como en el caso del catolicismo diocesano. En otros casos, las religiosidades no católicas, parecieran negar las innovaciones como el cortejo y el noviazgo, pero influir enormemente en cambiar las prácticas culturales ancestrales, manteniendo quizá el sentido, pero transformando el ritual. En Amatenango del Valle coexisten formas tradicionales con algunos elementos innovadores que están transformando la configuración cultural tradicional.

Un tema fundamental en este ámbito, y que hasta ahora parece estar velado por un cierto tabú, es el tema de la educación sexual. Desde el ámbito privado de la familia, hoy día, continúa siendo un tema escasamente abordado por parte de los padres y madres; y en la escuela desde donde se ofrece mayor información, son los propios padres quienes deciden que los hijos (principalmente las hijas) abandonen la escuela para que no conozcan de los temas relacionados con la sexualidad. Las mujeres hablan sobre temas relacionados con salud reproductiva (embarazos y sus síntomas; cólicos premenstruales) exclusivamente cuando son adultas y en unión conyugal. A las jóvenes no se les permite estar presentes en las pláticas de adultos. Esto cambia cuando las chicas reciben algún tipo de información, sea en la primaria o en mayor medida quienes logran continuar sus estudios, pero el tema continúa sin ser tocado explícitamente por los padres. Las mujeres adultas reciben información sobre planificación familiar en la unidad familiar y llevan un control médico con revisiones ginecológicas y análisis clínicos (el más frecuente el *papanicolaou*), pero aún entre las adultas persiste mucha resistencia. En gran parte, resistencia fundamentada en los tratos y medios poco apropiados que reciben de parte del personal médico.

Las diferentes iglesias tienen también aquí un papel protagónico, ya que en general sostienen cierta indiferencia sobre los temas. El grupo que se muestra con una actitud más progresista es el del catolicismo de la Teología de la Liberación; pero los esfuerzos aquí todavía son escasos, por parte de las iglesias.

Como hemos visto los diferentes grupos religiosos presentes en la localidad difieren en su posición con respecto al noviazgo o algunos cambios en las formas de unión y procedimientos rituales, aunque cabe mencionar que no son los únicos precursores de las transformaciones. O mejor dicho podríamos pensar en que una religiosidad determinada impone fuertes prescripciones en las conductas individuales y sociales, y que aunado a otros elementos estructurales, como la migración, el aumento de la escolaridad, los medios de comunicación, toman posición y afianzan el cambio. Los hombres y mujeres jóvenes de Amatenango son los protagonistas de estos procesos. Su papel será determinante y vivido bajo la tensión de la posición religiosa, los factores económicos y por supuesto la cultura.

II. ¿Diversidad o pluralidad religiosa?

En el desarrollo de esta tesis he pretendido mostrar la estrecha imbricación entre religión y cultura, y después abonar a la discusión en torno al debate sobre la diversidad religiosa frente a la pluralidad. La existencia de una diversidad de opciones religiosas, en un

lugar como Amatenango del Valle, la construcción de un camino hacia la pluralidad religiosa, en términos de una aceptación racionalizada, tolerante en toda la extensión del término, o se trata de la aceptación de un sistema de códigos de convivencia establecidos que permiten el establecimiento de un *status quo* que mantiene posibles tensiones bajo el velo de una fórmula política que ofrece a cada cual lo que necesita para auto-mantener la convivencia.

A lo largo del texto se ha insistido sobre la configuración que ha tenido el panorama religioso en esta localidad (y en muchas otras del resto del estado de Chiapas, como se muestra en los datos estadísticos del Capítulo II), diversidad que pudiera estar haciendo un guiño hacia la pluralidad religiosa, tal como se discute en el Capítulo I, y la reflexión en torno a ciertos elementos que afectan al pluralismo religioso, a saber:

1) las características particulares de cada religión; 2) el contexto histórico regional en que se desenvuelve, y 3) el tipo de población creyente que lo practica, se lo apropia y lo transforma en religiosidad popular (De la Torre y Gutiérrez coord., 2007). Me atrevo aquí a plantear que, con las reservas que pueda tener el término “pluralidad” en los diferentes ámbitos (social, político, cultural), una sociedad como la amatenanguense se encuentra frente a un proceso de pluralización religiosa. Si bien, el término pluralidad nos remite también a procesos plenamente racionalizados donde la tolerancia, en este caso religiosa, es abierta y franca, en un contexto como el de Amatenango del Valle y de muchos de los municipios del estado, la pluralidad está en camino de un proceso que pudiera ser plenamente aceptado. Las condiciones planteadas desde el sector político de la localidad, generaron las condiciones para que se mantuviera un orden aceptado por “todos los habitantes”, un pacto de funcionamiento que respondiera a las exigencias de cada grupo. En este sentido podemos hablar de un camino hacia la pluralización. No obstante, vale la pena considerar que ningún pueblo o sociedad está exento de experimentar el conflicto, generado por choque de intereses. Subyacen abiertamente, o de manera sutil las luchas de poder.

A partir de los datos generados en el campo, podemos ver que los individuos, mujeres y hombres, siguen las normatividades y preceptos culturales/religiosos, pero también negocian aquellos con los que no se sienten o no quieren estar identificados. Ejemplo claro de ello, es el noviazgo, como acción “irreverente” que los jóvenes llevan a cabo frente a un estado de cosas que no les complace del todo. Con esto he pretendido mostrar las rupturas, en este caso intergeneracionales, que van marcando una línea nueva que conducirá eminentemente a cambios en la estructura social de la localidad.

Ahora, planteo el pluralismo religioso, demostrado hasta este momento como un escenario plausible, en las condiciones actuales. No obstante, defiendo un pluralismo que sea conciente de los “peligros”, que a decir de Malik,¹⁶³ en tanto que hablar de pluralidad nos remite al tema de la democracia, de la igualdad, a una sociedad con igualdad de condiciones “...lo que deviene en la base de una verdadera diferencia” (1997:20). En este sentido, no pretendo mostrar que una sociedad como la amatenanguense sea presentada como el “paraíso terrenal”, pero que tampoco es un “campo minado”. Mi interés ha sido, hacer notar cómo se vive la diversidad religiosa, una diversidad en la que se expresa el desencuentro, en el que pudiera estar latente el conflicto, pero que en este *impasse* se vive en condiciones que permiten y han permitido desde hace varios años, una convivencia estable. La construcción de las condiciones de diversidad religiosa, ahora presentes, se muestran hasta este momento como un modesto ejemplo de la pluralidad, en el sentido de la aceptación de la diferencia. Sin obviar las condiciones de negociación, política, económica y social que los individuos llevan a cabo.

Considero que el ambiente hasta ahora, aceptable, de convivencia en un marco de opciones religiosas diversificadas, se ha debido también a una posición que en términos muy amplios, ha marcado el respeto. Quizás un respeto aprendido a lo largo de más de una década, cuyo fundamento fue el legal (esto es, como resultado de procesos legales y del acatamiento de una ley estatal y nacional), pero que con el paso del tiempo ha tenido que ser comprendido por unos y por otros, profesen la religión que profesen. Las actividades también que cada comunidad religiosa, lleva a cabo, son públicas cuando éstas lo tienen que ser, pero al mismo tiempo, ha sido aceptado como parte del código de convivencia, ciertas conveniencias (Mayol, *ídem.*) que asumidas por todos los habitantes permiten vivir con la diferencia. Cada grupo religioso, en este sentido, creo que cumple con “mantener” también al interior de sus congregaciones, un estado de cosas que favorecen la cohesión. Me refiero a las reuniones periódicas que satisfacen el alimento de su fe; otras festividades comunes o el apoyo en las festividades y celebraciones individuales; así como una serie de compromisos con el cuidado entre la propia congregación y especialmente hacia los desvalidos. También las obligaciones para los fieles, como el pago del diezmo, o la solidaridad de trabajar en torno a un proyecto (sea el de una línea pastoral católica, sea el de una congregación Pentecostal o de los Testigos de Jehová), a la edificación de su fe.

¹⁶³ Cuando Malik se refiere a los peligros, alude también a aquellos conceptos como multiculturalismo o interculturalidad, utilizados para disfrazar los posibles conflictos, en aras de mostrar simplemente las diferencias.

La historia de los pueblos de Chiapas, y particularmente de los Altos, ha tenido más que capítulos violentos, en torno al llamado “conflicto religioso”. Pretendo dar una muestra del estado actual de las cosas y de cómo podría interpretarse en este momento un camino a corto, mediano plazo.

Queda entonces sobre la mesa lo expuesto aquí, quedan también otras preguntas, otros hallazgos que invitan a continuar en las aguas de la investigación, en los caminos de las dudas y la admiración que nos ofrece el insaciable cuestionar el mundo que nos rodea, en el que estamos dentro. Así como la invitación, a mí misma y a quien se asuma interesado, para seguir de cerca los procesos que, localidades como la de Amatenango nos pueden mostrar.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR MENDIZÁBAL, MÓNICA

- 2004 *Del templo a la casa: La vivencia pentecostal de hombres y mujeres de un pueblo tzeltal.* Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS-Sureste/Occidente. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 2007 “Presbiterianos históricos y ‘renovados’ en Los Altos de Chiapas”, Capítulo XI. *Atlas de la diversidad religiosa en México.* Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coordinadoras). Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). México.

AGUILAR ROS, ALEJANDRA

- 2005 *The Religious Body: Embodied Identity in San Agustín, Jalisco. México.* Tesis Doctoral. Department of Social Anthropology, University of Manchester

ALVES, KENIA

- 2004 *Cuerpos, personas y viajes: Una exploración en Antropología Social (estudios de caso en el sureste mexicano).* Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS Sureste-Occidente. México

AMPUDIA, RICARDO

- 1998 *La Iglesia de Roma: estructura y presencia en México.* Fondo de Cultura Económica. México

AMUCHÁSTEGUI, ANA

- 1998 “El significado de la virginidad y la iniciación sexual. Un relato de investigación”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comp.) *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad.* El Colegio de México. México

ARAMONI, DOLORES

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas.* CONECULTA. México

ARGUELLO AVENDAÑO, HILDA EUGENIA

- 2005 *El claroscuro de la mirada: Estudios de representaciones y prácticas sociales en la relación entre prestadores de servicios de salud y usuarias obstétricas en un hospital público de Chiapas.* TE Maestría. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. México.

AUGÉ, MARC

- 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Gedisa, España

ARIZA, MARINA Y OLIVEIRA, ORLANDINA (COORD.)

- 2004 *Imágenes de la familia en el cambio de siglo.* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México

BARRIOS, WALDA Y LETICIA PONS

1995 *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

BARTH, FREDRICK (COMP.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica, México

BASTIAN, JEAN PIERRE

2011 Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en Olga Odgers Ortiz (coord.) *Pluralización religiosa de América Latina*, El Colegio de la Frontera Norte y CIESAS. México

2007 Ponencia en Coloquio “Diversificación religiosa en América Latina”, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 4-7 de septiembre, 2007

2004 (coordinador) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica. México.

1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica. México

1994 *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México

1990 *Historia del Protestantismo en América Latina*. Ediciones Cupsa. México

BAUMAN, ZYGMUNT

2005 *Amor Líquido*. Editorial Siglo XXI. México

BECK, ULRICH Y ELISABETH BECK-GERNSHEIM

2001 *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Paidós. Barcelona, España

BERGER, PETER L.

1989 *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós. Barcelona, España

1992 *Una Gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Herder, Barcelona, España

BERGER PETER L. Y T. LUCKMANN

1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós. Buenos Aires, Argentina

1974 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina

BERNARD, RUSSELL

1994 *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Altamira Press

BLANCARTE, ROBERTO

1992 *Historia de la Iglesia católica en México*. Fondo de Cultura Económica. México

BONFIL BATALLA, GUILLERMO (COORD.)

1993 “Introducción: Nuevos perfiles de nuestra cultura”, en *Nuevas identidades culturales en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

BOURDIEU, PIERRE

- 2005 “Habitús, Ethos, Hexis...” en Gilberto Giménez Montiel. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. Uno. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México
- 2004 *El baile de los solteros: La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama. Barcelona, España
- 1999 *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama. Barcelona, España

BOURDIEU, PIERRE Y LOIC J.D. WACQUANT

- 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México

BRUSCO, ELIZABETH

- 1995 *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press. Austin, Texas, USA

CAMPICHE, ROLAND J

- 2004 “El nuevo despliegue de la religión en un contexto pluralista”, en Jean –Pierre Bastian (coordinador) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica. México.

CALNEK E. EDWARD

- 1970 “Los pueblos indígenas de las tierras altas”, en Norman Mc Quown y Julian Pitt-Rivers. *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. México

CAMUS, MANUELA

- 2006 (comp.) *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Colección ¿Por qué estamos como estamos?. CIRMA, Guatemala
- 2002 *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. FLACSO, 2002. Guatemala.
- 1999 “Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones. Papeles de Población, octubre-diciembre, núm. 022, Universidad Autónoma del Estado de México, pp.161-197

CANTÓN, MANUELA

- 2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel Antropología, Barcelona, España
- 1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. CIRMA. Guatemala

CARRASCO, PEDRO

- 1976 *Estratificación social en la Mesoamérica Prehispánica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México

CASILLAS, RODOLFO

- 2003 “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y Sociales de la Iglesia Católica en el estado de Chiapas durante los años noventa”, en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México
- 1996 “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Gilberto

Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, pp.67-101. México

COFFEY, A, Y P. ATKINSON

2005 “Cap. 2. Los conceptos y la codificación”, en *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. San Vicente del Raspeig, España, Editorial Universidad de Antioquía (Monografías, Publicaciones Universidad de Alicante)pp. 45-78. Alicante, España

COLLIER, JANE

2009 [1997] *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. Colección Clásicos Contemporáneos en Antropología. CIESAS, UAM, UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA. México

1972[1966] “El noviazgo zinacanteco como transacción económica”, en Evon Vogt, *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. Instituto Nacional Indigenista. México

CROSSLEY, NICK

2001 “Embodiment and Social structure: a response to Howson and Inglis”, en *The Sociological Review*. Volume 49, No. 3, August. Blackwell Publishers for Keele University. Estados Unidos

CSORDAS, THOMAS J

1997 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley University of California Press. Estados Unidos

1994 *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press. Estados Unidos

1990 “Embodiment as a Paradigm for Anthropology, en *Ethos*, Volume 18 Number 1, March

CHESNUT, R. ANDRE

1997 *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, Estados Unidos

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1991 “Los estudios regionales y la antropología social en México” en Pedro Pérez Herrero (comp.). *Región e historia en México (1700-1859)*. Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José Luis Mora. México. pp- 151-169

DE LA TORRE ,RENÉE Y CRISTINA GUTIÉRREZ (COORD.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). México

DE LA TORRE, RENÉE

2007 “La Iglesia Católica”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (Coord.)

Atlas de la diversidad religiosa en México. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). pp. 38-50. México

D'AUBETERRE BUZNEGO, MARÍA EUGENIA

- 2003 “Los múltiples significados de robarse la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla”, en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, A.C., México
- 2000 “Los múltiples significados de robarse la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla”, en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, A.C., México

DÍAZ DE LA SERNA MARÍA CRISTINA

- 1985 El movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta. Cuadernos Universitarios 22, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México

DIETZ, GUNTHER

- 1999 “Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales. México, pp. 81-107

DOUGLAS MARY

- 1973 [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores. España

DOW, JAMES

- 2001 “Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New”, en *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Praeger, EEUU

DURKHEIM, ÉMILE

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

ELIADE, MIRCEA

- 1976 *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México

ESPONDA, HUGO

- 1986 *El Presbiterianismo en Chiapas*. Publicaciones El Faro, S.A. de C.V. México

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS

- 1992 *El concepto de región en la literatura antropológica*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF. Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura

FORTUNY, PATRICIA

1994 “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, en *Nueva Antropología*. Abril, pp. 49-63. México

FLORESCANO, ENRIQUE

2001 *Memoria Mexicana*. Taurus, México

FREYERMUTH ENCISO, GRACIELA

2003 *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos de*

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

2002 [1985] *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas, durante los últimos 500 años de su historia*. Ediciones Era, S.A. de C.V. México

GARMA, CARLOS

2005 “Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el Censo del 2000”, en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (edit.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana. México. pp. 25-48

1992 “Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas”, en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México. pp. 31-38

1999 *Buscando el Espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma de México. México

GARRARD-BURNET, VIRGINIA

2005 “Inculturación de la teología protestante en Guatemala”, en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (edit.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana. México. pp. 49-64

GEERTZ, CLIFFORD

1995 *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, España

GENNEP, ARNOLD VAN

1986 [1969] *Los Ritos de paso: Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales*. Taurus. Madrid, España

GIDDENS, ANTHONY

1998 [1992] *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Ed. Cátedra. Madrid, España

GIMÉNEZ, GILBERTO

2005 *Teoría y análisis de la cultura. Vol. Uno*. CONACULTA, México

2004 “Identidad y Cultura”, documento digitalizado. Seminario de Cultura I. CIESAS Occidente

1989 “Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México”,

s/f en *Revista de Estudios sobre las culturas Contemporáneas. Volumen III/ número 7.*
Programa Cultura, Universidad de Colima, México, pp. 119-130
Comunidades primordiales y modernización en México (manuscrito).

GOFFMAN, ERVING

1986 *Estigma. La identidad deteriorada.* Amorrortu. Buenos Aires

GOLOUBINOFF, MARINA

2003 “¿Por qué se roba a la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva”, en David Robichaux (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas.* Universidad Iberoamericana, A.C., México

GÓMEZ, HERNÁNDEZ ANTONIO

2002 *El Ch'ak Ab'al: Del baldío a la actualidad.* UNAM, México

GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD

1998 “Las ‘costumbres’ de matrimonio en el México Indígena contemporáneo”, en Beatriz Figueroa (coord.), *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos.* V Reunión de Investigación Sociodemográfica en México, Centro de Estudios y Desarrollo Urbano, Sociedad y Demografía, pp. 87-141

GUILLÉN, DIANA

2003 (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada,* Instituto Mora, México

GUSSINYER, JORDI

1982 “Notas para el estudio del patrón de asentamiento en el centro de Chiapas; periodo precolombino”, en Boletín Americanista Num. 32, Universidad de Barcelona, pp. 149-226

HERVIEU-LÉGER, DANIELE

1996 “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México,* Universidad Nacional Autónoma de México. México.

HERNÁNDEZ, ALBERTO

2002 “El nuevo mapa religioso de México” en Revista *Ciudades* No. 56, octubre-diciembre RNIU, Puebla. México

HERNÁNDEZ, ALBERTO Y CARLOS GARMA

2007 “Los rostros étnicos de la adscripciones religiosas”, en *Atlas de la diversidad religiosa en México.* Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). México

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. AÍDA

2005 “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas”, en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (edit.) *Protestantismo en el mundo*

- maya contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana. México. pp. 99-128
- 1989 “Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad enana comunidad chuj-k’anjobal de Chiapas”, en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, vol. II, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, pp.123-224
- HORTELANO, ANTONIO**
1987 *Comunidades Cristianas. Fracaso o base y futuro de la Iglesia*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España
- HOWSON, ALEXANDRA Y DAVID INGLIS**
2001 “The Body in Sociology: tensions inside and outside sociological thought”, en *The Sociological Review*. Volume 49, No. 3, August. Blackwell Publishers for Keele University
- INGOLD, THOMAS**
2000 *The Perception of Environment*. London, Routledge. Inglaterra
- JAMES, WILLIAMS**
1999 *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península
- KING, GARY, ROBERT O. KEOHANE Y SIDNEY VERBA**
2000 *El diseño de la investigación social. La inferencia científica en los estudios cualitativos*. Alianza Editorial. Madrid
- LEHMANN, DAVID**
1998 “Fundamentalism and globalism”, en *Third World Quarterly*, Vol 19, No. 4, Carfax, Oxford, Reino Unido, pp. 607-634
- LENKERSDORF, GUDRUN**
2002 [1995] “La resistencia a la Conquista española en los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNACH/CIESAS/UNICACH, México, 1998, pp. 71-85
- LUCKMANN, PETER**
2001 [1973] *La religión invisible*. Sígueme. Salamanca
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, ANGEL**
2004 “Veredas del poder. Transformaciones recientes del poder local y la religiosidad en el municipio de Amatenango del Valle (1990-2001)”, TE Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México
- MACLEOD, MURDO**
2002[1995] “Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1963”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNACH/CIESAS/UNICACH, México, 1998, pp. 87-102

MADURO, OTTO

- 2005 “¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos. Ponencia presentada en International Conferencia. Religión y Política en la Era Global. El Colegio mexiquense, A.C., Zinacantepec, México

MAIR LUCY

- 1972 *Matrimonio*. Barral Editores, Barcelona

MALIK, KENAN

- 1997 “Los peligros del pluralismo. Un nuevo examen de compromiso entre razas y culturas, y un alegato en defensa de la igualdad”, *Revista Azacuan*. Guatemala, pp.18-20

MARDONES, JOSÉ MARÍA

- 1996 *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Ed. SAL TERRAE, Santander
- 1994 *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Editorial Verbo Divino, España

MARIZ, CECILIA

- 1995 “El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil”, en *Sociedad y Religión* No. 13, Sociedad, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, Argentina. pp. 21-32

MARTIN, DAVID

- 2002 *Pentecostalism: The World Their Parish*. Blackwell Publishers, Gran Bretaña
- 1990 *Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America*. Basil, Blackwell, Oxford

MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y ANGÉLICA ROJAS CORTÉS

- 2005 “Jóvenes Indígenas en la escuela: La negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”, en *Antropologías y estudios de la Ciudad*. Volumen 1, año 1, número 1, enero-junio. CONACULTA-INAH pp. 105-122

MARZAL, MANUEL

- 2002 *Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Editorial Trotta, Madrid

MAÚES, R. HERALDO

- 2000 “Algunas técnicas corporais na renovação carismática católica”, en *Ciencias Sociales y Religión*. Año 2, número 2. Asociación de Cuentistas de la Religión en el MERCOSUR, Puerto Alegre, pp. 119-151

MAUSS, MARCEL

- 1979 [1971] *Antropología y sociología*. Editorial Tecno. Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología. Madrid

MAYOL, PIERRE

1999 “Habitar”, en Michel De Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol. *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana, México

MERLEAU-PONTY, MAURICE

1994 [1975] *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península, Barcelona

MEAD, MARGARET

2002 [1970] *Cultura y Compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Gedisa, Barcelona

MEYER, JEAN

1989 *Historia de los Cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. Editorial Vuelta, México.

MORQUECHO, GASPAR

1992 *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas. ORLACH*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México

NAPOLITANO, VALENTINA

2002 *Migration, Mujercitas and Medicine Men. Living in Urban México*. Berkeley University of California Press, EEUU

1997 ‘Becoming a Mujercita: rituals, fiestas and religious discourses’ en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Junio, 1997. Gran Bretaña

NASH, JUNE

1993 [1975] *Bajo la mirada de los antepasados*. Colección Presencias, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista INI, México

NIVÓN, EDUARDO Y ANA MARÍA ROSAS

1991 “Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura”. *Alteridades*, año 1, núm.1, Antropología y epistemología. Universidad Autónoma Metropolitana. México

ORTNER, SHERRY Y HARRIET WHITEHEAD

1997 “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Marta Lamas (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM/Porrúa. México

OTTO, RUDOLPH

2005 [1963] *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, España

PEDRÓN COLOMBANI, SYLVIE

2008 “Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos neotradicionales” *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 355-379, maio/ago. Brasil

PÉREZ SALAS, MARÍA ESTHER Y DIANA GUILLÉN

1994 *Chiapas una historia compartida*. Instituto de Investigaciones Históricas José Ma. Luis Mora. México

PIAGET, JEAN Y ROLANDO GARCÍA

1987 *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*. Siglo XXI Editores. México

PINTO DURÁN, ASTRID

2005 "Chamanismo sin fronteras. Diversificación de la experiencia de lo sacro en San Cristóbal de Las Casas", en *Fronteras des-bordados. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*, Casa Juan Pablos, UNICACH. Tuxtla Gutiérrez, México

PITARCH RAMÓN, PEDRO

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica. México

PORTILLA, LEÓN

1957 *La visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México. México

PRAT, JOAN

2001 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel. España

RAMOS, DORA ELIA

1998 *El peso de la tradición: Las alfareras de Amatenango del Valle, Chiapas, ante una evaluación de Calidad*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ECOSUR, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México

RAMOS, DORA ELIA Y ESPERANZA TUÑÓN

2002 "De vasijas de uso a lámparas de ornato", en *De la Tradición al Mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. GIMTRAP, Universidad Nacional Autónoma de México. México

RENARD, MARÍA CRISTINA

2005 *Tzo'ontabal. Los caminos de la tradición. Relaciones de poder y cultura política*. Universidad de Chapingo/Plaza y Valdés. México

REYGADAS, LUIS

2002 "¿Identidades flexibles? Transformaciones de las fronteras de clase, etnia y género entre trabajadoras de maquiladoras", en Aquiles Chihu, coord., *Sociología de la identidad*, Ed. Porrúa, México, pp. 111-155

RICARD, ROBERT

1986 [1947] *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica. México

RIVERA FARFÁN, CAROLINA

2003 *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El Valle de Pujilic*. Tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México, D.F

RIVERA FARFÁN ET AL

2005 Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades, UNAM-CIESAS-COCYTECH-Gobierno del Estado de Chiapas. México

RODRÍGUEZ , GABRIELA Y BENNO DE KEIJZER

2002 *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos.* Libros para todos, S.A. de C.V. y Populations Council, Inc. México

RODRÍGUEZ BALAM, ENRIQUE

2005 “Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán”, en Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (edit.) *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo.* Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana. México. pp. 155-175

ROBLEDO, GABRIELA

2012 “Corporeidad y experiencia religiosa entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco” Ponencia presentada en la XV Reunión del RIFREM, Guadalajara, Jalisco. México

2005 “Migración indígena y protestantismo popular en el altiplano chiapaneco”. Ponencia presentada en el Congreso de Religión y Política en la Era Global *Religiosidad y estrategias de reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena*”. TE Doctoral. El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas México

1997 *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula.* Colección Ciencias Sociales, Serie: Migración y Religión No. 2, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

ROMÁN, CAROLINA

2002 *De cántaro a paloma. Cambios en la producción artesanal y un nuevo modelo de ser mujer indígena en Amatenango del Valle, Chiapas.* Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México

RUIZ GARCÍA, SAMUEL

2003 *Cómo me convirtieron los indígenas.* Sal Térrea, España

RUIZ GUERRA, RUBÉN

2003 “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas (Los vínculos de la identidad protestante), en Diana Guillén (coord.). *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada.* Instituto Mora, México

RUZ, MARIO HUMBERTO

1996 “El cuerpo, miradas etnológicas”, en *Para comprender la subjetividad.* Ivonne Szas y Susana Lerner (comp.) *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad.* El Colegio de México, México

RUZ, MARIO HUMBERTO Y CARLOS GARMA NAVARRO (EDIT.)

2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana. México

SALLES, VANIA

1998 “III. Las familias, las culturas, las identidades (notas de trabajo para motivar una discusión)”, en Valenzuela Arce José Manuel y Vania Salles (comps.), *Vida familiar y cultura contemporánea*. Dirección General de Culturas Populares de la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México

SÁNCHEZ FRANCO, IRENE

1995 *Los presbiterianos tzeltales de Yajalón*, Chiapas. TE. Licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México

SCHENEROCK, ANGÉLICA

2004 “Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las Chamulas musulmanas Sufis en San Cristóbal de Las Casas”, en *Revisa Liminar*, vol. II, núm. 2, año 2, diciembre, CESMECA-UNICACH, San Cristóbal de las Casas.

SHEPER HUGES, NANCY Y MARGARET LOCK, MARGARET

1987 “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*, New series, núm.1, pp. 6-41. Publicado por The American Anthropological Association. Estados Unidos

SCIOLLA, LOREDANA

1983 *Identitá*, Turín, Rosenberg & Sellier, pp.7-60. Traducido por Gilberto Giménez

SCHUTZ, ALFRED

2008 [1962] *El problema de la realidad social*. Amorrortu

SCHUTZ, ALFRED Y THOMAS LUCKMANN

2001 [1973] *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires. Argentina

SHILLING, CHRIS

2001 “Embodiment, experience and theory: in defence of the sociological tradition”, en *The Sociological Review*. Volume 49, No. 3, August. Blackwell Publishers for Keele University

2000 “The Body”, en Gary Browning, Abigail Halcli y Frank Webster (ed.), *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*. Thousand Oaks, Sage. pp. 84-96

SEJOURNÉ, LAURETTE

1964 *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México

SOLÍS DOMÍNGUEZ, DANIEL

2001 “Religión y construcción simbólica de territorios identitarios urbanos en la ciudad de Guadalajara: El Bethel y Santa Cecilia”. Revista *Cuicuilco*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F. México.

SORIANO HERNÁNDEZ, SILVIA

1994 *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. UNAM, CIHMECH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México

STOLL, DAVID

1990 Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth. University OF California Press, Berkeley, Estados Unidos

STALLAERT, CHRISTIANE

1996 Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo

SZAS, IVONNE Y SUSANA LERNER

1996 *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y Ssexualidad*. El Colegio de México. México

TURNER, BRYAN S.

1996 “Recent Developments in the Theory of the Body”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (ed.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*

TURNER, VICTOR

1998 *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, New York

VALENZUELA ARCE, JOSÉ MANUEL

1998 “II. Género y familia”, en Valenzuela Arce José Manuel y Vania Salles (comps.), *Vida familiar y cultura contemporánea*. Dirección General de Culturas Populares de la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

2003 *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets México-El Colegio de México. México

2002[1995] “Los Altos de Chiapas: Una introducción general”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNACH/CIESAS/UNICACH, México, 1998, pp. 219-236

DOCUMENTOS:

III SÍNODO DIOCESANO. DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. ENERO 2000

FUENTES CENSALES:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

2000 *XII Censo de Población y Vivienda*.

- 2005 Conteo de Población.
2010 Censo de Población y Vivienda

FUENTES ESTADÍSTICAS:

Bases de Datos Proyecto Atlas del Cambio Religioso

2005 *Diversidad Religiosa*, México (CD-ROM).

2009 Diagnósticos Municipales, COESPO

OTRAS FUENTES:

2004-2011 Aguilar Mendizábal, Mónica. Diarios de Campo.

2000 Diccionario Espasa Concise.

2001 Diccionario de la Lengua Española.

SITIOS WEB:

[www.ordenjuridico.gob.mx/Federal/PE/APC/SEGOB/Extractos/15022005\(7\).pdf](http://www.ordenjuridico.gob.mx/Federal/PE/APC/SEGOB/Extractos/15022005(7).pdf)