

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

Programa de Maestría Occidente-Sureste

**LA REDENCIÓN DE LAS NEGOCIACIONES: JÓVENES
CATÓLICOS EN TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS**

Tesis que para obtener el grado de Maestra en Antropología Social

presenta Ruth Mónica Díaz Sánchez

Director de tesis: Dr. Witold Jacorzynski



Guadalajara, Jalisco

Agosto de 1999

00036310

Para Douglas, con amor

Índice

Abreviaturas utilizadas-----iv

Introducción-----v

Capítulo 1. Catolicismo, juventud y masculinidad

1. Religión y catolicismo -----1

2. Grupo generacional y juventud-----8

3. Género y masculinidad-----15

Presupuestos teóricos

1. La teoría de las prácticas de Bourdieu

Campo-----27

Habitus y prácticas-----30

El barrio de San Francisco y la imaginación religiosa

La ciudad de Tuxtla-----33

Hombres, mujeres y jóvenes católicos de Tuxtla-----36

2. Las unidades simbólicas

Nociones de signo, expresión y significado-----44

La semiótica de los símbolos-----46

3. La función del lenguaje-----50

Capítulo 2. La Diócesis de Tuxtla y la Parroquia de San Francisco

Mi llegada a Tuxtla-----	56
De las Pequeñas Comunidades Eclesiales (P'ces)-----	60
Somos una Diócesis con historia-----	63
El proceso pastoral de la Diócesis-----	65
Todos están invitados al banquete del Señor-----	68
San Francisco: de colonia a barrio-----	72
La Parroquia de San Francisco-----	79

Capítulo 3. Las comunidades juveniles

Los integrantes de las P'ces juveniles-----	94
El concurso "Senorita Sector 1"-----	99
En víspera de las fiestas de San Francisco-----	105
Las peregrinaciones y otros eventos-----	107
Las juntas del consejo sectorial-----	110
Las reuniones juveniles sabatinas-----	113
Hacial el final del año-----	123
Dos temas tabúes-----	124

Capítulo 4. Jóvenes católicos

Francisco: el camino hacia la vocación religiosa-----	136
Armando: la búsqueda de la superación personal-----	142

Eddy: el escape de Tuxtla-----	149
Fernando: la transición a la universidad-----	156
Enrique: el encuentro con el amor-----	161
Octavio: el reconocimiento del éxito-----	167

Capítulo 5. Las relaciones con los "otros" y con las "otras"

Moralidad cristiana y sujeto social-----	174
La percepción como joven-----	174
La apariencia adulta-----	178
El aprovechamiento de la juventud-----	181
La experiencia sexual-----	185
Conclusiones-----	193

Bibliografía-----	195
--------------------------	------------

Abreviaturas utilizadas

BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CBTIS	Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial
C'EBS	Comunidades Eclesiales de Base
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
COBACH	Colegio de Bachilleres del Estado de Chiapas
CONAFE	Consejo Nacional de Fomento a la Educación
DJ	Disc jockey
ISSSTE	Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado
P'CES	Pequeñas Comunidades Eclesiales
UNACH	Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

Presentación

En esta tesis, muestro los resultados de mi investigación sobre la importancia del catolicismo en la construcción de la masculinidad, entre los jóvenes creyentes de una ciudad. Este documento pretende llenar un vacío debido a la escasez de estudios de género hechos con hombres, al poco interés de los investigadores e investigadoras en la Iglesia Católica y a la reducida atención hacia Tuxtla Gutiérrez en las indagaciones sobre Chiapas.

El documento está organizado de la siguiente manera:

En el primer capítulo reviso algunos trabajos sobre religión, grupo generacional y género para introducir tanto estos conceptos, como los de catolicismo, juventud y masculinidad. Enseguida defino los presupuestos teóricos que utilizo, inscritos en la teoría de las prácticas de Bourdieu, la del símbolo de Durand y del lenguaje de Wittgenstein. Incluyo una reflexión acerca de los estudios urbanos para presentar el escenario de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

En el segundo capítulo, examino el contexto histórico-social de la Parroquia de San Francisco y la Diócesis de Tuxtla dentro de la dinámica la ciudad. Señalo algunos aspectos sobre la estructura organizativa de las citadas demarcaciones eclesiales, así como del Plan Pastoral vigente; en especial, los puntos referentes a las comunidades juveniles.

En el tercer capítulo, inicio con la presentación de los resultados obtenidos en el cuestionario aplicado a los jóvenes de San Francisco, para pasar a dar cuenta del trabajo de campo realizado con ellos durante el período septiembre-diciembre de 1997. Menciono algunas peculiaridades del lenguaje utilizado por los muchachos, además del uso y construcción de símbolos asociados. Termino esta parte con dos relatos sobre la historia reciente de la pastoral juvenil local.

En el cuarto capítulo, presento seis historias de vida de jóvenes de la Parroquia, a fin de estudiar los espacios de transmisión de la creencia católica, como también de la organización autobiográfica. Ésto manifiesta procesos de socialización individuales, donde se construyen identidades multifacéticas y aspiraciones de vida, de acuerdo a las distintas posiciones ocupadas dentro de las redes sociales en las que los jóvenes se han visto inmersos en sus trayectos vitales. Las biografías ilustran casos sobre el cómo los sujetos recrean lo experiencial; es decir, cómo internalizan las normas sociales e interactúan con ellas.

En el quinto capítulo, analizo la forma en la que el joven varón se relaciona con los "otros" y las "otras", con el objetivo de aproximarme al sentido que adquieren sus prácticas. Conjugo las nociones de juventud, masculinidad y catolicismo con la construcción de la moralidad cristiana dentro del ámbito de la ciudad.

En México recientemente se ha manifestado el interés por hacer

investigaciones de género que aborden el punto de vista del hombre¹, ya que los estudios sobre el tema se habían circunscrito a demostrar la desigualdad social de las mujeres, en la mayoría de los casos desde la perspectiva de ellas. En cuanto a la religión, algunas veces se ha responsabilizado al catolicismo de promover la subordinación de la mujer², sobre todo en nuestro país donde dicha religión tiene el primer lugar en número de feligreses, quienes representan un 89.68% frente a la población perteneciente a otras confesiones (INEGI 1992: 96). Esta tesis es un estudio de la importancia de la religión católica en hombres jóvenes, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

El lugar elegido para la investigación fue la Parroquia de San Francisco de Asía, cuya sede está en el barrio del mismo nombre. El territorio abarca algunas colonias del sur de la ciudad, además de múltiples asentamientos después del Libramiento Sur y la localidad de Copoya. Dado el rápido crecimiento urbano de esta zona, la actual administración parroquial dividió su jurisdicción en cinco sectores, de los cuales escogí el primero para realizar mi trabajo de campo.

Dentro del sector uno, concreté mi investigación al Barrio de San

¹ Es decir, investigaciones sobre masculinidades. La importancia de estos trabajos radica en que enriquecen y amplían los estudios de género en nuestro país, como lo ha declarado Lorenia Parada Ampudia, secretaria académica del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM. *La Jornada*. México, D.F. Lunes 30 de junio de 1997, sección Ciencia.

² Cuestión que implícita o explícitamente aparece en numerosos artículos y ensayos de revistas mexicanas como *Debate Feminista*, *Fem* o el suplemento *Doble Jornada*. La relación catolicismo-subordinación femenina aparece sobre todo en trabajos referentes al género y derechos humanos, por ejemplo respecto a la orientación sexual, la anticoncepción, el aborto, la jefatura en los núcleos domésticos o la distinción de roles en los cultos y vida consagrada. No obstante, tal crítica a la situación de la mujer también proviene de grupos laicos, como *Católicas por el Derecho a Decidir*, cuyas publicaciones algunas veces se dan a conocer en *Debate Feminista* y *Fem*.

Francisco. La ubicación del vecindario es a partir de la Avenida 9a Sur hasta el Libramiento Sur y desde la Avenida Central Sur hasta la Calle 10a Poniente. En esta demarcación se instrumentan por primera vez los lineamientos derivados de los planes pastorales diocesano y parroquial, a fin de servir de modelo a los demás sectores. Analicé la Pastoral Juvenil del templo sede, aunque en ocasiones hice algunas visitas a las reuniones de los jóvenes de la Capilla de San Antonio, en la Colonia Obrera y correspondiente al sector dos, por ser la comunidad eclesial más cercana a la de San Francisco, con el objetivo de confrontar algunos datos obtenidos en ésta.

El poder de la Iglesia Católica en México es producto de un largo y complejo proceso histórico, dentro del cual han participado hombres y mujeres en ambos lados de la relación subordinador-subordinado. Mi inquietud de explorar qué relación guarda la creencia en esta religión con la construcción de la identidad genérica, proviene de que el discurso católico se muestra reservado respecto al rol masculino, o al menos no lo especifica de la misma manera que el femenino. El Catecismo de la Iglesia Católica casi sólo refiere al *hombre* como a la totalidad de la especie humana y dedica unos pocos párrafos a la situación como varón.

La participación religiosa ha cambiado a través del tiempo, no sólo en cuestión de los roles genéricos, sino también en los grupos generacionales. Los jóvenes aparecen resaltados como agentes activos de la fe católica después del Concilio Vaticano Segundo y de las Conferencias Generales del Episcopado

Latinoamericano, la última realizada en Santo Domingo (Rep. Dominicana), del 12 al 28 de octubre de 1992, con motivo del V Centenario.

Los discursos oficiales se asumen de manera diferencial entre los creyentes. En Chiapas, es frecuente escuchar que los tuxtlecos tienen puntos de vista diferentes a los habitantes de San Cristóbal, por ejemplo con relación al levantamiento armado de 1994. Los primeros parecen vivir en una realidad ajena a los conflictos sociopolíticos ocurridos en las regiones de los Altos y de las Cañadas, aún cuando en el conflicto el catolicismo juega un papel relevante no sólo en las formas jurídicas y económicas de recomposición social y política, sino también en las actuales transformaciones genéricas y generacionales. Por todo lo anterior, me interesé en averiguar qué pasa con los jóvenes católicos de Tuxtla Gutiérrez dentro del espacio mixto del grupo parroquial, a fin de estudiar cómo se articulan la masculinidad y el catolicismo en un período transicional entre la niñez y la edad adulta.

Si atendemos a un criterio estadístico como el del INEGI, el cual considera jóvenes a los individuos de edades entre los 15 y 29 años, México es un país de jóvenes. No obstante, criterios similares que ubican a la juventud cronológicamente no son de gran utilidad para el trabajo antropológico. Factores como la extracción social, el género, la región y el momento histórico tienden a ser ignorados cuando la juventud se analiza como una categoría absoluta. La tesis parte de la construcción sociocultural de la idea de juventud dentro del espacio urbano de Tuxtla y no de la categorización de la juventud como una etapa

específica de la vida de todo individuo.

En Chiapas hay una gran efervescencia religiosa, existen un gran número de iglesias distintas que parecen ganar cada vez más feligreses. Es significativa la información ofrecida por el censo referente a los jóvenes, donde bajo el rubro de *religiones protestantes o evangélicas* aparece un 16.08%. Con relación al resto del país y en proporción al tamaño de la población juvenil estatal, dicha entidad tiene el primer lugar nacional en la categoría citada, así como en la de *no religión*, con un 12.87% (INEGI 1990: 37). Si bien el grupo de edad considerado en el censo pudiera coincidir o no con lo que socialmente se entiende como personas jóvenes, las cifras señaladas denotan la presencia de ofertas múltiples y diversificaciones religiosas importantes. Esta heterogeneidad ha motivado una gran cantidad de estudios referentes a las iglesias protestantes, en especial entre la población indígena refugiada. Sin embargo, la Iglesia Católica parece despertar poco interés, lo cual es un fenómeno en sí mismo interesante, ya que esta religión ha jugado un papel importante antes y después del conflicto zapatista.

La Iglesia Católica se ha pronunciado por un nuevo modelo de Iglesia desde el Concilio Vaticano II. Este discurso ha sido retomado con diferentes matices e intensidad en las declaraciones y manifestaciones de la Iglesia local, de acuerdo a situaciones específicas. El Concilio criticó el esquema piramidal de la jerarquía eclesiástica. En su lugar, propuso uno de forma circular donde los laicos tendrían una mayor participación que diera lugar a una iglesia comunitaria. Un

resultado de esta propuesta ha sido la *pastoral orgánica*³, impulsada en la actualidad por una parte de la Diócesis de Tuxtla.

La pastoral orgánica enuncia una participación corresponsable en la Iglesia, demanda la participación activa de hombres y mujeres dentro de la comunidad creyente. Reivindica la dignidad femenina, ya que resalta la importancia histórica de la mujer tanto en los ámbitos religiosos como en los sociales en general y destaca su papel como transmisora de una serie de valores dentro del campo familiar. No obstante, la religión católica es altamente restrictiva en cuanto a investir solamente a hombres como sus representantes con el poder de administrar los sacramentos. Por lo tanto, en la Iglesia Católica el género es un importante factor de discriminación respecto a las oportunidades que se pueden tener en la Institución, aún cuando se hable de impulsar "un nuevo rostro de la Iglesia"⁴.

Dentro de la Iglesia hay un fenómeno de cambio y uno de aparente inmutabilidad simultáneos. Las viejas estructuras e instituciones cambian en algunos niveles. En otros no lo hacen e incluso se presentan con un carácter invariable, como es el caso de la investidura presbiterial masculina. El análisis de dichas estructuras ha pasado casi desapercibido entre académicos, periodistas y

³ Entiendo por *pastoral* la misión de la Iglesia con sesgo catequético; es decir, la evangelización o predicación misionera para suscitar la fe, la búsqueda de razones para creer, la experiencia de la vida cristiana, la celebración de los sacramentos, la integración en la comunidad eclesial y el testimonio apostólico y misionero (**Juan Pablo II**. *Catechesi tradendae*, 16 de octubre de 1979 en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1996).

⁴ Este es uno de los principales objetivos de la Diócesis de Tuxtla, declarado en la IV Asamblea Diocesana de Pastoral en su primera fase (*Boletín de Pastoral No. 2*).

todas aquellas personas interesadas en los nuevos movimientos sociales, las nuevas religiones y el zapatismo, para quienes lo que permanece desde antes de la mitad de la década de 1980, como es la Iglesia Católica, no parece ser igual de interesante.

Con la tendencia a hacer estudios relacionados con la zona de conflicto, ha resultado poco atractivo hacer investigaciones en otros lugares como la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, a pesar de que es la capital del Estado y el asentamiento urbano con mayor concentración poblacional dentro del mismo. Además, Tuxtla es un punto geográfico importante porque permite la conexión con otras regiones chiapanecas y con las entidades de Tabasco, Oaxaca y Veracruz. El vacío de información motivó mi interés por realizar el trabajo en este lugar.

La escasez de estudios sobre la Iglesia Católica en Chiapas, particularmente en Tuxtla Gutiérrez, el caso omiso que se ha hecho de los hombres en los estudios de género, además de las inquietudes manifiestas de una población juvenil frente al incremento de opciones religiosas, orientaron mi investigación hacia responder a la pregunta: ***¿Hasta qué punto la creencia católica se relaciona con la construcción de la identidad masculina en un medio urbano como Tuxtla Gutiérrez, Chiapas?***

Para dar respuesta a mi pregunta de investigación, tomé en cuenta que en la actualidad la Iglesia Católica resalta la labor pastoral hacia los jóvenes de ambos sexos. Al respecto, el Papa ha declarado:

El Sínodo ha querido dedicar una *particular atención a los jóvenes*...ellos representan la mitad de la entera población y, a menudo, la mitad numérica del mismo Pueblo de Dios...los jóvenes constituyen una fuerza excepcional y son *un gran desafío para el futuro de la Iglesia*...En este sentido el Concilio ha definido a los jóvenes como "la esperanza de la Iglesia".

Los jóvenes no deben considerarse simplemente como objeto de la solicitud pastoral de la Iglesia; son de hecho -y deben ser incitados a serlo- sujetos activos, *protagonistas de la evangelización y artífices de la renovación social* (Juan Pablo II, 1995: 115-116).

Un gran desafío para el futuro de la Iglesia, subraya el documento; es decir, interesar a los jóvenes en la Iglesia representa un reto a vencer para la permanencia de la Institución.

Hice trabajo de campo con los participantes de las comunidades parroquiales denominadas como juveniles, ya que representan uno de los puntos de reunión de ellos y ellas, además de ser un espacio de transmisión de la creencia y la vivencia cristiana. Entrevisté a los muchachos, los coordinadores de grupo, los asesores espirituales, los sacerdotes, los religiosos y los laicos relacionados con los sujetos. Busqué la manera de participar en las actividades parroquiales vinculadas con los jóvenes, así como en otras de carácter externo asociadas con su forma de vida. El período de campo fue de septiembre a diciembre de 1997, tiempo donde ocurrieron la fiesta patronal de San Francisco, los festejos guadalupanos y las celebraciones decembrinas.

Apliqué un cuestionario a una población de cuarenta personas, en atención al promedio de asistentes regulares a las sesiones semanales. Luego de ordenar la información y reflexionar sobre las respuestas de los jóvenes hacia mi

presencia, seleccioné los casos para construir seis historias de vida asociadas con las historias de familia, la historia de la Parroquia y las relaciones sociales dentro de ésta. A partir de que las relaciones e interacciones de los actores sociales son históricas; es decir, forman parte de un proceso de cambio social que también implica proyectos de futuro, consideré las discontinuidades, rupturas y transformaciones para comprender cómo se presentan los fenómenos de identidad individual y colectiva.

Opté por la aplicación del método biográfico, ya que las narraciones biográficas, según Pujadas (1992: 2):

...son la expresión de una subjetividad que organiza la realidad circundante en base a unas determinadas imágenes o construcciones sociales, tomadas por el sujeto de los contextos socioculturales en los que se inscribe y en los que adquiere sentido su propia narración vital.

En el caso de la exploración de la memoria individual, el actor asume o rechaza, reproduce o cesa el discurso dominante (la memoria colectiva), a la vez que desestructura esa memoria colectiva y revela las discontinuidades o las congruencias de su propia realidad con la época y la sociedad en que vive⁵. En este estudio, el método biográfico fue una herramienta útil para la investigación de la cultura juvenil, porque me ayudó a entender el marco generacional en que los sujetos han vivido experiencias compartidas con sus contemporáneos. Junto con los factores históricos y estructurales, estas biografías me permiten adscribir

⁵ A la tentación de interpretar la historia de vida como relato unilineal, Bourdieu advierte: "Nada más engañoso que la ilusión retrospectiva que hace aparecer el conjunto de huellas de una vida, como son las obras de un artista o los acontecimientos de una biografía, como si se tratara de una esencia que les precediera..." (Bourdieu 1991: 96)

en el tiempo a los jóvenes y así diferenciarlos de la generación adulta.

Agradecimientos

Mi reconocimiento va para los muchachos y las muchachas de la Pastoral Juvenil de San Francisco: Elizabeth, Mayra, Ofelia, Edgar, Chabelito, Zaira, Yulma, Luis, Jorge, Jesús, Eduán, Teresa, Víctor, Marcos, Rocío, Adolfo, Verónica, Lolita, Maritza, Aurey, Genaro, Israel, Luciano, Rodrigo, Tony, Juan Carlos, Alfredo, Adriana, Ramón y otros más. A ellos y ellas les agradezco haber colaborado con sus conocimientos, experiencias e inquietudes, además de otorgarme la confianza de compartir vivencias personales.

Tampoco puedo olvidar las facilidades concedidas por parte del padre Antonio y el padre Manuel, sacerdotes de la Parroquia, así como las valiosas orientaciones de Don José Luis, coordinador general parroquial; Doña Juventina, asesora de trabajo y apoyo técnico; Don Francisco, sacristán del templo y Don Manuel, coordinador sectorial de la Adoración Nocturna. Estoy en deuda con la Hna. Laura, del Archivo de la Vicaría de Pastoral y con la Hna. Patricia, del Archivo de la Diócesis de Tuxtla.

La información sobre la historia contemporánea de Tuxtla fue en gran parte proporcionada por mis amigos asistentes al Café Avenida de esta ciudad. En particular, doy las gracias al Profr. Roberto Selvas haberme permitido consultar documentos de su archivo personal. En este sentido, también resultó inestimable la ayuda de la familia Popomeyá para conocer las historias del Barrio y la

Parroquia de San Francisco⁶.

El haber cursado la maestría, se debió al programa organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en sus sedes Occidente y Sureste. Esta Institución, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y el Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, financiaron tanto mis estudios como la investigación, a través de becas y otros apoyos económicos.

Agradezco a mi director de tesis, el Dr. Witold Jacorzynski, la asesoría y el tiempo dedicados a mi trabajo; a mis lectoras, la Dra. Gabriela Vargas-Cetina y la Dra. Patricia Safa Barraza, las apreciaciones y comentarios sobre varios borradores. Quiero mencionar que dichos académicos, así como el Dr. Igor Ayora Díaz y la Mtra. Graciela Freyermuth Enciso, me transmitieron importantes enseñanzas y un gran entusiasmo durante el período en que cursé la maestría y concluí este trabajo.

A todo lo anterior, se suma el apoyo de mi esposo Douglas, quien en todo momento me alentó a salir adelante, además de ayudar a clarificar y concretar varias ideas. De igual manera, mis compañeros de maestría Rubén Orantes García y Gabriela Zepeda, me hicieron pertinentes observaciones en el transcurso de la investigación.

Mayo de 1999

Saltillo, Coahuila

⁶ Cabe señalar que en esta tesis, utilicé nombres reales para las personas que lo autorizaron expresamente. En los otros casos, empleé nombres ficticios.

Capítulo 1. Catolicismo, juventud y masculinidad

En la ciudad de Tuxtla Gutiérrez existen relativamente pocos espacios en los que las muchachas y los muchachos pueden conocerse y emprender proyectos colectivos. La Pastoral Juvenil es uno de estos espacios y atrae igualmente a jóvenes que quieren explorar su propia devoción espiritual católica como a jóvenes que tienen la intención de conocer a otros y otras y de divertirse en un ambiente de camaradería.

A continuación reviso literatura relevante a los temas de religión, grupo generacional y género, la cual puede iluminar la manera en la que en este espacio se construye la masculinidad entre jóvenes católicos de Tuxtla.

1. Religión y catolicismo

La religión la entiendo como una serie de creencias vinculadas a la construcción de un sistema de símbolos e imágenes, así como al empleo de un lenguaje particular que expresa dicha construcción, donde cada individuo recrea para sí tales representaciones. La religiosidad además cuenta con un contenido emotivo que toma diferentes dimensiones, en función de la eficacia significativa de dichos símbolos sobre el sujeto. Clifford Geertz (1995: 89) opina que la religión sirve a las personas para:

establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia revistiendo estas

concepciones con una aureola de efectividad que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Yo estoy de acuerdo con esta aseveración de Geertz porque la fe religiosa no se reduce a estados momentáneos de la mente, ni a la declaración expresa del "creo en". La fe se vuelve parte de las acciones y disposiciones del sujeto individual o colectivo, no sólo en el campo ritual, sino también en otros aspectos de la vida cotidiana, donde el simbolismo religioso encuentra sentido y significado. El sujeto vive este simbolismo pero también lo adecua sus necesidades. Al mismo tiempo, el contenido simbólico de las creencias religiosas adquiere intensidades distintas en la vida de los individuos, según las circunstancias.

Hay que tomar en cuenta los momentos históricos específicos en que se han construido las concepciones religiosas¹. Ésto lo consideró Grimes (1981) cuando analizó los símbolos de los rituales y teatro de Santa Fe. El autor no sólo se valió de monografías de campo, sino también de documentos y testimonios del pasado, para dar un marco interpretativo de los procesos mediante los cuales se articulaban cambios sociales e históricos que conferían sentido y significado a un símbolo.

En la antropología mexicana han abundado los estudios de religión en las comunidades indígenas y campesinas, sobre todo en las manifestaciones de

¹ Aquí son relevantes las discusiones de Tambiah (1990), quien relativizó los momentos históricos concretos (la ciencia griega, el renacimiento, el protestantismo y la revolución científica) en que se utilizaron los conceptos magia, ciencia y religión.

religiosidad popular². De acuerdo a Garma (1997), la religión se ha visto como organizador y elemento de permanencia de un sistema social determinado, en diversos campos: político, económico, médico, educativo, etc³. El investigador apuntó que dicho punto de vista culturalista, tuvo la oposición de los antropólogos calificados como críticos y comprometidos⁴, quienes predecían la desaparición de la religión a causa de la modernidad. Tal posición sistémica tuvo un gran impacto las ciencias sociales latinoamericanas, como señaló y criticó Parker (1993) en sus reflexiones sobre la religiosidad popular.

Aunque hubo obras que reconocieron a la cultura popular como parte de la religión, desde el paradigma marxista se priorizaba el estudio de la hegemonía de una clase sobre otra⁵ y el factor simbólico quedaba relegado, lo cual generó explicaciones mecanicistas sobre la transmisión de las creencias. En México, fue hasta la presente década de 1990 que se tomó a la religión desde otras perspectivas⁶ y contextos, pues ésta lejos de desaparecer, continuaba manifestándose de múltiples maneras. En esta reconsideración de lo religioso contribuyeron los efectos de la globalización mundial y de lo que Giménez (1993: 47) llama " ampliación del mercado religioso"; es decir, el aumento de las ofertas

² En el caso católico, entiendo este concepto como la religión inculcada y recreada más a través de la socialización, que por la catequesis; es decir, la enseñanza eclesial (cfr. Marzal 1998).

³ Puede observarse en este tipo de trabajos (ej. Aguirre Beltrán 1967; Nash 1970; Vogt 1976; Pozas 1977), cómo los autores intentan probar la continuidad de algunos cultos prehispánicos.

⁴ Dichos investigadores percibieron a la secularización con un carácter absolutamente negativo y como si fuera un mero producto del imperialismo capitalista (cfr. Blancarte 1991). Una visión semejante todavía sostiene la jerarquía vaticana.

⁵ Por ejemplo Giménez (1979) y Guzmán (1990)

⁶ En la historiografía de la religión en México, son muy importantes los trabajos de Bastián (1983), Meyer (1989) y Blancarte (1991, 1993, 1994).

de salvación.

Surgieron trabajos antropológicos sobre religión en el marco urbano, como los hechos en la ciudad de Guadalajara por De la Peña (1990, 1996) y De la Torre (1995, 1996, 1998), quienes subrayaron el papel de la religión católica y de La Luz del Mundo en las movilizaciones sociales⁷, un fenómeno que ha repercutido en el reacomodo de roles de género, en el corporativismo barrial y en la manipulación de lealtades. Por su parte, Fernando M. González (1996) estudió la identidad católica en tiempos de la "amenaza comunista", proclamada por algunos sectores de dicha ciudad. Otras investigaciones son las de Fortuny (1994, 1995, 1998), referentes a las iglesias pentecostales en Jalisco y Yucatán. La autora examinó la construcción de valores políticos entre los protestantes, además del fenómeno de conversión religiosa⁸. La experiencia religiosa dentro de la vida cotidiana, también la abordó Felipe Vázquez (1991, 1998) con los evangélicos de la ciudad de Xalapa, Veracruz.

La ampliación de los estudios sobre religión al ámbito de las ciudades, ha contribuido a la atención de las intersecciones de una confesión, con otras formas religiosas coexistentes. Así mismo, con las estructuras sociales en las que se desenvuelven⁹. Las discusiones sobre las viejas y nuevas religiones aparecen en

⁷ Donde revisten importancia los estudios de Martínez Assad (1992) y Muro (1994), sobre la relación entre la religiosidad, la política y los movimientos sociales.

⁸ Tanto De la Torre como Fortuny, retomaron la noción de conversión como el nuevo sentido que el sujeto da a su existencia, definición ofrecida por Rodrigues Brandao (1989).

⁹ Al respecto, Maffesoli (1996) reflexionó sobre las conductas con características religiosas en campos considerados como seculares, por ejemplo los rituales militares.

las indagaciones de Gutiérrez Zúñiga (1998) sobre la *New Age*¹⁰ entre los católicos. Dicho fenómeno no ha pasado desapercibido para la jerarquía eclesial. Así lo manifiestan el "*Documento del Vaticano sobre las sectas y nuevos movimientos religiosos*" y la "*Instrucción Pastoral sobre la New Age del Arzobispo Primado de México*"¹¹.

La imaginación creativa rebasa los límites de la percepción institucional, apuntaba Galindo Cáceres (1998) en torno a la vinculación percepción-religión. Considero que los actuales estudios antropológicos de la religiosidad, dilatan las perspectivas del pasado. Dentro del contexto católico, hay múltiples escenarios para analizar como en la actualidad, lo viejo y lo nuevo interactúan en la configuración de las creencias.

La incertidumbre del origen, sentido y fin del ciclo vital, del miedo al error, al fracaso o a estar en cualquier situación considerada negativa hace, como señaló Wittgenstein (1938: 56-57), del "...terror...parte de la substancia de la creencia." La relación entre fe y terror se encuentra presente en el cristianismo. Los y las cristianas esperan el advenimiento de un juicio final donde solo los buenos creyentes se salvarán de la muerte eterna. En el catolicismo, la

¹⁰ Gutiérrez Zúñiga (en De la Torre 1993: 12) caracteriza a la *New Age* como un sincretismo religioso contemporáneo, frecuente en las clases medias y altas urbanas, producto de la fusión de distintos elementos: cristianos, orientales, americanos precolombinos, gnósticos, etc. Dicho movimiento no cuenta con una organización central, sino que en él convergen grupos de diversas tendencias (ej. nacionalistas, ecologistas, psicoterapeúticos, etc.) y no requieren la pertenencia exclusiva de sus miembros. Gérard Vincent, quien denomina similares creencias como *paraciencias*, agrega que entre los seguidores de estos grupos tampoco importa el nivel de instrucción y tienen una relativa marginalidad social, señala "aquellos para quienes la existencia de dios es incierta o improbable" (Vincent 1992: 194).

¹¹ Los documentos citados están reproducidos en la compilación de Masferrer (1998), acerca de los nuevos movimientos religiosos.

orientación de tarea del creyente está en función del reconocimiento del plan salvífico divino, determinado desde el inicio hasta el final de los tiempos. Por consiguiente, el católico identifica a Jesucristo como cabeza de su Iglesia al ser quien proporciona, según la doctrina eclesial, "la plenitud de los medios de salvación"¹².

Del reconocimiento del plan salvífico, derivan las cuestiones de fe y dogma católico. La admisión de la misión salvadora del Cristo escapa a todo examen histórico o cualquier otro tipo de análisis fuera de la lógica escatológica; es decir, la concerniente a los *últimos tiempos* y la edificación del *Reino de Dios*. Ésto ha dado lugar a un complejo simbólico e imagológico construido históricamente, situación que ha sofisticado los cuerpos de representaciones a través de los tiempos y que ha mostrado una gran capacidad de imbricación con diferentes sociedades y culturas.

Yo encuentro en el catolicismo los siguientes componentes:

a) El corpus textual, que son todas las cosas que el Magisterio (los obispos y el Papa) y las y los filósofos cristianos han escrito, el cual incluye la Biblia. Aquí sobresale que el Magisterio es el único organismo autorizado para interpretar las Sagradas Escrituras, así como para definir dogmas que son las adhesiones obligatorias de fe respecto a la revelación divina¹³.

¹² Documento eclesial *Ad Gentes 6*, en *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1996.

¹³ Como el misterio de las tres personas en un mismo dios (la Trinidad), la virginidad de María, la resurrección del Cristo crucificado o la infalibilidad papal.

b) El corpus de creyentes, que en el catolicismo se entiende como *Iglesia*; en otras palabras, las personas creyentes a lo largo de la historia de esta religión.

c) El corpus de creencias populares alrededor del catolicismo, al cual pertenecen las creencias en santos, santuarios, milagros, ángeles u otras entidades, así como las "pruebas" que quienes creen, encuentran todos los días para seguir creyendo¹⁴.

d) El corpus textual y el imaginario popular son constantemente generados por las personas católicas, mismas que dan lugar al corpus metatextual, que es el conjunto de cosas que se han escrito y se escriben sobre esta religión. Por otra parte, los corpi enunciados coexisten con el corpus imaginario acerca del catolicismo, construido por quienes no lo profesan¹⁵.

El catolicismo está contenido de elementos tanto de culturas previas a su constitución eclesial, como de otros incorporados histórica y localmente. Adquiere múltiples facetas y experimenta cambios no solo por mantener efectividad significativa para los individuos, sino también por la respuesta de éstos a través de las acciones cotidianas.

¹⁴ Marzal (opus cit) concibe a la religiosidad popular como una forma de espiritualidad que abarca los sectores rurales y urbanos. Dentro del catolicismo, enunció seis palabras generadoras del fenómeno descrito: santo, devoto, milagro, promesa, fiesta y peregrinación.

¹⁵ Por ejemplo los escritos y enseñanzas de iglesias como la Luz del Mundo, los Testigos de Jehová u otras religiones, para señalar sus diferencias con el catolicismo (cfr. De la Torre 1995; Garma 1998). Desde luego, la Iglesia Católica también construye imaginarios respecto a otras confesiones.

2. Grupo generacional y juventud

La generación, entendida como una clase definida por la edad, implica una interpretación del desarrollo biológico del sujeto vinculada con las regulaciones establecidas en las estructuras de un campo específico, donde se muestra según Bourdieu (1990: 164) "la edad como un dato biológico socialmente manipulado y manipulable...". Ésta ha estado asociada al cambio de status de una persona, de acuerdo las etnografías sobre los ritos de paso e iniciación que han dado cuenta de las transiciones de una edad a otra¹⁶. La generación se entendió como un grupo de individuos que ocupaban el mismo nivel genealógico y que formalmente sucederían a sus padres en la posición social.

Tal enfoque totalizante puede confrontarse con las investigaciones de Ketzer y Spencer. Ketzer (1981) observó la marginalización, cuando no inexistencia, de las clases de edad para las mujeres dentro de sociedades patrilineales, como los Latuka de Sudán. Spencer (1988) cuestionó la idea de que el poder siempre está concentrado en los individuos considerados como los más viejos, ya que advirtió entre los Massai del este de África, que el honor y el respeto dependía más del mantener dichas posiciones, que de la edad per se.

En cuanto a las sociedades industrializadas, Lewin (1946) estudió la norteamericana y anotó que la determinación de la edad aparecía asociada a la normatividad jurídica que marca derechos y deberes como el matrimonio, la

¹⁶ En esta tendencia están los análisis de Evans-Pritchard (1940) entre los Nuer, acerca de las políticas de las clases de edad y su relación con el sistema de linaje.

participación política, el trabajo, el servicio militar o la educación. Este autor enfatizó el papel de las instituciones sociales y legales en el desarrollo de la personalidad¹⁷. En los casos citados de África y los Estados Unidos, la construcción de generaciones está en relación con los sistemas de edad, los cuales, dice Bernardi (1998: 21), son la "estructura general del rango completo de formas sociales e instituciones conectadas con la edad". Por lo tanto, la generación no se reduce a datos numéricos, ni expresa una categoría absoluta. En su definición inciden tanto percepciones socioculturales concretas, como la iniciación y promoción dentro de los sistemas de edades específicos.

Desde mi punto de vista, llamar a la persona niño, adolescente, joven o viejo, varía en cada campo e involucra competencias y conflictos¹⁸. Un mismo sujeto podría, al mismo tiempo, tener diferentes denominaciones según las posiciones ocupadas dentro de distintas redes sociales. Si bien la generación hace referencia a un grupo de personas nacidas al mismo tiempo, este "nacimiento" va más allá del inicio biológico del transcurso vital e indica la relatividad de la noción del tiempo en cada cultura o sociedad¹⁹.

¹⁷ Ruth Benedict (1946), con la categoría de "sociedades de edad", mencionó la exigencia de conductas diferentes en el respectivo nivel de edad y que la transición a la siguiente etapa lleva un reconocimiento social o celebración pública; ésto es, un ritual de paso.

¹⁸ Como en la elegibilidad para el trabajo. Al respecto, Prost (1992: 126-129) señaló las dificultades de los muchachos franceses para insertarse en la red laboral, al volverse ésta jerarquizada y funcional. Por otro lado, la jubilación se exige a una edad cada vez más temprana, para dar paso a los empleados más jóvenes.

¹⁹ Vargas-Cetina (1995: 46-50) mostró esta relatividad de la construcción social del tiempo biológico, cuando analizó las políticas de planeación arquitectónica en algunas ciudades del mundo.

La idea de juventud ha tenido varios significados a través del tiempo y se ha llegado a ignorar en algunas sociedades. En la investigación antropológica, los trabajos de Margaret Mead (1961) fueron pioneros en el estudio sistemático de los niños y adolescentes. Mediante el análisis de los ritos de pubertad y de las experiencias de los adolescentes samoanos, Mead estableció la relación entre los factores culturales y el desarrollo de la personalidad individual, haciendo notar que la transición de la etapa infantil a la adulta es diferente en cada cultura.

Mead infirió que la adolescencia no existiría en el lugar estudiado, al no haber conflictos de sumisión y subordinación entre generaciones. Mead, Lewin, Benedict y otros antropólogos de la escuela de cultura y personalidad²⁰, conceptuaron a la segunda categoría como proceso lineal dentro de las llamadas "sociedades primitivas", en oposición a las "sociedades occidentales". En las últimas, las instituciones ocasionarían la discontinuidad y tensión emocional dentro de dicho proceso.

Aunque los autores mencionados señalaron la importancia de hacer estudios comparativos, no examinaron las condiciones en que cada sociedad construye las categorías de niño y adolescente, en el caso de que lo haga. La idea del condicionamiento cultural generó etnografías que presentaban a los niños y adolescentes sólo como receptores de los conceptos, prácticas e instituciones adultas. Dependencia se entendía como pasividad²¹. Aunque Piaget

²⁰ Estos trabajos muestran influencia psicoanalítica, pero no hacen explícita alguna teoría específica del desarrollo de la personalidad.

²¹ La niñez u otras transiciones de edad se consideraban desde el punto de vista adulto (ej. Myerhoff 1978; Steward 1977).

(1959) enunció su teoría cognitiva-constructiva; es decir, aquella que analiza a los niños y adolescentes como sujetos activos que construyen su propia concepción del mundo, continuó la presentación de éstos como sujetos pasivos, puesto que en sus obras todos los seres humanos son vistos como si éstos se desarrollaran a través de los mismo estadios universales.

La modernidad y las transformaciones subsecuentes, contribuyeron a que los investigadores sociales dirigieran su atención hacia las identidades juveniles. Desde la década de 1980²², han habido análisis sobre niños y adolescentes, centrados en la construcción de significados o en la realización de prácticas que formarán parte de su vida adulta²³. Ésto ha sido tratado a partir de alguna problemática social, como la explotación sexual y económica (Ennew 1986; Gow, 1989) o el maltrato (Scheper-Hughes 1987); desde la conducta reproductiva (Cabral 1997); mediante los procesos de adquisición y competencia en el lenguaje (Ochs y Schieffelin 1984; Trevarthen 1987); o bien, a través de la valoración moral y religiosa que hacen los jóvenes (Pérez-Delgado 1995).

En el mismo período, en México iniciaron los estudios sobre las bandas juveniles, primero en el Distrito Federal y luego en otras ciudades. En la revisión que sobre tal tema hizo Maritza Urteaga (1992), la autora recordó que drogas, graffitis, lenguaje, rock u otras manifestaciones, se interpretaron como formas de

²² Gabriela Rodríguez (1996: 61) afirmó que hubo un aumento de interés hacia los estudios de adolescentes, con la proclamación del Año Internacional de la Juventud en 1985.

²³ Así mismo, los estudios cuantitativos han tomado otro giro. Nauhandt (1997) cuestionó los discursos del concepto de adolescencia en la investigación demográfica, a partir de los niveles teórico, analítico y programático.

vida de los excluidos o como resistencias al poder civil. Urteaga advirtió que el problema de estos escritos radicaba en la tipificación de los "chavos banda", misma que les confería un esencialismo.

Valenzuela (1993) siguió otro sentido cuando se acercó a las realidades cotidianas de los cholos, punks y bandas de Tijuana, Guadalajara y la ciudad de México. Exploró los estilos de vida y concepciones del mundo de los actores, los cuales daban lugar a culturas populares juveniles. Una variación la ofreció Reguillo (1991), quien con los recursos del análisis del discurso y la semiología, propuso tres dimensiones para estudiar a los jóvenes: la situacional o espacial, la de clan o grupo y la simbólica.

Con la epidemia del SIDA, se escribieron trabajos como el de Bronfman (1995) acerca de los mitos y realidades sobre la enfermedad, entre los adolescentes mexicanos. Gabriela Rodríguez (1996: 61-63) anotó los trabajos de Levine (1985) y Mummert (1993), quienes reportaron cambios en las definiciones de edad y género en el medio rural. La primera autora enfocó la sexualidad femenina; la segunda, la incorporación de las muchachas al trabajo, luego de la emigración de los varones jóvenes hacia otros lugares.

No obstante, Gabriela Rodríguez ha remarcado la escasez de trabajos acerca de la sexualidad juvenil en el medio agrario mexicano. En mi opinión, esto responde al predominio por varios años de la orientación culturalista-condicionante revisada antes. La investigadora mencionada analizó a las y los sujetos de generaciones distintas, en una comunidad cañera, mediante las

regulaciones sexuales del cortejo (Rodríguez 1997; De Keijzer y Rodríguez, 1998).

Un individuo puede cambiar sus ideas en el tiempo, de modo que es necesario considerar la transformación de conceptos, aunque también la continuidad significativa de los mismos. Así, afirma Toren (1993: 94) "...el desarrollo cognitivo del niño [y adolescente] tiene que ser entendido como un genuino proceso histórico". En este tenor, Freixa reflexionó sobre la construcción de significados en las microculturas juveniles²⁴ desde la dimensión de los estilos, que son movimientos transnacionales etiquetados por los medios de comunicación o por los actores (Freixa 1997: 73-87). El autor señaló la importancia de considerar los niveles macro y micro, afirmación que encuentro válida, ya que con el primero podemos situar los estilos de vida en el tiempo; mientras que con el segundo, podemos a los espacios de relativa autonomía de los jóvenes, donde se manifiestan los flujos de significados y valores de la cotidianidad.

Antes de abordar la noción de juventud utilizada en la investigación, puntualizo los términos asociados de pubertad y adolescencia, porque las tres palabras aluden, desde distintas posiciones, a una etapa particular en el transcurso vital del sujeto. El concepto de pubertad responde a aspectos fisiológicos. A través de la maduración de los órganos sexuales, la persona se

²⁴ Por ejemplo, las microculturas de esquina, de disco, etc., generadas en el tiempo libre o en los huecos de la vida institucional (Freixa 1997: 73).

encuentra en la etapa de capacidad reproductiva, situación que puede variar en cada sujeto. La adolescencia, si bien está relacionada con el desarrollo biológico humano, lo está más con el aspecto psicológico individual que implica dicho cambio.

Aún cuando históricamente se refiere la existencia del fenómeno de adolescencia, hasta el siglo XX surgió esta noción a partir de los procesos de industrialización. La psicología burguesa, relata Mørch (1996: 81), la identificó en las familias de clase alta y la conceptuó como universal. Ésto produjo una confusión con el término juventud, el cual se utilizó como si fuera intercambiable con el de adolescencia, al producirse la imagen de aquélla según las características de la adolescencia burguesa europea.

Un resultado de tal confusión, fue la presuposición de la existencia universal de la adolescencia, proyectada en algunas teorías psicológicas donde el desarrollo individual se presenta en fases²⁵. En estas teorías queda de lado si cada sociedad concreta conceptúa la idea de juventud como una etapa específica del transcurso de vida. De acuerdo a la problemática descrita, Mørch distinguió: "juventud se refiere al fenómeno psicosocial y la adolescencia al aspecto psicológico de ser joven" (ibidem).

Yo considero que la juventud es una construcción histórico-social, en cuya percepción entran en juego las estructuras familiares, educativas, laborales y

²⁵ Como las de Erikson (1968) y Piaget (1959, 1964). Lo mismo sucede con Kohlberg (1981) cuando sitúa las morales heterónoma, sociónoma y autónoma en los niveles preconvencional, convencional y posconvencional.

religiosas entre otras, además de especificidades culturales y demandas sociales, según las condiciones de producción prevalecientes. En el período juvenil las estructuras cognitivas individuales se articulan con el bagaje de conocimientos de las generaciones anteriores y los producidos por los contemporáneos, transmitidos y reproducidos mediante prácticas educativas de cualquier índole.

3. Género y masculinidad

La perspectiva de género está presente en la tesis, debido a la construcción de roles sexuales tanto en el catolicismo como en la percepción social de la juventud. Esta categoría se utilizaba para los estudios de mujeres²⁶, en los cuales Joan W. Scott (1996: 271-280) identificó tres posiciones teóricas: la patriarcal, la marxista y la psicoanalítica²⁷. Elementos de una o más de las corrientes anotadas, aparecen en autoras como Chodorow (1989, 1990), Gilligan (1989), Moore (1990) o Sanday (1981). Las autoras escribieron sobre las situaciones de opresión a las mujeres por parte de los hombres, pero ignoraron

²⁶ Las críticas a esta exclusividad y las investigaciones posteriores, hicieron replantear el concepto de género (cfr. Lamas 1996).

²⁷ Scott definió así tales corrientes (1996: 271-280)

a) La del patriarcado, que muestra la subordinación de la mujer por el varón, en tanto la necesidad de dominio de ellos. Las discusiones se centran en la familia, la experiencia doméstica y la comprensión del fenómeno reproductivo.

b) La marxista, que a decir de la autora, trata de la "objetificación sexual en el proceso primario de la sujeción de las mujeres" (ibidem, 124), semejante a la cosificación del trabajo que describe Marx. La liberación consistiría en que las mujeres comprendieran la identidad común con sus congéneres para emprender acciones contra el capitalismo masculino.

c) La psicoanalítica, que a diferencia de las otras dos que priorizan las diferencias físicas, aborda la estructuración psíquica de la identidad de género. Aquí también se han tocado los temas de las relaciones-objeto y las teorías del lenguaje.

otros espacios de desigualdad, como la raza y la clase social. Muchas veces, las mujeres del "tercer mundo" fueron mostradas como sumisas y pasivas, ante lo cual Chandra T. Mohanty (1991) hizo una crítica a este estereotipo.

Los trabajos feministas problematizaron sobre los términos sexo y género; es decir, de las diferencias biológicas y su articulación en un sistema social de atribuciones y expectativas para los hombres y las mujeres. A la vez, afirmó Barbieri (1992: 151), tales diferencias adquieren representación en "prácticas, símbolos, normas y valores sociales"; es decir, se convierten en uno de los organizadores de las condiciones sociales de existencia.

La condición genérica es una construcción adquirida, relativa y cambiante. Un mismo comportamiento puede ser considerado masculino o femenino, de acuerdo a cada cultura y cada época. Así, los ensayos editados por Ortner y Whitehead (1988) enfocaron las dimensiones simbólicas e ideológicas de los roles sexuales; en otras palabras, cómo el sexo y el género son socialmente organizados y culturalmente construidos.

Los estudios de género de la década de 1990, han criticado el esencialismo feminista sobre "lo masculino" y "lo femenino". Judith Butler (1990: 4) declaró: "[el género]...no es un atributo fijo de las personas, debe ser visto como un fluido variable que cambia en diferentes tiempos y contextos". Butler también expresó su desacuerdo con la noción de causalidad, a partir de factores "estables"; por lo tanto, concibió como dinámicos a todos los elementos que pudieran interactuar en las construcciones de género.

El género se adquiere mediante un proceso de socialización configurado en el entramado de redes sociales en las que el sujeto se encuentra inmerso a lo largo de su vida. En él están presentes las diferencias anatómicas de hombres y mujeres, así como distintos sistemas de conocimiento y prácticas de la sexualidad²⁸. De acuerdo con Berger y Luckmann (1968), en este proceso ocurren la socialización primaria, la secundaria y las alternaciones, como a continuación expongo:

a) La socialización primaria se inicia en la niñez. Se inculcan al individuo las acciones y comportamientos garantizadores de la supervivencia no solamente biológica. Esta parte del proceso, destacaron los autores, va orientada a infiltrar "...la estructura nómica que le infunde confianza" (ibidem, 172-173), la cual varía en cada realidad histórico-social y en la definición individual de las etapas de aprendizaje.

b) La socialización secundaria parte de la estructura nómica citada en el inciso anterior. La persona es introducida en los diversos mundos de su sociedad. Se le insertan símbolos, prácticas, normas y valores para legitimar un cierto sistema y se le marcan los roles a desempeñar, tanto en el presente como en el futuro, en relación con el pasado.

²⁸ Entre las distintas concepciones de sexualidad humana, algunos autores consideran al menos cuatro componentes constitutivos de la misma: el sexo biológico, la identidad de género, el rol sexual y la orientación sexual (cfr. Bantman 1998; De la Fuente/Álvarez 1998). Para el caso de esta tesis, atiendo al discurso, simbolismo y significado del cuerpo sexuado que se transforma en cada realidad concreta. Aquí es trascendente el carácter histórico, cambiante y de relaciones de poder que revelan estas construcciones, como lo han mostrado Foucault (1981), Ariés y Duby (1992) y Weeks (1998), quienes señalaron períodos cruciales en que la sexualidad moderna pasa a ser un asunto público que conjuga aspectos políticos y morales.

c) Las alternaciones ocurren cuando el sujeto reinterpreta las socializaciones pasadas con las realidades presentes, lo cual da lugar a cambios, negociaciones, sumisiones o rechazos a las disposiciones sociales que enfrenta y manifiesta en sus prácticas.

Parto del concepto de socialización enunciado arriba, cuando utilizo la categoría de masculinidad; es decir, la entiendo como una construcción genérica inculcada a los hombres desde su nacimiento, a través del entretejido social en que se desenvuelven y que combina, de acuerdo a De Keizjer (1995: 3), "...atributos, valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada". Se construyen esferas separadas que dan apariencia "natural" a los estereotipos masculinos y femeninos, a las relaciones de subordinación y dependencia entre hombres y mujeres. Estos esquemas en numerosas ocasiones son trasladados a la competencia de los campos público y privado²⁹.

Las movilizaciones femeninas y la aparición de los estudios de género produjeron diversas reacciones entre los varones. Las respuestas expresaron agresión, reflexión o cambio de actitud³⁰. En sus escritos, Robert Bly (1992) ha recalcado algunas formas de sentimiento: el dolor de los hombres en su relación con las mujeres, el existente entre padres e hijos y el de los ritos de paso hacia los intereses de la virilidad. A través de metáforas alusivas a la fortaleza y la

²⁹ Cuya definición varía tanto en tiempo, como en espacio.

³⁰ Cornwall (1994) subrayó que la respuesta de los hombres a los estudios de antropología feminista, han desembocado en reacciones "machistas" o en la búsqueda, por parte de los varones, de una sociedad no sexista.

templanza, propuso un replanteamiento de la masculinidad no a través de la violencia, sino mediante el desarrollo de una serie de cualidades que permitan llegar a ser un hombre, enunció Bly (en Hernández 1995: 69), "suave, pero firme". Ciertamente, Bly reconoció la complejidad y multiplicidad de las experiencias masculinas³¹. No obstante, en el modelo del "nuevo hombre", el autor no cuestionó las situaciones de opresión de las mujeres. Sólo ajustó la dominación masculina a las condiciones e intereses de ciertos sectores de las clases medias y altas estadounidenses³².

La nueva masculinidad se ha abordado desde los acontecimientos comerciales. La moda y el cuidado de la presencia física, ya no se consideran territorios únicamente femeninos. La sociedad de consumo también ha modelado imágenes de "hombres triunfadores" para diversos campos y ocasiones, como lo analizó Edward (1997). La producción de este consumismo la refirió Nixon (1996), a través del "espectáculo de la masculinidad" en la publicidad. El uso mercantil de las nuevas masculinidades, responde a la creciente competencia entre hombres y mujeres por la ocupación de posiciones dentro de las estructuras sociales, de acuerdo a las indagaciones de Barthel (1992). A tal competitividad³³, yo agregaría

³¹ También admitió que los movimientos de hombres eran una respuesta a los movimientos feministas, pero señaló que tales reacciones no podían reducirse a ser un reflejo de las luchas del feminismo. Bly afirmó a Keith Thompson en una entrevista: "no es menos importante que también nosotros (los varones) seamos capaces de valorar por nosotros mismos muchas reclamaciones del feminismo" (Thompson 1993: 17-18).

³² Hacia la década de 1980, en los Estados Unidos comenzaron a impartirse talleres para los seguidores de esta *nueva masculinidad*, quienes en su mayoría eran profesionistas de las capas media y alta, según informa Hernández (1995).

³³ La competitividad mencionada arriba, no se reduce a la contención hombre-mujer, sino también incluye las de hombre contra otros hombres y mujeres contra otras mujeres.

la utilización de "nuevas femineidades"; es decir, aquéllas representaciones de mujeres construidas en los medios de comunicación, en las cuales se enfatizan cualidades y rasgos considerados como privilegios de los varones.

Han surgido teorías para entender la masculinidad como construcción social. Kaufman (1989) trazó una masculinidad en base a la violencia contra las mujeres, contra otros hombres y contra sí mismo, desde una perspectiva psicoanalítica. Usó el término *polisexualidad*³⁴ en relación a los sentimientos confusos de los hombres, cuando se producen tensiones, conflictos y luchas por reprimir algunas manifestaciones de placer. Kaufman observaba que hombres y mujeres han experimentado la opresión. Sin embargo, dejó ver a la violencia y la lucha por el poder como si fueran características exclusivas de la masculinidad.

Por otro lado, las reflexiones de Badinter (1993) partieron de la virilidad como conducta aprendida. Puntualizó estos tres comportamientos: la negación de la madre, el desprecio a las mujeres y la homofobia. La autora refirió a una crisis de la masculinidad en tiempos actuales³⁵. Para salir de ésta, propuso la

³⁴ El cual definió como "ese potencial humano como...una capacidad única de excitación y descarga sexual a través de cualquier parte del cuerpo, incluido el cerebro con su capacidad de fantasear" (Kaufman 1989: 79).

³⁵ Ésto es, aquella masculinidad tipificada como heterosexual, patriarcal y violenta, entre otros distintivos. Ya Godelier (1986) había reseñado la iniciación de los jóvenes Baruya, en Nueva Guinea, quienes debían de realizar felaciones e ingerir el semen de los mayores, a fin de adquirir todo el poder de la masculinidad y luego, buscar pareja femenina. Los varios estudios enfocados en la orientación sexual, han descartado la categoría heterosexualidad como característica de la masculinidad (ej. Miano 1998; Liguori 1995; Prieur 1996;). Otras investigaciones han mostrado la creciente jefatura femenina en los núcleos familiares (ej. Hemández Carballido 1988, Kaztman 1992). La erosión de la imagen del hombre como proveedor de la economía familiar, también la señaló Aitken (1988) en Lázaro Cárdenas, Michoacán. Esta autor vio en algunos casos de migración masculina hacia los Estados Unidos, un intento de reconstruir el paternalismo. En tanto, la mujer optaba por la alternativa de vivir sin marido.

construcción de una masculinidad que diera lugar al "hombre reconciliado"; es decir, aquel varón que reconoce la parte femenina de su identidad masculina y la revela en las acciones de la vida cotidiana que así lo requieran, por ejemplo en la crianza de los hijos y el cuidado del hogar.

Badinter aseveró que ésto último conduciría a relaciones igualitarias entre hombres y mujeres, mismas que darían lugar a la compartición del poder³⁶. Empero, los patrones de crianza de los hijos y de cooperación masculina doméstica son diversos. En los casos examinados en la ciudad de México, Gutmann (1993: 731) encontró que la participación activa del hombre en el hogar, no necesariamente mejoraba la situación de la mujer y además, dicha colaboración pudiera estar vinculada a la clase social, la época histórica o la generación.

Badinter tampoco tomó en cuenta el papel que juegan las madres u otras mujeres en la educación de los varones. Una omisión similar noté en Kaztman (1992), quien sólo atendió a factores estructurales³⁷ para explicar cómo una buena parte de los hombres de estratos populares en Latinoamérica, eludían o abandonaban las responsabilidades contenidas en los roles de esposo y padre. Mas Kaztman reconoció la necesidad de hacer estudios desde el punto de vista masculino, para saber en qué condiciones los hombres aceptaban o rechazaban tales roles.

³⁶ En este punto, Cornwall (1994) estableció la conexión que tiene la idea de masculinidad con la permanencia de ciertas estructuras de poder, como el político por ejemplo.

³⁷ Como los cambios socioeconómicos, el alargamiento de la escolaridad o la dependencia de los hijos.

Las conductas masculinas se han tratado en las etnografías del Mediterráneo³⁸, en las cuales recurre el elemento *honor* vinculado al prestigio y confiabilidad del individuo varón, pero también a los grupos sociales en que éste vive, añadió Pitt-Rivers (1965: 35). El término también aparece en los temas y representaciones del linaje, el patronazgo, el respeto, el clientelismo, la venganza, etc. La contraparte del honor es la *vergüenza*, asociada a la buena reputación de las mujeres; es decir, que ellas sean castas y recatadas, reticentes a dar cualquier muestra pública que levante sospechas de infidelidad marital o de pérdida de la virginidad.

La exotización de las culturas mediterráneas a través del código de honor³⁹, ha sido criticada. Herzfeld (1985) interpretó las peleas de los valientes, ladrones y cuchilleros de Grecia, como una forma de escapar a la dominación extranjera. Para el autor (en Mitchell 1998: 280), las imágenes del honor y la vergüenza creadas por antropólogos de Estados Unidos y del Norte de Europa, marginalizan y estereotipan el Mediterráneo. En tales representaciones subyace una idea de atraso social⁴⁰.

³⁸ Frecuentes después de la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo a Maria Àngels Roque (1997: 86), se comenzó a investigar en comunidades campesinas ibéricas, italianas y griegas o del interior del Magreb y el Oriente Próximo. Para la autora, los trabajos de Pitt-Rivers y Perestiany representan algunos de los primeros intentos de "dar un contenido a esa noción de sociedad mediterránea poniendo en evidencia...formas de organización emparentadas y de valores compartidos".

³⁹ Vocablo que ha tomado diversos matices. Roque (ibidem, 94) citó algunas de las múltiples interpretaciones que distintos autores han dado al honor: ideal igualitario (Pitt-Rivers), ética e integridad nobiliaria (Campbell), contradicción del ideal igualitario (Bourdieu), riqueza y status (Davis y Cutleiro), defensa del patrimonio (Schneider), tensión entre el individualismo y el linaje (Caro Baroja) o problemática del clientelismo (Blok, Schneider y White).

⁴⁰ A este tipo de investigaciones, más destinadas al consumo occidental, se refirió Said (1990: 140). El autor hizo hincapié en los trabajos sobre el mundo musulmán y con la expresión

Los trabajos de Goddard y Lindisfarne, denotan el carácter cambiante de los sistemas de género en el Mediterráneo. Goddard (1987) advirtió en Nápoles, la coexistencia de una variedad de géneros y roles sexuales en transformación; en tanto que Lindisfarne (1994) estableció la manipulación de la noción hombre honorable, hecha por los varones⁴¹. Dentro de la dinámica de la moderna Grecia, los ensayos editados por Loizos y Papataxiarchis (1991) analizaron el género y el parentesco. En cuanto a las conductas viriles, los investigadores se aproximaron al contexto doméstico y a los roles familiares; así mismo, al conflicto con otros roles externos, como el de *amigo*. De esta forma, acentuaron la importancia de estudiar a los hombres en su propia manera, a fin de comprender el proceso de construcción sexual de la masculinidad.

El transplante de elementos culturales mediterráneos a América Latina⁴², con sus reconfiguraciones locales, ha dado lugar a esencialismos. Uno de éstos es el del *machismo*. En la exploración que hizo Guttman (1994) de la palabra macho, encontró una multiplicidad de significados que no siempre han querido decir un individuo del sexo masculino que naturalmente se considera superior a las mujeres y con derecho a dominar, tanto a ellas como a otros hombres, según

Orientalismo, Said enunció el reconocimiento, reducción y despojo que se hace de la humanidad de otra cultura, otro pueblo y otra región geográfica.

⁴¹ Manipulación que también pueden hacer las mujeres, respecto a los hombres con quienes se relacionan. Así lo muestran los relatos biográficos analizados por Villarreal (1996), correspondientes a mujeres de una comunidad agraria del occidente mexicano.

⁴² Tanto del Mediterráneo europeo, como africano y asiático. De esta combinación dan cuenta numerosas crónicas, documentos, historias, obras de arte u otros registros procedentes desde el tiempo de la exploración y conquista de la América Latina. Esta mezcla sociocultural se redimensionalizó localmente en la Iglesia Católica, el Derecho Indiano, la Hacienda, las estrategias militares, la división territorial, entre otros casos (cfr. Brading 1991; Konetzke 1962; Lafaye 1997).

una acepción ofrecida por Lara (1986).

Guttman anotó algunas investigaciones etnográficas que empleaban el arquetipo del macho mexicano; es decir, aquél que se jacta de sus conquistas sexuales y de engendrar muchos hijos, además de despreciar a la muerte. Este antropólogo subrayó que por ejemplo Gilmore (en Guttman 1994: 9-10), refería a *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis (1961), para describir la "ubicuidad del machismo" entre los hombres de la América Latina urbana⁴³. Desde luego, Lewis no inventó tal arquetipo del macho, pero sus escritos han sido utilizados para construir estereotipos no sólo de México, sino de América Latina.

Para Guttman, el proceso de construcción del machismo ha supuesto diferencias estáticas y a su vez, está estrechamente vinculado con el colonialismo, el racismo y las relaciones internacionales⁴⁴. En sus investigaciones en la colonia Santo Domingo, ciudad de México (Guttman 1996: 221-242), encontró que los hombres más viejos utilizaban la palabra macho asociada a cualidades como la responsabilidad y el ser capaz de sustentar económicamente a sus familias. En cambio, los más jóvenes, solteros o casados, rechazaban el adjetivo al entenderlo como el hombre que abusaba de las mujeres y tenía hijos

⁴³ No obstante, Lewis intercambió las voces macho y viril en distintos textos, para contar un mismo pasaje sobre las relaciones entre maridos y esposas. Así, Guttman opinaba que para Lewis "el problema no era la hombría en sí, sino la utilidad del término macho, y si éste explicaba o distraía en relación a su argumento general" (ibidem, 13).

⁴⁴ En este tenor, Guttman (ibidem, 14) citó la recomendación que hizo un lingüista durante la compilación del nuevo *Diccionario del Español Mexicano*, del Colegio de México. Para definir el machismo, el lingüista sugirió la acepción que figuraba en el diccionario *American Heritage*. Guttman notó la ausencia del vocablo en los corridos y canciones mexicanos de finales del siglo XIX y principios del XX y que en el período armado de la Revolución Mexicana, se utilizaban más palabras como *hombría*, *hombrismo* o *valiente*, a veces también aplicadas a las mujeres.

irresponsablemente. Sin embargo, recalcan que no eran "mandilones"; es decir, sujetos a la dominación femenina.

El empleo de la palabra machismo, dentro las ciencias sociales, se ha extendido hacia el estudio de otras culturas del mundo. Esta difusión ha tomado diversas connotaciones, al punto que macho y machismo se vuelven una especie de comodines para significar adjetivos negativos en la conducta de los hombres. En este derrotero, las investigaciones de Gilmore (1987) en Andalucía, dieron cuenta de conductas machistas basadas en el sistema del honor y la vergüenza, las cuales hicieron un retrato de los hombres como si ya fueran de por sí, señala Brusco (1995: 78), propensos "a la violencia, a la pelea para ganar el aprecio de sus pares".

Yo pienso que el uso de los términos macho y machismo, no muestran las complejidades, transformaciones y simbolismos involucrados en la construcción de roles masculinos; así mismo, de las socializaciones y negociaciones entre hombres y mujeres⁴⁵. Por el contrario, estas palabras expresan una serie de racismos, xenofobias, romanticismos o exotizaciones, construcciones que, como apreció De Keijzer (1998), exhiben al *otro* representado por las culturas extranjeras⁴⁶.

⁴⁵ Las transformaciones y variabilidades culturales entre los hombres, las consideró Elizabeth Brusco (1995) cuando estudió la conversión del catolicismo al protestantismo en Colombia. La autora señaló el papel de las mujeres en la inculcación de la nueva fe a los varones de la familia y los cambios de éstos al adoptar dicha confesión. Ésto da lugar a lo Brusco llama el "machismo reformado", término que alteriza a los sujetos en cuestión, a pesar de los aciertos de la investigación.

⁴⁶ En esta cuestión reparó Archetti (1996), al explorar las representaciones de los futbolistas argentinos en la década de 1930. El autor observó como los cronistas deportivos de la época

Como podemos observar, las identidades y relaciones de poder entre géneros están en constante rejuego, de acuerdo a circunstancias concretas. Estudiar la masculinidad, recuerda Guttman (1997: 839), no es atribuirle cualquier cosa y todas las cosas que los hombres hacen. Más bien hay que atender a los momentos históricos e individuales del varón, a las situaciones socioculturales enfrentadas, así como las relaciones con diferentes hombres y mujeres.

Presupuestos teóricos

1. La teoría de las prácticas de Bourdieu

Los estilos de vida de los jóvenes católicos se presentan en diversos contextos, así como en distintas condiciones de existencia. Propician múltiples espacios para la transmisión de creencias, valores y reglas, así como para el emprendimiento, abandono o adaptación de prácticas sociales. Para el estudio de las últimas, toman relevancia los conceptos de campo, habitus y prácticas descritos por Bourdieu, en el sistema teórico que constituye su obra. Así, podemos aproximarnos a las prácticas de los sujetos desde una perspectiva relacional; ésto es, a través de la interacción de los muchachos con los sistemas de relaciones operantes dentro de los ámbitos en que se desenvuelven.

exaltaban las "virtudes masculinas" de los jugadores: ligeros, hábiles individualmente en fintas y otras improvisaciones en la cancha, además de contar con el espíritu de libertad impreso por las prácticas en los "potreros". Estas cualidades las oponían a las de los jugadores ingleses: grandes y fuertes, técnicos, flemáticos y con una compacta ofensiva de conjunto.

Campo

Bourdieu llama campo a una red de posiciones definidas para cada ocupante, en cuanto a las condiciones de existencia, las determinaciones impuestas por su situación dentro de las estructuras de distribución de poder y las relaciones con los demás puestos. Es un escenario relacional de fuerzas en competencia, cuyas fronteras son dinámicas. A decir del autor, el campo "...constituye un espacio de juego potencialmente abierto..." (Bourdieu 1995: 69). Tal dinamismo hace que los subcampos posean lógica y necesidades propias, en tanto que las luchas y conflictos están encaminados a transformarlos.

Las determinaciones que pesan sobre los agentes están mediadas por el sistema de relaciones de cada campo y definen tanto la autonomía como la relación con otros campos. La pertenencia está en función de la creencia última en el valor de participar en el juego de conservar y reproducir el campo, pues la existencia de éste no se pone en cuestión; no así las estructuras y estrategias con las que opera. La participación en los juegos está sujeta a la movilidad de los jugadores y las tácticas para salir vencedores dentro de los límites que marcan las reglas. En la implementación de estas estrategias, cobra importancia la acumulación de distintos capitales.

A diferencia del capital económico, Bourdieu (1997) define al capital simbólico como la acumulación de bienes no materiales y sin efectos concretos, traducidos en desinterés y gratuidad⁴⁷. El intercambio de favores, el cumplimiento

⁴⁷ Del capital simbólico Bourdieu (1997: 198) dice: "es ese capital negado, reconocido como

de compromisos, el cobro de deudas de honor o la obtención de prestigio, son actividades simbólicas que favorecen la construcción y el mantenimiento de alianzas sociales productoras de clientela. Las actividades mencionadas también funcionan como garantía de la buena reputación, lo cual contribuye a que alguien goce de credibilidad o de autoridad sobre un campo determinado.

La creencia o al menos la adscripción a la propuesta católica de salvación eterna, es un campo donde se juegan intereses como el sentido individual de la existencia, la aceptación social o la promoción eclesial⁴⁸. La gente dispuesta a jugar el juego religioso, mantiene diferentes puestos según el capital de conocimiento de las leyes y normas prevalentes en la práctica religiosa. Quien se define como creyente católico, conoce alguna experiencia religiosa de este tipo. Este conocimiento⁴⁹ constituye el capital específico para participar en el juego, consciente o inconscientemente, porque responde a las maniobras de conservación empleadas para mantener el campo religioso.

Desde la posición de Pastoral Juvenil, se encuentran creyentes dispuestos a mantener la ortodoxia de las prácticas religiosas cuya prescripción emana de las disposiciones eclesiales de niveles más altos. En la Diócesis de Tuxtla,

legítimo; es decir, no reconocido como capital". La convertibilidad de capitales es otra característica que destaca el autor. El capital simbólico puede transformarse en capital económico y viceversa. Ambos muchas veces aparecen entremezclados, ya que los dos requieren inversiones en tiempo, dinero y trabajo; además su posesión implica deberes y derechos creados a través del tiempo.

⁴⁸ Es decir, de bienes de salvación. El campo religioso se vuelve arena de lucha por el poder simbólico, en este caso, el monopolio de los secretos de salvación (Ver Bourdieu 1971).

⁴⁹ Bourdieu (1977) distingue tres tipos de conocimiento: las verdades *ortodoxas* o normas reconocidas abiertamente; las *doxas*, o verdades tomadas como evidentes, que dan lugar a la dominación y hegemonía, además de formar parte de los *habitus* y las verdades *heterodoxas*; es decir, aquellas que son cuestionadas.

proviene del Plan Pastoral vigente para dicha circunscripción. Aquí se concentra la toma de decisiones para delinear las reglas de los movimientos y grupos laicos locales a través de la Vicaría de Pastoral. En la Parroquia de San Francisco de Asís entran en pugna los jóvenes, la mayoría coordinadores o consejeros parroquiales, decididos a conservar la ortodoxia vicarial contra aquellos que, excluidos de un cargo directivo, aspirantes al mismo o bien resistentes a tal normatividad, optan por constituir estrategias subversivas de participación religiosa; es decir, heterodoxas.

La lucha entre jóvenes parte de diversos capitales de conocimientos religiosos, los cuales van desde el contenido de documentos eclesiales como los acuerdos del Concilio Vaticano II hasta las Conferencias y Sínodos locales, pasando por los catecismos actualizados. Sin embargo, sobresalen los conocimientos de experiencias religiosas vividas a través de los talleres y retiros dirigidos a grupos específicos, muchas veces organizados para asumir o actualizarse en un determinado puesto.

Las y los jóvenes de San Francisco tienen el interés común de mantener la existencia del espacio juvenil dentro del campo religioso y más aún, en el espacio físico del templo. El atrio, los salones de reuniones o el videocentro que está frente a la Iglesia, se convierten en lo que Reguillo (1991) llama "puntos mnemóticos" que son los sitios donde cotidianamente se reúnen los actores sociales.

Habitus y prácticas

Las condiciones de existencia no determinan directa y absolutamente las prácticas de los sujetos. Éstas se relacionan con las primeras a través de mediaciones sociales. En este proceso es relevante el concepto de *habitus*, al cual Bourdieu define como:

...sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu 1991 : 92).

Las disposiciones o potencialidades de hacer unas cosas y no otras, son inculcadas a los individuos por socialización. Las vidas familiar y escolar, por ejemplo, son espacios para la transmisión del *habitus*⁵⁰ a los agentes, tanto en el tiempo como en diferentes campos. Esta transferencia le hace ser un sistema de estructuras cognitivas y motivacionales, las cuales muestran a las personas un camino a seguir cuando emprenden acciones. Cuando el actor internaliza los objetos construidos como útiles o institucionales, contribuye a la durabilidad del *habitus*.

En las respuestas al *habitus* es posible encontrar el cálculo estratégico. El agente estima las probabilidades de éxito en la realización de una operación, a

⁵⁰ Las enseñanzas impartidas por instituciones específicas como la familia y la escuela, dan lugar a lo que este autor llama "habitus cultivado" (Bourdieu 1991: 183).

través del conocimiento de resultados pasados en acciones semejantes, pero a veces deja de lado que las condiciones anteriores se han transformado. Las apreciaciones están filtradas por los esquemas de percepción social, dentro del conjunto particular de condiciones de existencia. Por lo tanto, en el análisis de las acciones, lo calculado no tiene tanto peso como la manera en que el individuo se ha formado.

Las disposiciones sociales se aprehenden a través de los esquemas cognitivos porque están en su origen. El comienzo es independiente de la voluntad individual, lo cual significa que dichos esquemas se han generado a través del tiempo y se depositan en el sujeto en forma de principios de percepción, pensamiento y acción (ibidem; 94). Así, la transferencia de los hábitos no es genética, sino histórica. En México, los hábitos generados por el catolicismo responden en buena parte, a su proceso histórico de implantación desde la época colonial hasta nuestros días. La relación Iglesia-Estado, en cuanto a la competencia por el poder político, guarda una importante vinculación con la cuestión de la identidad nacional mexicana, como numerosos autores señalan, por ejemplo, con respecto al guadalupanismo.

El pasado que perdura en el presente, tiende a continuar en el futuro a través de la actualización de prácticas individuales y colectivas. El sujeto incorpora esa permanencia de manera duradera y sistemática, no mecánica. La interiorización de las disposiciones sociales externas, la tamiza con los principios generadores adquiridos, de modo que crea un repertorio de lo que puede y no

puede hacer. A pesar de las limitantes que imponen los habitus, éstos permiten la acción creadora de la persona, puesto que también revelan, dice Bourdieu “la capacidad infinita de engendrar en total libertad [controlada] productos...de imprevisible novedad” (ibidem; 96). Aquí el autor admite la realidad de la estrategia individual dentro de estas disposiciones moldeadoras de las prácticas sociales.

El ajuste entre los habitus individuales y de grupo, resulta de una cierta semejanza en las condiciones de existencia de sus miembros. Ésto posibilita la orquestación de prácticas sin necesidad de una concertación explícita o de un líder visible, aunque a veces es necesaria la aparición de éste. No es la institución eclesial quien por sí misma dirige las prácticas religiosas, sino las condiciones socioculturales comunes de los creyentes que dan lugar a la creación de códigos compartidos que permiten la concordancia entre los habitus.

Una situación como la descrita sucede en la Iglesia local. Ésta no utiliza un criterio cronológico para definir lo que entiende por juventud dentro de la Pastoral Juvenil. La Institución identifica esas condiciones objetivas recurrentes entre los miembros percibidos como jóvenes, como se puede apreciar en los diagnósticos socioeconómicos y demográficos del Plan Pastoral Parroquial. De esta manera, las nuevas experiencias podrían ser controladas dentro de los límites que aseguren la permanencia de las creencias sustentantes de la fe.

El barrio de San Francisco y la imaginación religiosa

La ciudad de Tuxtla

El campo religioso estudiado se interrelaciona con el campo urbano de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Enseguida anoto la noción de “lo urbano” que utilizo en este trabajo. De acuerdo a Anthony Leeds, la dicotomía rural-urbano en los estudios sociales comenzó en el siglo XIX, en relación al proceso de expansión colonial europea hacia otras partes del globo, proceso en el cual Pujadas (1996: 244) identifica la presencia de “...factores etnocéntricos y cronocéntricos... implícitos”. Hablar de sociedades preindustriales alude a un paradigma evolucionista, donde las sociedades industriales aparecen en un estadio superior. En esta concepción, lo urbano estaría determinado por el tamaño y la densidad de población, así como por la heterogeneidad; entonces, no existiría lo urbano fuera del territorio de una ciudad. Esta visión generó el mito de lo simple y lo complejo entre el campo y la ciudad.

Lo urbano no es un sinónimo de ciudad, sino que es un sistema que, dice Leeds (1975: 326) “...involucra tanto a pueblos, aldeas, ciudades, etc.” Cada uno de estos asentamientos son nódulos de diversas redes articuladas y presentan diferentes grados de especialización, interconexión y cambio. En el caso de Tuxtla Gutiérrez, el Sistema Nacional Urbano considera a esta localidad como ciudad media por el tamaño de su población (entre 100,000 y 1,000,000 hab.)⁵¹.

⁵¹ Para 1990, Tuxtla contaba con 295, 615 habitantes (INEGI, 1990).

Para el sistema, ésto significa un lugar potencial para futuras inversiones públicas y privadas. Al respecto, enuncia Bonifaz:

...aunque [Tuxtla Gutiérrez] no registra potencial productivo y su principal actividad se incluye en el sector terciario, por su ubicación estratégica en la Depresión Central de Chiapas, ejerce una gran influencia y presión sobre las regiones I (Centro), IV (Fraylesca) y parte de la región V (Norte)... (Bonifaz 1995: 133-136).

La cita muestra que lo urbano de Tuxtla no se reduce a la ciudad, sino que está presente en su hinterland. El aspecto rural aparece históricamente en la dinámica de este sistema, como cuando esta ciudad adquirió una posición estratégica dentro del espacio de confrontación entre diferentes grupos sociales que habitaban ahí y en otros lugares de Chiapas (cfr. Del Carpio 1995). En la historia contemporánea de Tuxtla, de acuerdo a Mérida (1995), tenemos que hacia los cuarentas emigró una gran cantidad de campesinos en busca de oportunidades para una mejor vida. La respuesta del sistema regional y local fue canalizar las inversiones federales hacia obras de infraestructura, como la construcción de las presas de Malpaso y La Angostura, de modo que se pudiera controlar a otras regiones y además se reubicara a la masa de población trabajadora.

La población aumentó aceleradamente. Hacia la década de 1970, con la construcción de la hidroeléctrica de Chicoasén, los damnificados de los temblores de Chiapa de Corzo, los campesinos emigrantes y la alta natalidad, ocurrió el "paracaidismo"; es decir, la invasión de terrenos por parte de las familias pobres.

El fenómeno impactó al Barrio de San Francisco, existente desde los años veinte con el nombre de Colonia Francisco León⁵², cuando se construyó uno de los actuales límites físicos: el Libramiento Sur.

De acuerdo a los informantes oriundos del Barrio, los terrenos ejidales que estaban después de la Calle 9a Sur, dieron origen a este asentamiento, denominado por Sánchez (1989) como "colonia popular". Las clases trabajadoras tuvieron la oportunidad de construir sus viviendas, en numerosas ocasiones por sí mismos y en distintas fases, como noté en muchas casas del vecindario. En un principio, parece que los primeros habitantes de "la colonia" combinaban los empleos en la ciudad con la siembra de alimentos en el espacio que permitía su predio. Hoy en día, según informes del *Plan Pastoral Parroquial 1993-1996*, la mayor parte de la población del barrio se dedica al comercio y a la prestación de servicios.

El crecimiento demográfico de Tuxtla expandió el área urbana hacia el sur. La proliferación de asentamientos irregulares no se ha detenido, tampoco la demanda de vivienda ni la especulación con la propiedad inmobiliaria. Tuxtla, al igual que otras ciudades mexicanas, presenta un crecimiento urbano desordenado que afecta la calidad de vida, principalmente de los sectores marginados. Ésto los enfrenta a los poderosos en conflictos sociales y las

⁵² Braulio Sánchez C. (1989), da como fecha de fundación de la Colonia Francisco León, hoy Barrio de San Francisco, el año de 1925. Sin embargo, el Título de Propiedad N° 15 correspondiente a un lote de dicha Colonia, aparece fechado el 5 de junio de 1922 en el Registro Público de la Propiedad en Tuxtla Gutiérrez (*archivo personal del Profr. Roberto Selvas Santiesteban*).

negociaciones suceden en forma desigual, por lo que los resultados siempre son desfavorables en algún sentido.

Hombres, mujeres y jóvenes católicos de Tuxtla

En el proceso histórico del campo católico, se implantó una estructura eclesial jerárquica y masculina. El monopolio del varón en la autoridad institucional religiosa estuvo en concordancia con las estructuras de las sociedades pretéritas, en las cuales los hombres mantuvieron mayor poder y control sobre las mujeres, con el argumento de la diferencia biológica como causa de la desigualdad social. Para "ser hombre" dentro de la religión católica, se han promovido valores como el sexo sólo en el matrimonio y con fines reproductivos, el ejercicio de la autoridad en la familia, la castidad cuando la regla católica lo prescriba (soltería, período fértil de la mujer, ordenación sacerdotal o voto religioso) y la toma de iniciativas y decisiones en el hogar.

El giro masculino en el discurso religioso, está implícito más que explícito. Parece mimetizarse dentro de la amplia consideración y reflexión ofrecida por la revaloración de los papeles jugados por las mujeres como promotoras del catolicismo. Quizá la figura masculina podría mostrarse mejor en las publicaciones para laicos, donde al ejercicio óptimo de las prácticas religiosas en los varones, se le imprime un cierto virtuosismo, puesto que se considera que existe una "mayor propensión carnal" del hombre ante la plausibilidad social que adquiere la experiencia genital (cfr. Zanini 1995).

A lo largo de los pasajes bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, así como dentro de la tradición católica, hay numerosos casos de hombres que resisten o sucumben al sexo no santificado, ése que no tiene el objetivo de hacer nacer más creyentes. En algunas ediciones católicas dirigidas a las mujeres, constantemente se advierte del "peligro" que corren con los varones.

Aún dentro de familias no católicas, con frecuencia se educa a la mujer con el temor al hombre, como si por transposición metafórica la posibilidad de un pene erecto combinado con una mayor fuerza física, hicieran de todos los hombres una especie de violadores en potencia y de las mujeres las víctimas latentes de las acciones sexuales de los varones. Esta forma de ver las diferencias genéricas se encuentra plasmada en las religiones cristianas y musulmana, las cuales coexistieron históricamente en el Mediterráneo y marcaron tanto el sur de Europa, el norte de África y el sureste de Asia, como a América Latina⁵³

Hay que tomar en cuenta las recomposiciones operadas dentro de las estructuras católicas de poder, aún con su apariencia de casi-inmutabilidad. A nivel de posiciones presbiteriales, apenas si es sostenible el argumento de la ordenación sacerdotal reservada a los varones, con la mera explicación biológica:

⁵³ Recuérdese la dominación árabe por 700 años en España, además de la expansión del Imperio Otomano hacia el sureste de Europa, tras la caída de Constantinopla en 1453 (cfr. Ariés y Duby 1992; Braudel 1966). La vivencia y manipulación de los roles genéricos descritos, en el occidente de México, pueden notarse en los testimonios de los juicios civiles y criminales presentados por Carmen Castañeda (1989). La autora examinó algunos casos de violación y estupro de mujeres a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, en la Nueva Galicia.

...es posible acoger también, sin desventajas para la mujer, una cierta *diversidad de papeles*, en la medida en que tal diversidad no es fruto de imposición arbitraria, sino que emana del carácter peculiar del ser masculino y femenino. Es un tema que tiene su aplicación específica incluso dentro de la Iglesia. Si Cristo -con una elección libre soberana, atestiguada por el Evangelio y la constante tradición eclesial- ha confiado solamente a los varones la tarea de ser '*ícono*' de su rostro de '*pastor*' y de '*esposo*' de la Iglesia a través del ejercicio del sacerdocio ministerial... (Juan Pablo II 1995: 22).

En esta declaración, la justificación genérica se remite al dogma, al misterio de la mente divina encarnada en Cristo cuyo criterio de elección es incuestionable. Tanto en este párrafo como en los subsiguientes, no se examinan otros criterios aparecidos en el documento bíblico y en la tradición cristiana, como la extracción social y la filiación étnica. De tal suerte, no sólo las mujeres no podrían ejercer el ministerio presbiterial, sino tampoco los sujetos provenientes de las clases sociales económicamente poderosas, ni los pertenecientes a pueblos distintos del israelí. Estas características en la práctica se presentan juntas o separadas en algunos sacerdotes, incluido el papa. El arquetipo masculino como cabeza del pueblo católico, no queda ajustado a las realidades sociales contemporáneas, si no es por medio del artificio y juego metafórico del discurso eclesial⁵⁴, adaptado a circunstancias espaciales y temporales específicas.

En los documentos postconciliares así como en los planes pastorales diocesano y parroquial, hay atención creciente a la opresión y subordinación de las mujeres por parte de los hombres. Estos escritos las reivindican como

⁵⁴ Nótese también el caso de las religiosas ordenadas quienes en el momento de su consagración se convierten en "esposas de Cristo". Además, ellas recibieron una formación religiosa diferencial respecto a los varones religiosos para el ejercicio de su ministerio.

importantes agentes activas de la transmisión de la fe y reconocen "el genio femenino" a lo largo de la historia de la Iglesia Católica. Juan Pablo II expresó:

..mujeres de gran talla que han dejado amplia y beneficiosa huella de sí mismas en el tiempo. Pienso en la larga serie de mártires, de santas, de místicas. Pienso de modo especial en Santa Catalina de Siena y en Santa Teresa de Jesús, a las que el Papa Paulo VI concedió el título de Doctoras de la Iglesia (ibidem, 24)

Si bien la imagología femenina se reconstruye a fin de salvaguardar el privilegio masculino de oficiante religioso, por otro lado la equidad genérica se reconfigura dentro de la estructura correspondiente a los laicos. La apuesta por los creyentes no ordenados sacramentalmente, denominados desde el Concilio Vaticano II como "Pueblo de Dios", manifiesta la persistencia de la Iglesia dentro de un mundo cambiante en el que tiene lugar una multiplicación de religiones.

En esta apuesta por la estructura laica, la Iglesia hace hincapié en la igualdad de los hombres y las mujeres apelando a los derechos humanos, ante la necesidad de una mayor democratización dentro de las estructuras religiosas. Ahora el discurso papal habla de la labor de conjunto del Magisterio (padres sinodales y laicos comprometidos), de donde emergen los "fundamentos teológicos y antropológicos de la condición masculina y femenina" (Juan Pablo II 1995). Éstos enuncian la complementariedad y reciprocidad hombre-mujer en sus roles y funciones. La actual interpretación del texto del Génesis referente a los orígenes humanos, resalta la creación simultánea del hombre y la mujer, con la misma naturaleza dada por el dios de ser "a imagen suya" (Génesis 1,27)⁵⁵.

⁵⁵ El teólogo brasileño Ovidio Zanini al respecto dice : "Dios no es andromorfo...ni ginomorfo, sino

Pero el ejercicio de apostolados⁵⁶ es diferencial en el laicado. En San Francisco, los movimientos de la *Vela Perpetua* y la *Adoración Nocturna* sólo cuentan con mujeres y hombres respectivamente. Si bien las participantes del primer movimiento dijeron no tener problemas en aceptar varones, éstos rechazaban integrarse al mismo. En el segundo, se me explicó que la vigilia nocturna para el Santísimo Sacramento, la podían hacer en casa los ancianos, las mujeres, los niños y niñas, o cualquier otro creyente impedido para ir al templo durante la noche y parte de la madrugada. A éstos se les consideraba miembros honorarios de la Archicofradía⁵⁷. Aunque no existía una regla escrita, los adoradores no consideraban apropiada la presencia femenina entre hombres, en un rito que duraba toda la noche, dentro el templo y a puerta cerrada.

El inconveniente nocturno a menudo impidió la asistencia de las muchachas dirigentes a las juntas de la Parroquia de San Francisco. También fue excusa para su ausencia. La mujer sola, vista fuera de su casa a altas horas de la noche, se vuelve blanco de sospechas en cuanto a su reputación, como mencioné en el código del honor y la vergüenza. La última categoría está sancionada en la teología del cuerpo (Juan Pablo II, 1995: 126) que define y afirma la femineidad

que es antropomorfo (=semejante al humano, sea masculino o femenino)...es indiferente presentar a Dios en forma de hombre o de mujer, pues tanto la mujer como el hombre son teomorfos (=semejantes a Dios)" (Zanini 1995: 44).

⁵⁶ Se entiende por apostolado la serie de actividades realizadas por los creyentes con el fin de evangelizar (*Boletín de Pastoral No. 5*, p. 3).

⁵⁷ En este culto, el adorador imita a Jesucristo en el Huerto de los Olivos, cuando el personaje se retira a orar por los pecadores, en la soledad de la noche. La organización de la Adoración Nocturna es jerárquica, los participantes llevan accesorios que indican su rango. El *Ritual* de la misma, considera miembros activos a los varones sacerdotes o laicos, mayores de 14 años que toman parte en las vigiliass nocturnas y aportan una cuota fijada (*Ritual de la Adoración Nocturna Mexicana*. México: 1992, p. 15-26).

mariológicamente; lo cual se significa en las atribuciones otorgadas a la Virgen María: maternal, casta, fiel, intuitiva, abnegada, sacrificada y obediente. En suma, la única manera digna de ser mujer aprobada por el catolicismo, es la de asumir acciones encaminadas a representar los roles de madre y esposa, sea en el sentido real o figurado.

Entre los hábitos y la adaptación de prácticas ante situaciones cambiantes, están las negociaciones. Muchos jóvenes de la Pastoral Juvenil de la Diócesis de Tuxtla, se resisten a la aceptación de las normas y reglas prescritas en la doctrina católica. El reconocimiento religioso se negocia a cambio de modificaciones en las prácticas de su interés. Un caso es la introducción del rock, género musical no hace mucho satanizado por algunos cristianos, que ahora aparece con la adecuación de rock cristiano. Similar adaptación ocurre con los grupos de adolescentes denominados como Pandillas Cristianas, donde el término *pandilla* deja de tener connotación peyorativa, para ser distintivo de una juventud rebelde pero "domesticable"⁵⁸. En este punto, la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano subrayó:

La Iglesia con su palabra y su testimonio debe ante todo presentar a los adolescentes y a los jóvenes a Jesucristo en forma atractiva y motivante, de modo tal que sea para ellos el camino, la verdad y la vida que responde a sus ansias de realización personal y a sus

⁵⁸ Dentro de la incursión de la Iglesia Católica en el sistema de televisión por cable, destaca el programa "**Chavos Banda**" transmitido por el canal Clara visión desde la ciudad de Toluca, Edo. de México. Aquí se pone de relieve una juventud más bien de clase media, en cierta medida rebelde pero dispuesta a aceptar la obediencia a quienes de alguna manera mantienen un orden no sólo religioso, sino moral, educativo, etc. (*Emisión del 19 de agosto de 1997, señal recibida en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*).

necesidades de encontrar sentido a la misma vida.

(La Pastoral Juvenil)...deberá favorecer la creación y animación de grupos y comunidades evangélicas, que aseguren la continuidad y perseverancia de los procesos educativos de los adolescentes y jóvenes y los sensibilicen y comprometan a responder a los retos de la promoción humana, de la solidaridad y de la construcción de la civilización del amor (Santo Domingo 1992).

El texto contempla la posibilidad de respuestas variadas de los jóvenes ante los citados retos. Las encuadra dentro de las conductas de sentido común, al mencionar la continuidad y perseverancia de los procesos educativos. Las respuestas al habitus religioso deberán ajustarse a la lógica de este campo, de modo que el joven católico emprenda una acción que, subraya Bourdieu (1991: 97), "...tienda, al mismo tiempo, a excluir 'sin violencia, sin método, sin argumentos', todas las 'locuras' ['esto no es para nosotros']...".

Dentro de estos espacios, el joven enfrenta una multitud de elementos que puede tomar o descartar. La "división del mundo" enunciada por Bourdieu, establece un conjunto de referencias que generan distribuciones y control del poder diferenciales. También construye estructuras de poder, donde tanto la distinción entre los sexos como la clasificación por edades, viene a producir según el autor "...un orden en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar" (Bourdieu 1977 : 164).

En Tuxtla, como en otros espacios urbanos, la sociedad hace uso de mecanismos de ajuste ligados al desempleo, el alargamiento de la escolaridad, a la disponibilidad de tiempo libre y al incremento de la productividad, lo que hace

del joven, describe Roberto Brito (1996: 29-33) "...una entidad propicia para el consumo mercantil" y yo añadiría que para el consumo simbólico también. Así, la teoría de Bourdieu resulta útil para entender la inculcación y reproducción del conocimiento y la creencia religiosa, así como el re juego por el poder dentro de las estructuras de este campo.

Sin embargo, el concepto de campo de Bourdieu⁵⁹ parte de una conceptualización muy estructurada de posiciones dentro de una jerarquía. Dicho planteamiento imprime cierta horizontalidad al modelo, aún cuando este autor admite la indeterminación y la probabilidad en su teoría. A mi parecer, Bourdieu da más importancia a los elementos estructurales que a los individuales, cuestión que dificulta la aproximación al proceso personal de otorgar significado al simbolismo religioso en la vida práctica⁶⁰. Para soslayar este problema del significado y conocimiento individual, utilizo los conceptos de la teoría del símbolo de Durand y del lenguaje de Wittgenstein.

Mi propósito con este eclecticismo teórico, es ofrecer una interpretación de las prácticas y discursos de los sujetos estudiados que considere la reciprocidad entre los niveles estructurales e individuales. La vida cotidiana, entrecruzada continuamente por diversas relaciones, no está determinada por las estructuras sociales, pero tampoco es estrictamente individual.

⁵⁹ Ciertamente el campo apuntado por Bourdieu alude más bien a un campo político donde, señala Ayora (1995: 39-40) el poder se ejerce ante todo de manera discursiva.

⁶⁰ Situación que ya había anotado De la Torre(1995), quien utilizó la teoría de Bourdieu, pero también las de Goffman, Berger, Schiolla y Greimas, entre otras, para analizar las relaciones entre identidad, discurso, significación y poder en el simbolismo La Luz del Mundo.

2. Las unidades simbólicas

Nociones de signo, expresión y significado

Conviene precisar palabras como signo, expresión y significación, porque forman parte de los vocablos asociados al acto de simbolizar. La fenomenología de Husserl (1949: 203 ss) critica la utilización de los términos apuntados como si fueran intercambiables. El círculo hermenéutico husserliano, comienza por destacar la función de los *signos*, la cual es la de señalar o indicar. Entonces un símbolo, un icono, un síntoma o cualquier otro "indicador", es un signo.

Cuando aparece la intencionalidad interpretativa del signo, éste remite a la categoría de la *expresión*, la cual conjuga dos elementos: el emotivo y el elemento físico. Ambos notifican algo a través del intercambio comunicativo y manifiestan tanto las vivencias psíquicas, como los estados anímicos por los medios físicos a saber: inflexiones de la voz, gestos y movimientos corporales. Por cualquiera de estas vías, se alude un referente objetivo, sea material o ideal.

Aquí surge la característica dialógica de este fenómeno, puesto que hay un emisor quien dice o expresa algo y un receptor que percibe tal expresión. Si la última tiene sentido para ambos, entonces habrá la posibilidad de construir un discurso comunicativo, producto de la unión de los principios enunciados y que además forman una unidad (la expresión, el contenido y la objetividad) en la conciencia. La expresión pasa de lo subjetivo a lo objetivo; en otras palabras, afirma Muñiz (1998: 108) "pasa a tener *significación*".

En la última categoría, de nuevo aparece el elemento notificador respecto a la vivencia psicológica, en conjunción con un estado de certeza sobre esa experiencia y con el acto de dar juicios acerca de la verdad del enunciado. Así, el sujeto se muestra predispuesto a encontrar significación a una expresión, cuando coincide el contenido de ésta con lo dado en la propia conciencia. La vivencia psíquica subjetiva se transforma, por la actividad del pensamiento, en un significado atemporal y objetivo enlazador de las significaciones individuales y específicas, de acuerdo a la experiencia de la comprensión de las expresiones.

El mecanismo de abstracción permite otorgar definición a las representaciones mentales hechas por los sujetos acerca de las cosas u objetos. De aquí se desprende la capacidad fabuladora del sujeto, aquella de creación de nuevos universos de sentido, donde se establecen correspondencias ajustadas al orden de los eventos sucedidos en su momento, pero a la vez, revestidas de atemporalidad, totalidad y eternidad. Ésto da cabida a la creación de ficciones, donde la verdad adecuada se vale de múltiples recursos, como el tomar elementos de la realidad circundante llevados al mundo de la imaginación, el conferir verosimilitud a lo imposible racionalmente o bien interpretar el mundo desde el punto de vista de la utopía.

Tal construcción de imaginarios es relevante para esta investigación. Permite estudiar los artificios ideales previos a la construcción de significaciones y la estructuración del discurso comunicativo, en el período juvenil transcurrido en el espacio urbano de la ciudad, donde se superponen numerosas imágenes a

diferentes velocidades. Es también punto de partida para establecer una correlación entre las percepciones de las estructuras sociales y la elaboración de unas simbologías masculina, juvenil y católica.

La semiótica de los símbolos

En esta parte resaltan las interrogantes de cómo se construye la simbología de lo masculino dentro de la religión católica y cómo responde el joven ante ella. Para dar respuesta a estas preguntas, resulta apropiada la teoría del símbolo de Durand (1993) puesto que permite entender los temas relacionados con las unidades simbólicas de los sujetos y el vínculo entre los símbolos y su significado, a partir de la disponibilidad humana de dos sistemas de conocimiento: uno de percepción sensorial y otro de representación de realidades ausentes. Como sostiene Garagalza (1990: 49-51), ambos interactúan entre sí mediados por el símbolo, no sólo por una economía comunicativa, sino también porque se puede convertir en un recurso de verdad manifestado en la imagen y expresado en la figura.

Durand destaca la semantividad y pluridimensionalidad para el análisis de los símbolos. Define la primera categoría como la similitud interna que cohesiona al significado y al significante, la cual permite a la figura manifestar un sentido y tener una cierta carga, que en palabras de Garagalza, remite a "...una homogeneidad o un cierto 'aire de familia'..." (ibidem). El "parentesco" hace del símbolo poseedor de un poder de resonancia, capaz de contener elementos de

persuasión y convicción destinados hacia el sujeto interpretador. Éste a su vez, cuando percibe tales ecos, activa su propio imaginario para adecuar la figura a su realidad singular. A pesar de la consistencia particular de la figura simbólica, el "misterio" del desciframiento simbólico no se da en forma unívoca. En la interpretación del enigma hay una cierta libertad personal en la mente del sujeto, donde las distorsiones y accidentalizaciones de la imagen son posibles.

Ahora bien, en la categoría de la pluridimensionalidad encontramos a la temporalidad del símbolo absorbida en el espacio. Durand la conceptualiza como la multiplicación de imágenes instantáneas en la mente del individuo, al momento del contacto con la presencia de la figura. Dicha multiplicación no se da en forma lineal, sino como "constelaciones". Con esta metáfora, el autor hace referencia a un cúmulo de imágenes isótopas; es decir, imágenes con formas diferentes pero equivalentes en cuanto a un contenido significativo específico. En la manera enunciada, la percepción no es la copia pura de la imagen sensible, sino la representación de ésta. La imaginación le imprime un "dinamismo organizador" a esa realidad circundante aprehendida, acción que guarda componentes metafóricos, interpretativos y/o simbólicos.

La noción de percepción descrita resultó aplicable para este trabajo. Los jóvenes católicos estudiados llevaban a cabo prácticas religiosas que les resultaban significativas, aún en situaciones de la vida ordinaria como cuando expresaron toda suerte de narrativas, mitos, chistes y manifestaban abundantes clichés y estereotipos. En tales figuras, se revelaron valores y modelos sociales,

en cuanto a la identificación y autorreconocimiento como jóvenes varones católicos.

La construcción e interrelación de esquemas, arquetipos y símbolos en cada realidad concreta, genera la dialéctica entre los reflejos biológicos y los sistemas simbólicos. Un mismo comportamiento es multisignificativo e incluso sujeto a interpretaciones contradictorias. Durand parte de las categorías enunciadas arriba, para explicitar su teoría de la imaginación en relación con el proceso de simbolización. Enseguida describiré algunos conceptos empleados para el examen de la información recabada para esta investigación.

En lo que el autor llama el *trayecto antropológico de la consciencia imaginante*, señala un nivel psicobiológico, donde se conjugan los factores postural, nutricional y copulativo asociados a la posición vertical del cuerpo, la nutrición y el ejercicio de la sexualidad respectivamente. Estos elementos a su vez se concatenan a los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas, donde la postura erguida podría representar el ascenso, la purificación; la digestión figuraría la profundidad, el descenso y la sexualidad, lo cíclico.

Esta configuración simbólica puede observarse los utensilios ceremoniales empleados en las prácticas litúrgicas del catolicismo: panes consagrados, copones, custodias, etc., además de otras prácticas ceremoniales entendidas como parte de la religiosidad popular. La simbolización de referentes biológicos también se puede apreciar en la ya citada "teología del cuerpo", enunciada por

Juan Pablo II (1995), la cual preserva la diferenciación de los roles genéricos dentro de la participación religiosa coligada al Cristo, "...el Cuerpo místico, cuyos miembros participan de la misma vida de santidad de su Cabeza...en relación con su esposa la Iglesia".

El siguiente nivel propuesto por Durand es el pedagógico, en sus fases lúdica y parental. Aquí se entrena y socializa al sujeto en unas determinadas estructuras sociales a través de juegos competitivos, aleatorios y simuladores. En la educación doméstica, el sistema parental inducirá el ejercicio de la futura vida adulta. En este espacio se conforman, como escribe Garagalza (1990: 66-67) los esquemas, definidos como "generalizaciones dinámicas y afectivas de la imagen"; los arquetipos, entendidos como imágenes "primordiales, unívocas y adecuadas al esquema" y los símbolos, como "ilustración de los esquemas y arquetipos". Entonces, los niveles mencionados interactúan con el nivel cultural⁶¹ de cada sociedad.

La religión católica reconoce y exalta el que la mujer juega un papel significativo en lo concerniente al nivel pedagógico relacionado con la transmisión de la fe. Tal rol está confirmado numerosas veces en la doctrina religiosa, la cual alude a arquetipos femeninos tanto positivos como negativos e incluso parecería que le imprimen una cierta superioridad a lo femenino sobre lo masculino (cfr. Delgado 1993). Dichos arquetipos están representados, entre otras imágenes, en

⁶¹ Durand (en Garagalza 1990: 71) define a la cultura como "ámbito simbólico, relacional, intermedio entre lo biológico y lo social, entre subjetividad y objetividad, entre el espíritu y la material, que no es mera copia ni absoluta creación humana".

las figuras de Eva y María, donde la primera representa "la caída" y la segunda "la elevación".

En cuanto a la masculinidad, existe toda una gama de arquetipos manejados en el catolicismo. Personajes como Adán, los primeros patriarcas (Noé, Abraham o Moisés), los jueces (como Sansón), los reyes (como David y Salomón), José (padre del Cristo), Jesús y los apóstoles, ejemplifican algunos casos de lo que representa ser la "cabeza de los creyentes", comenzando por el ámbito doméstico. El espectro de los arquetipos masculinos va más allá de un simple maniqueísmo de "los buenos y los malos". Desde luego, hay que situar tales pasajes bíblicos y de la tradición católica en el contexto histórico y en la realidad religiosa concreta en que se generaron.

3. La función del lenguaje

Una vez considerado el tema de la imaginación, cabría preguntar cómo interactúa el proceso mental con la comunicación de ideas y en particular, cómo se concreta en las funciones del lenguaje religioso. Para responder a estas preguntas empleé algunos términos de la teoría del lenguaje propuesta por Wittgenstein, quien considera el significado no en el puro aspecto mental o intelectual, sino en el de uso. El autor explora la complejidad de las diferentes maneras en que el lenguaje se utiliza en la vida cotidiana.

Wittgenstein (1988) estudia los códigos sociales mediante la crítica a la teoría agustiniana del significado. Señala las limitaciones del análisis ostensivo

del lenguaje; es decir, de la relación unilineal palabra-objeto, excluyente de otros conceptos abstractos como los números, colores o sensaciones. Esta univocidad hace que objetos como los arquetipos, existentes fuera del espacio y el tiempo, quedaran fuera del modelo propuesto por San Agustín.

Aunque la teoría del lenguaje de Wittgenstein podría aplicarse a los campos del género y la generación, ésta es importante aquí para comprender el lenguaje religioso porque examina con precisión el momento y las condiciones de su aplicación, en lugar de considerar solamente los estados mentales del sujeto. La situación interna está al mismo tiempo en interacción con los criterios externos, aún cuando se trate de un lenguaje que no es de objetos sensuales como es el religioso. En este sentido, la creencia religiosa no es una situación ocasional, sino que regula toda la vida del individuo. Éste es capaz de asumir riesgos por su fe que no aceptaría por otras creencias de la vida ordinaria⁶².

La propuesta del autor es abordar la teoría del significado en su manera utilitaria. La palabra y la acción dan lugar a múltiples códigos sociales a los que llama *juegos del lenguaje*. Éstos se revelan en la gramática del texto; es decir, en el ordenamiento lógico de una forma de vida, la cual da lugar a múltiples espacios para aprender tales juegos. Por lo tanto, el significado de una palabra se aprehende y se aprende por sus diferentes usos. El hacer similitudes familiares entre significantes y significados, hace posible establecer comparaciones entre juegos del lenguaje. Así, las creencias religiosas se manifiestan a través del

⁶² Véase el caso del levantamiento cristero en el México de los años veinte (cfr. Meyer 1985).

lenguaje y las prácticas tanto rituales como de la vida cotidiana (cfr. Tomasini 1996: 170 ss).

Wittgenstein (1967) afirma que este tipo de creencias no son racionales ni pretenden serlo, puesto no se validan o refutan ni se asumen por argumentos. No tratan de evidenciar algo, sino que se adoptan por procesos de educación así como por las perspectivas que se tengan del mundo y de la vida. Por estas razones, las creencias religiosas no se califican con valores de verdad, sino más bien el sujeto creyente puede tener aciertos o errores dentro del propio juego. Es así como las creencias religiosas presentan características de inquebrantabilidad, arracionalidad y de construcción de imágenes; es decir, de hierofanías. De acuerdo a Tomasini (1996: 174-184), dichas nociones tienen las siguientes particularidades:

a) *Inquebrantabilidad*

Consiste en la firmeza de la fe religiosa, razón que hace al creyente otorgar sentido a su creencia y a sus prácticas. La fe también contiene el ingrediente del temor, del miedo a lo desconocido y al error, que al mismo tiempo podrían traducirse en un sentido de culpabilidad, al romper la norma religiosa prescrita dentro del propio estilo de vida. Ésto responde a que la fe no se fundamenta en evidencias ordinarias.

b) Arracionalidad

Se entiende como la colocación de las creencias religiosas dentro de su propio contexto, en lugar de situarlas dentro del esquema lógico de las condiciones "normales", ya que no pueden ser calificadas con los valores de verdad aplicables a tal caso. Resulta adecuado analizar los procesos de transmisión y educación dentro de la fe, así como de la visión del mundo y del estilo de vida del sujeto. Por lo tanto, dice Wittgenstein (1967: 57) "...diferentes palabras son utilizadas: dogma, fe..." , en un lenguaje que no admite hipótesis, probabilidades ni cualquier otra forma de saber ordinario.

La lectura de la evidencia religiosa; es decir, la certeza, ocurre a través de la experiencia religiosa que se presenta en grupos de experiencias asociadas por la convención de la ocurrencia repetida de eventos. El convencionalismo religioso se basa en las técnicas del uso de las palabras dentro de este juego. En otras palabras, aquella experiencia sólo se vuelve relevante si forma parte del juego religioso. Dicha vivencia cuenta con una particular forma de verificación.

c) Imágenes

En la construcción de imágenes, Wittgenstein conjuga el juego del lenguaje religioso con el del lenguaje de imágenes. El último confiere al creyente la capacidad de manipular dichas imágenes, de modo que pueda vivir en concordancia con ellas. Ésto hace que la imagen tenga una utilidad múltiple para el individuo, en función de los distintos juegos del lenguaje que pueda utilizar. Por

lo tanto, la creencia en un dios es primero un asunto personal porque la significación de las expresiones religiosas es un acontecimiento previo al de la ritualización.

La palabra "dios" tiene representaciones antropomórficas y se vuelve un mecanismo que permite, enuncia Tomasini (1996 : 182) "...dar expresión a cierto tipo de fenómenos, como la autorrepresentación de la totalidad de nuestras experiencias y la convicción de que nos es posible organizarlas de cierto modo...". El pensamiento religioso se fija en las prácticas y el usuario de las imágenes religiosas adquiere esa forma de vida cuando siente, valora y se comporta en relación a esas imágenes. El lenguaje religioso no se puede reducir a otro lenguaje, ya que su función de lenguaje circunscribe a la condición existencial del hombre. La construcción de la imagen religiosa; es decir, la hierofanía, expresa los deseos del individuo.

A partir de la creencia religiosa y sus juegos del lenguaje, describo las formas de vida y las prácticas sociales de los jóvenes de San Francisco, para entender cuales son las orientaciones de sus acciones en las situaciones de la vida cotidiana. La valoración moral y religiosa que ofrecen los muchachos, se articula con las figuras simbólicas familiares y con las experiencias compartidas, directas o indirectas, que los hace solidarizarse en las emociones. Con el reconocimiento de la emotividad en la performance del actor social, es posible analizar la aceptación/rechazo de valores de los sujetos, con atención a la escolaridad, las situaciones económicas y familiares o los efectos del contexto

sociopolítico; es decir, factores externos relacionados con la construcción de una escala de valores individual.

Capítulo 2. La Diócesis de Tuxtla y la Parroquia de San Francisco de Asís

Mi Llegada a Tuxtla

A finales de agosto de 1997 me instalé en Tuxtla Gutiérrez, luego de haber vivido en San Cristóbal de las Casas los cuatro meses anteriores. Hice visitas previas a la Catedral de San Marcos, donde el padre Antonio Aguayo, asesor del movimiento *Pandillas Cristianas*, me sugirió algunas parroquias para llevar a cabo la investigación. Después de hacer varios recorridos, decidí realizarla en la Parroquia de San Francisco de Asís, por lo cual me apresté a buscar una vivienda en el barrio sede de la Parroquia.

En los primeros días de establecimiento, pude percatarme del tipo de población en algunos puntos¹: el centro combinaba el espacio habitacional con el comercial y el de prestación de servicios; hacia el poniente había fraccionamientos de clase alta, centros de educación superior públicos y privados, plazas comerciales, hoteles, restaurantes, bancos, además de toda una serie de bares y discos. Tanto al oriente como al norte y al sur, estaban los barrios y las colonias, así como unidades habitacionales de interés social de las clases medias y trabajadoras. En estas circunscripciones, se hallaban mercados municipales, talleres mecánicos, casas de asistencia, fondas, cantinas y numerosos negocios familiares oferentes de múltiples servicios.

En los límites norte y sur; ésto es, hacia los Libramientos y más allá, se

¹ Cfr. Del Carpio Penagos, Carlos Uriel. "*Cambios en Tuxtla Gutiérrez*", opus cit. p. 78-86.

encontraban las colonias de familias pobres y asentamientos irregulares. Los servicios públicos eran escasos, si no es que ausentes. En tales zonas, no pocas veces formadas por "paracaidistas", prevalecían situaciones de insalubridad, falta de instrucción, subempleo e inseguridad. La feligresía del territorio parroquial de San Francisco comprendía pobladores de las clases medias y trabajadoras, asentados en dirección al centro-sur de la ciudad; así como campesinos e indígenas emigrantes ubicados hacia el límite sur.

El primer sábado de septiembre fui al templo a buscar grupos juveniles. Me habían informado en Catedral que los jóvenes se juntaban los sábados por la tarde en la mayoría de las parroquias. Al llegar a San Francisco, encontré a Claudia sentada en una banca del atrio. Ella era una de las coordinadoras juveniles. Claudia escuchó con curiosidad mi explicación de escribir una tesis sobre los jóvenes católicos de la Parroquia. Hablé de las grandes dimensiones de ésta y después de consultar con otra muchacha, calculó que tan sólo en ese sector, habría alrededor de cincuenta jóvenes participantes en las distintas comunidades.

Sorpresa e ignorancia se presentaron en mí. Hasta entonces caí en la cuenta de que la denominación "parroquia" representa una estructura y un territorio particular dentro de la unidad mayor que es la Diócesis²; en este caso, la

² Aunque en la definición oficial de parroquia, la acepción como estructura y territorio apenas aparece evocada. La definición atiende más al aspecto emocional del individuo, significado en determinado plan comunitario eclesial, como lo apunta el Boletín de Pastoral: "Es la comunidad de Comunidades...Acoge las angustias y las esperanzas de los hombres; anima y orienta la comunión, la participación y la misión...Es una comunidad de fe, una comunidad orgánica y una comunidad eucarística" (*Boletín de Pastoral N° 5, p. 28*).

de Tuxtla. Insistí en saber sobre el grupo juvenil local. Claudia reiteraba la palabra "comunidades", como si tratara de corregir mi uso de la palabra "grupo". Me aconsejó buscar al padre Antonio o al padre Manuel, para obtener su aprobación en lo referente a hacer mi trabajo de campo en San Francisco. Esperé el término de una boda que se oficiaba. Cuando fui a la sacristía, el sacerdote se acababa de marchar.

Volví más tarde y emocionada, descubrí a un grupo de muchachos, casi todos varones, que entraban al salón de reuniones anexo al templo. Los abordé, me dijeron pertenecer al movimiento de *Renovación del Espíritu Santo* y señalaron al padre Antonio ahí presente, como el párroco y coordinador del grupo. No esperé más, fui con el sacerdote a exponerle los motivos de mi visita y de inmediato, él declaró la necesidad de formar células, también llamadas comunidades de base misioneras. Luego expuso los esfuerzos por trabajar en la Parroquia de una manera democrática, al estilo de Ignacio de Loyola; es decir, "con la intención de fortalecer la identidad y el proyecto de vida"³, precisó. Manifestó interés por conocer las cuestiones de la identidad manejadas en la antropología. Enseguida, me dio su aprobación para trabajar en la Parroquia y solicitó una copia del proyecto de tesis, antes de presentarme al Consejo Juvenil.

Cuando mencioné al padre Antonio que venía de San Cristóbal, mostró desconcierto. Una vez que aclaré mi procedencia de Guadalajara, sonrió y agregó que él también era originario de allá. Así, los dos comenzamos a recordar cosas

³ Diario de campo, 6 de septiembre de 1997.

de nuestra ciudad. A lo largo del trabajo de campo vendría a darme cuenta de la numerosa presencia del clero jalisciense, tanto en la Parroquia como en la Diócesis. Estos fueron los casos del Obispo Aguirre Franco y su antecesor; del padre Aguayo, a quien encontré en San Marcos; de las y los miembros de órdenes de religiosas, con quienes de una u otra forma coincidí, entre otros participantes de las estructuras eclesiales ordenadas.

Traté de contactar al padre Antonio antes de ir con los jóvenes al siguiente sábado. No fue posible porque se encontraba en retiro, según me explicó la secretaria de la Notaría Parroquial. Dejé la copia de mi proyecto y acudí al templo ese sábado. Había mucho movimiento: los muchachos y las muchachas preparaban el atrio con globos, mobiliario, luces, sonido y pasarela. Iba a haber un certamen para elegir a la candidata sectorial, quien competiría para reina de las fiestas patronales del 4 de octubre, día de San Francisco. Pregunté por algún dirigente juvenil y los muchachos llamaron a Julio, un joven que en esos momentos arreglaba el equipo de sonido para el evento.

Me presenté con él y le pedí información sobre el grupo juvenil local. Rápidamente notificó que en esos momentos se vivía una etapa de transición. Pretendían dejar la idea de grupo juvenil por la de *comunidades*, porque el objetivo, destacó Julio, es "...que el joven viva la experiencia de ser católico dándose a la tarea de evangelizar"⁴. Indicó la pertinencia de hablar de las **P'ces** (*Pequeñas Comunidades Eclesiales*), por ser el sistema con el que se trabajaba

⁴ Diario de Campo. 13 de septiembre de 1997.

en la Parroquia. Julio me dijo que él era el coordinador juvenil del sector 1. Luego, preguntó si deseaba integrarme y no pensé dos veces en aceptar. No imaginé las consecuencias que habría, al entender yo la "integración" como autorización de los sujetos para realizar la investigación y él como la colaboración comprometida con el proceso local de evangelización.

De las Pequeñas Comunidades Eclesiales (P'ces)

El Boletín de Pastoral define a las P'ces como "un instrumento concreto para hacer Pastoral partiendo de la vida del pueblo"⁵. Ellas presuponen un cambio en la manera de trabajo, a fin de instrumentar los planes tanto parroquial como diocesano desde las realidades locales; es decir, desde las bases. En documentos postconciliares como los de Santo Domingo, la denominación *C'eb*s (*Comunidades Eclesiales de Base*) significa las células eclesiales formadas por católicos que tratan de vivir su religión inspirados en las primeras comunidades cristianas. Éstas son identificadas a partir del libro Hechos de los Apóstoles en el Nuevo Testamento y son reconocidas como conformadoras de la Iglesia Primitiva.

Aparentemente, hablar de P'ces y C'ebs es la misma cosa. Ambas son microgrupos de católicos laicos comprometidos con la difusión de la fe en diversas modalidades. No obstante, a menudo la denominación C'ebs lleva una fuerte asociación con la Teología de la Liberación cuya doctrina, informa el Boletín de Pastoral "...la han contaminado...con elementos cristianamente

⁵ *Boletín de Pastoral N° 4*, p. 6-7.

inaceptables, como la doctrina marxista y los métodos violentos"⁶. Juan Pablo II escribió dos encíclicas: la *Libertatis nuntis* (1984) y la *Libertatis constantia* (1986). La primera corrige las "desviaciones" de dicha Teología, mientras que la segunda reconfigura la definición de aquélla, para seguir utilizándola en casos de opresión económica y política.

En Chiapas, las C'ebes y la Teología de la Liberación encuentran resonancia, tanto en los campos religioso como político, en especial a partir del estallamiento zapatista de 1994 y su recrudecimiento después de la masacre de Acteal⁷. Con todo, el término C'ebes continúa aplicándose en la Pastoral de la vecina Diócesis de San Cristóbal. En uno de los folletos utilizados allá, el autor Ramón Mendoza (1992) describía el desarrollo histórico de las primeras comunidades cristianas, con atención al proceso de evangelización en América Latina y la instauración de las C'ebes. Criticó las situaciones políticas y económicas atravesadas en esta parte del continente: dictaduras militares, explotación del capitalismo transnacional, distribución desigual de la riqueza, miseria, etc. Mendoza invitaba a la comunidad cristiana a ejercer una praxis cristiana liberadora, no sólo en el aspecto espiritual-personal, sino también en el temporal y social.

⁶ *Boletín de Pastoral* N° 5, p. 8.

⁷ En los últimos cinco años, han habido copiosas agresiones gubernamentales a la Teología de la Liberación y sus seguidores. A mediados de 1998, se suscitó una polémica por la calificación presidencial a la Teología como "teología de la violencia". El mandatario subrayaba que en Chiapas existían teólogos que justificaban la violencia. Esta declaración la hizo Ernesto Zedillo durante una gira de trabajo en Sabanilla, Chiapas, el día 29 de mayo de 1998. (*Proceso* 1127. México, D.F., 7 de junio de 1998).

En la Diócesis de Tuxtla, observé que en los documentos locales se prefiere el uso de los términos P'ces, Pequeñas Comunidades o simplemente comunidades, según advertí en los *Planes Pastorales*; el *Semanario Católico*, órgano de difusión de la Diócesis y el *Boletín de Pastoral*, destinado a la capacitación de los agentes pastorales. La última publicación describía a la Pequeña Comunidad como sistema y estrategia de trabajo a partir de la pequeña realidad local y concreta, con el objetivo de abarcarla e incorporarla en el proceso pastoral global; en otras palabras, busca conducir las microrrealidades locales hacia las directrices del plan de acción diocesano. Las P'ces, nos dice el Boletín, con "sus valores, sus contra-valores, sus pequeñas estructuras, etc.,...es la acción encarnada y encarnadora de la Iglesia a nivel de pequeños procesos"⁸.

La palabra "encarnación" aparece redimensionalizada en el juego del lenguaje católico. El creyente puede asociarla con la hierofanía del dios hecho hombre, al tiempo que la complementa con la noción de "células". Tal código incluye la metáfora biológica, empleada para dirigirse a la pequeña comunidad y su reproducción. De esta suerte, los referentes físicos se reconfigurarían en la actualización de las estrategias de acción implementadas desde la estructura eclesial.

⁸ *Boletín de Pastoral N° 4*, p.7.

Somos una Diócesis con historia

La institución de nuevas tácticas a nivel local, han sido producto del devenir histórico de la Diócesis de Tuxtla, la tercera erigida en Chiapas a partir del 27 de octubre de 1964, durante el pontificado de Paulo VI⁹. Para revisar la historia escrita acerca de la Diócesis de Tuxtla, consulté la información ofrecida en los Planes Pastorales y los Boletines Diocesanos. La construcción del pasado en dichos documentos, gira en torno a la noción de *Historia de Salvación*¹⁰. El primer Boletín de Pastoral, dedicado a la historia de la Diócesis de Tuxtla, concuerda con esta aseveración. El documento tiene el encabezado "*Somos una Diócesis con Historia*". En la introducción, el equipo editorial nos dice:

El momento histórico que vivimos, en el actual caminar Pastoral de nuestra Diócesis, no es una etapa aislada en el mar del tiempo, sino un aspecto del curso de los acontecimientos, que han venido forjando nuestra **Historia de Salvación**.

Para entender mejor nuestra situación actual, tanto en lo social como en lo eclesial, es necesario dar una mirada retrospectiva con **visión pastoral**, a las etapas más significativas de nuestra historia. A través de esas etapas nuestro pueblo ha venido adquiriendo su **identidad y adhesión**. A nosotros nos corresponde mirar con ojos de fe estos acontecimientos para descubrir y **testificar** la presencia de Dios en nuestro caminar. En este apartado nos proponemos presentar una visión panorámica de nuestra experiencia histórica en sus **etapas más significativas**" (*Boletín de Pastoral. En busca de un Nuevo Rostro de la Iglesia*. N° 1, noviembre-diciembre 1996. Diócesis de Tuxtla, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, p. 2. Los subrayados son míos).

Esta cita presenta un carácter universal al circunscribir el pasado local al

⁹ DIÓCESIS DE TUXTLA. *Plan Pastoral 1988-1990*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, p. 24.

¹⁰ La Historia de Salvación presenta los rasgos característicos de la historiografía cristiana anotados por Collingwood (1987): universal, providencial y apocalíptica (en el sentido de revelación). El discurso está dividido en períodos marcados por un acontecimiento al que se le atribuye la creación de una nueva época, como es el nacimiento de Cristo para dividir la cronología histórica.

curso de un plan divino de redención ecuménica. Señala la agencia humana en la acción evangelizadora, pero por otro lado, advierte que el acontecer social está sujeto a los designios de la Providencia. En tal situación, los feligreses deben darse a la tarea de encontrar y dar testimonio de fe de la presencia del dios revelado a través de los tiempos. La periodización histórica de la Iglesia local presenta claroscuros; es decir, muestra etapas de "tinieblas" respecto al conocimiento y prácticas alejadas del catolicismo, pero también etapas de "luz" cuando ocurren avanzadas evangelizadoras, en particular aquéllas encuadradas en la política de los planes pastorales diocesanos de la última administración episcopal¹¹.

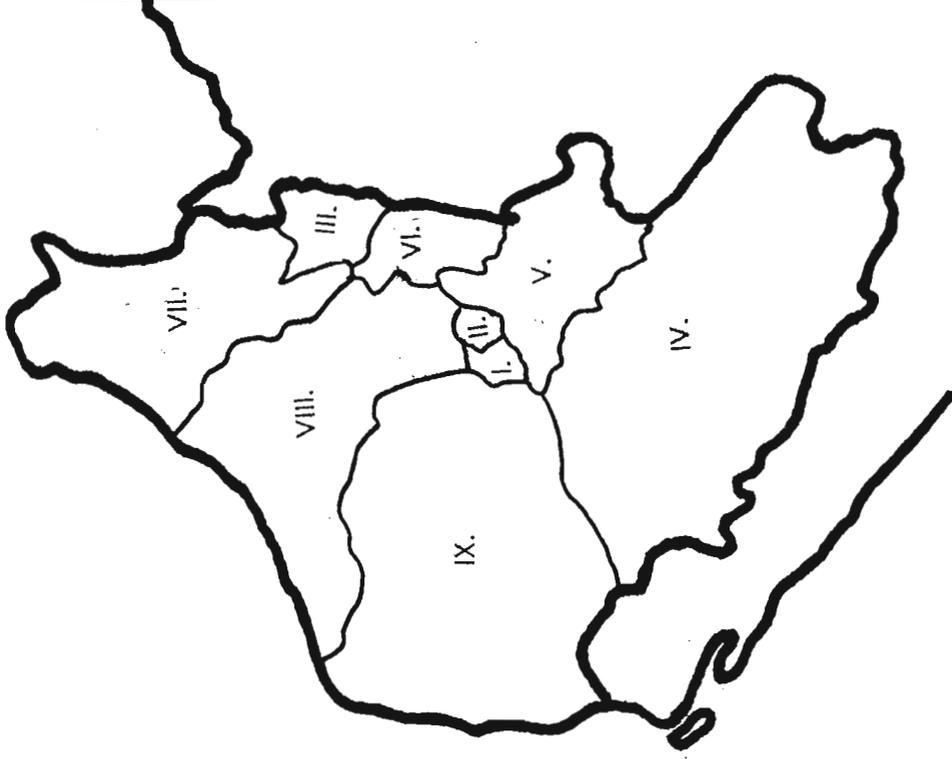
El énfasis de esta construcción histórica está puesto a partir de la creación de la Diócesis, conformada por la anterior Parroquia de Tuxtla y las cesiones territoriales de la Diócesis de San Cristóbal (desde Reforma hasta Cintalapa, la región zoque y algo de la tzotzil), la Diócesis de Tapachula (Villaflora, la Concordia y Jaltenango de la Paz) y la Diócesis de Tabasco (Pichucalco, Reforma y Estación Juárez)¹². En la actualidad, la Diócesis de Tuxtla cuenta con treinta y seis parroquias distribuidas en las nueve zonas pastorales indicadas en el mapa anexo.

¹¹ En este sentido, la periodización histórica propuesta en los documentos es: Época prehispánica, Época de la conquista, Época colonial, Inicio de la evangelización, Época de la Independencia y Revolución Mexicana, Resurgimiento de la evangelización, Época diocesana, Erección de la Diócesis de Tuxtla, Primer Obispo, Segundo Obispo y Proceso Pastoral de la Diócesis.

¹² DIÓCESIS DE TUXTLA. *Plan Diocesano de Pastoral 1988-1990*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, p. 24

Mapa 2.1.- La Diócesis de Tuxtla Gutiérrez

- ZONAS
- I. Centro-poniente
 - II. Centro-oriental
 - III. Altos
 - IV. Fraylesca
 - V. Grijalva
 - VI. Jamnaltic
 - VII. Norte
 - VIII. Zoque
 - IX. Valles



Fuente: Directorio del Presbiterio de la Diócesis de Tuxtla 1998. Archivo Diocesano, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Elaboró: Ruth Mónica Díaz Sánchez

El proceso pastoral de la Diócesis

La administración del primer Obispo de Tuxtla, José Trinidad Sepúlveda, estuvo orientada a la formación de cuadros eclesiales mediante la integración del presbiterio, además del inicio y consolidación del Seminario Mayor Diocesano. Comenzó la promoción y capacitación de laicos, así como la fundación local de movimientos de esta índole. A partir de 1988, Felipe Aguirre Franco asumió las funciones de Obispo quien, en la concepción histórica citada, marca una segunda etapa en la vida de la Diócesis al impulsar un modelo de acción *pastoral orgánica o de conjunto*. Se celebró la Primera Asamblea Diocesana de Pastoral coordinada por el actual párroco de San Francisco¹³ y asesorada por el Dr. Eduardo Peña Venegas¹⁴, con el fin de realizar un taller de planeación pastoral participativa que daría como resultado el primer Plan Pastoral Diocesano¹⁵.

Este modelo de pastoral orgánica o de conjunto ya se perfilaba desde el pontificado de Juan XIII, cuando el jerarca expresó su preocupación por el fenómeno de la secularización en las ciudades. Juan XXIII solicitó instrumentar el modelo de pastoral orgánica a los obispos latinoamericanos, a fin de llevar a cabo el proyecto de Nueva Evangelización¹⁶. Esta pastoral fundamental se concibe como un todo orgánico y coherente, donde la organización en P'ces juega un papel de primera importancia, al renovar las estrategias participativas y de

¹³ Entonces Vicario de Pastoral.

¹⁴ Secretario Ejecutivo de la Comisión de Laicos del CELAM.

¹⁵ *Boletín de Pastoral N° 1*, p. 8 ss.

¹⁶ Es decir, de actualización de la práctica pastoral y sus mediaciones, que hoy en día la Iglesia llama pastorales fundamentales: palabra de dios, celebración del culto, servicios de caridad y justicia y formación de comunidades cristianas (idem).

educación en la fe en los diferentes ámbitos de la sociedad. En la Diócesis de Tuxtla, se señala la urgencia de su aplicación en las ciudades ante el rápido crecimiento de éstas.

Como el autor Ramón Mendoza citado arriba, el Boletín de Pastoral menciona la palabra *praxis* en relación a la pastoral orgánica. Dicha palabra aparece utilizada en ambas fuentes, respecto al conjunto de actividades orientadas a la transformación del mundo. La diferencia radica en que Mendoza considera prioritario el conocer las condiciones de producción económica en que se basan las estructuras sociales para lograr la transformación de las mismas, lo cual concuerda con la acepción marxista del término. En cambio, para el consejo editorial del Boletín de Pastoral, el conocimiento de las condiciones materiales de producción queda en segundo plano, para enfatizar la *praxis* de Jesucristo en cuanto a las ideas salvíficas.

La publicación citada arriba, exhorta al católico a imitar las prácticas de su fundador en referencia a la "...obediencia al Padre...al servicio a todos los hombres, siendo solidario con los más necesitados..."¹⁷. Si bien la iglesia local alude a la promoción humana, ésta se considera imperfecta si el sujeto no se "libera" de la influencia de la secularización y no vuelve parte esencial de su vida el darse a la tarea de evangelizar, de realizar la acción litúrgica y vivenciar los valores promovidos por la doctrina católica. En el Boletín de Pastoral, el término *praxis* se toma de la tradición marxista sin hacer la referencia explícita del

¹⁷ *Boletín de Pastoral* N° 6, p. 4

préstamo conceptual, al cual se le desproveyó su base material para reemplazarla por aspectos ideales y prácticos solamente válidos en la lógica propia del catolicismo. El fenómeno descrito muestra lo que Bourdieu llama *inconsciente epistemológico*; es decir, "...la ignorancia y ocultamiento de préstamos tomados mecánicamente de otras disciplinas" (Bourdieu 1991: 55)¹⁸.

Otro caso expuesto en el mismo Boletín, es la problemática de la identidad individual versus la masificación globalizadora. Aquí se reconocen vagamente las aportaciones de la psicología social, para justificar la necesidad humana de sentirse "*perteneciente a*" una determinada comunidad y de esta manera, resolver la cuestión del "*quien soy yo*". Ésto gira de los campos de las teorías sociales y culturales, al de la teología. En la última se pugna por una identidad única; es decir, una identidad católica totalizante explicitada antropológicamente¹⁹. Las discusiones en las diferentes disciplinas humanas acerca de las identidades multifacéticas y cambiantes, son ignoradas.

Podemos notar la actitud pendiente del clero para estar al día con las discusiones teóricas contemporáneas, a la vez que incorpora las nociones que le son útiles para redimensionalizarlas de acuerdo a sus intereses. Queda de lado la referencia a los teóricos o corrientes epistemológicas empleadas total o

¹⁸ Con relación a ésto, recuerdo una ocasión en que pregunté a Rusell, un laico miembro del consejo editorial del Boletín, el por qué la publicación no tenía ninguna referencia bibliográfica fuera de las citas bíblicas. Él me respondió que porque era una revista destinada a los agentes de pastoral, quienes no tenían necesidad alguna de recibir este tipo de información. Era mejor, afirmó, "...que dieran testimonio e hicieran la transmisión de la fe a aquéllos alejados de dios". (Conversación sostenida en el Archivo de la Vicaría de Pastoral. Templo de San Roque, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 17 de febrero de 1998).

¹⁹ Me refiero al uso teológico del término antropología, el cual se entiende como la condición humana en relación directa con dios, de quien el hombre está hecho a su imagen y semejanza.

parcialmente y se utilizan los términos conceptualmente contruidos por aquéllos, como si fueran directamente generados desde la institución eclesial.

Así, el modelo de pastoral orgánica propuesto en la Diócesis, trata de impulsar el *Nuevo Rostro de la Iglesia*; en otras palabras, la versión actualizada de las estructuras eclesiales que buscan responder a los rápidos cambios sociales y a los debates teóricos de estos días. A través de la crítica de las estructuras piramidales y verticales de la Iglesia-Institución, la Nueva Evangelización presenta al laico de hoy la imagen de una Iglesia Comunitaria con cualidades de igualitaria, fraterna, corresponsable y dinámica²⁰.

Todos están invitados al banquete del Señor

La nueva imagen que pretende dar la iglesia local, no excluye el carácter jerárquico que a través de la historia ha caracterizado a la Iglesia Católica. El valor de la obediencia aparece constantemente pronunciado en los mensajes católicos. En las estructuras eclesiales, aparece siempre la jerarquía en la subordinación de una posición respecto a otra. El sacramento del Orden es claro al respecto. En él se reconocen los grados de participación sacerdotal (episcopado y presbiteriado) y de servicio (diaconado), donde cada uno guarda derechos²¹ y funciones diferentes.

²⁰ *Boletín de Pastoral N° 6*, p. 3

²¹ Cabe señalar que en el juego del lenguaje religioso no se habla de derecho de recibir el sacramento del Orden. El aspirante a recibirlo comunica las señales que piensa, le son enviadas por dios y a su vez somete sus inquietudes a la autoridades eclesiales correspondientes, quienes decidirán si recibe dicha gracia.

Los obispos son; dice el Catecismo, "...los verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores". Ellos tienen las funciones de enseñar y gobernar sobre las iglesias de su Diócesis. El obispo es el único autorizado para conferir los tres grados del sacramento del Orden, el cual se encuentra simbolizado en la *imposición de manos* que hace durante la ceremonia de ordenación. Tal acto, junto con la oración consecratoria correspondiente, transmite "*el don espiritual*" y la "*semilla apostólica*". En la celebración, el recipiendario de estos dones jura obediencia al obispo, como lo pude observar en una ceremonia de ordenación de diáconos²².

Al ser el obispo quien recibe la plenitud del sacerdocio por ser representado como sucesor de los apóstoles, se vuelve la cabeza visible de la diócesis que gobierna. Los presbíteros están unidos a él en cuanto a la dignidad sacerdotal, pero dependen de este ministro para el ejercicio de sus funciones pastorales. En el Catecismo, se les tipifica como "cooperadores diligentes de los obispos" y en el mismo documento, se señala que "...su verdadera función sagrada la ejercen sobre todo en el culto eucarístico o sinaxis..."²³ La subordinación radica en el menor número de facultades que tienen los presbíteros. Ellos reciben del obispo las instrucciones para el cuidado de una comunidad parroquial o de una función eclesial determinada.

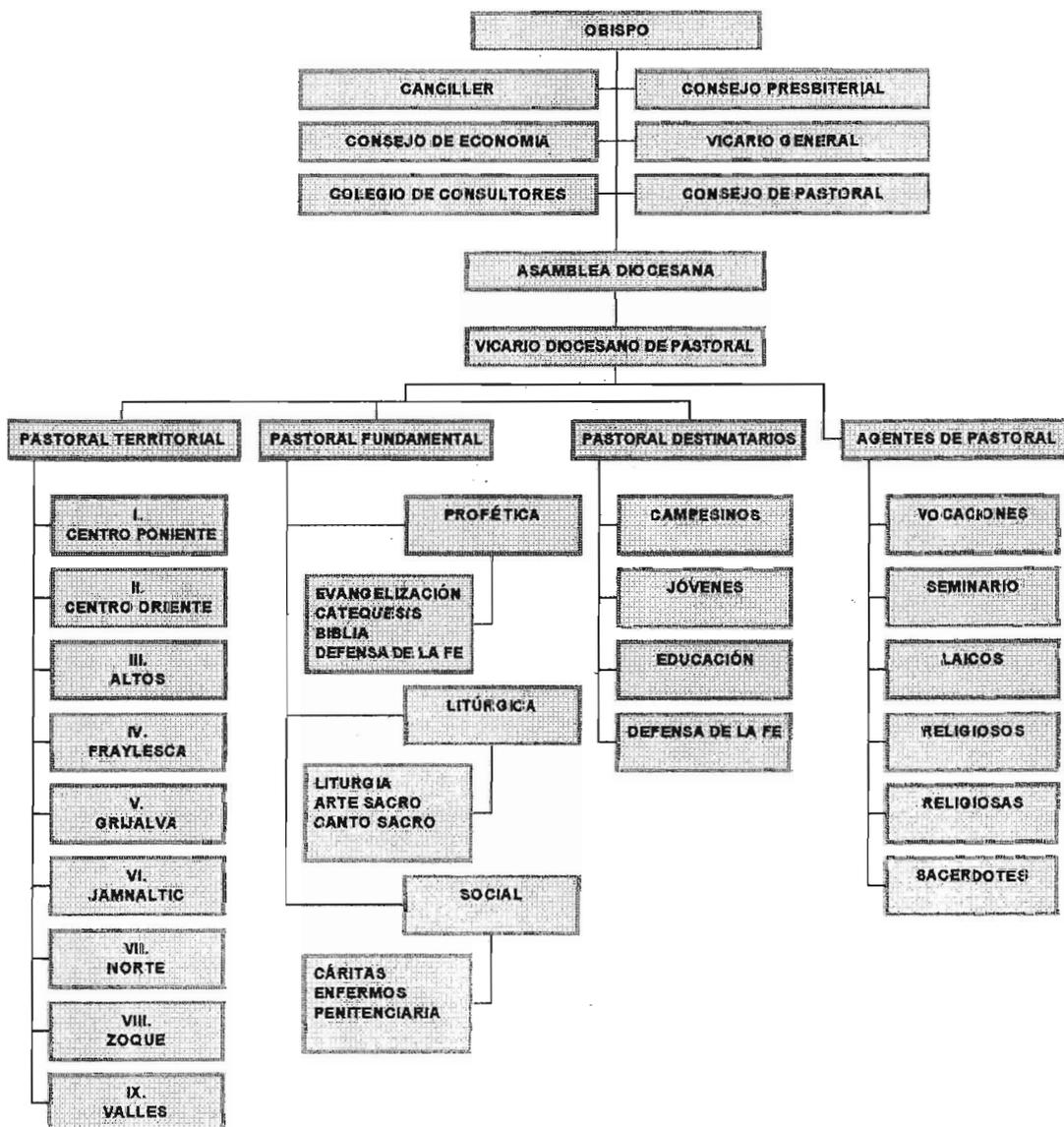
El diácono es un ministro ordenado para el servicio de la Iglesia. No recibe

²² Hago referencia a la ceremonia de Ordenación de Diáconos realizada en el marco de las celebraciones del Día del Seminario, en las instalaciones del Seminario Mayor. 8 de febrero de 1998, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

²³ *Catecismo de la Iglesia Católica*. 1996, p. 405.

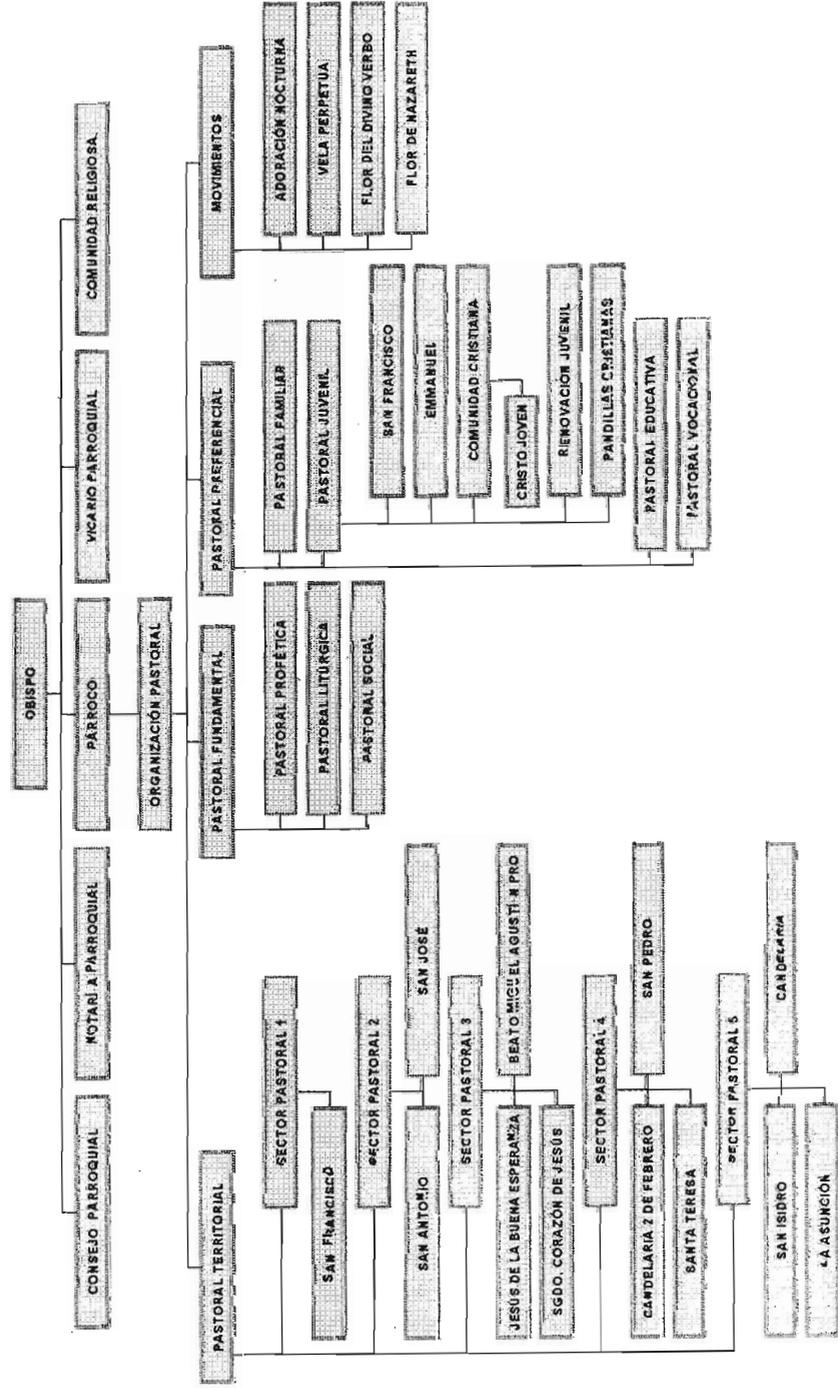
Esquema 2.1. Organigrama Pastoral Diocesano

Fuentes: Diócesis de Tuxtla. Plan Pastoral 1990-1999 / Directorio del Presbiterio de la Diócesis de Tuxtla 1998. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas



Esquema 2.2. Organigrama Parroquial de San Francisco de Asís

Fuentes: Parroquia de San Francisco de Asís. Plan Pastoral Parroquial 1993-1996/ Informantes de la Parroquia. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas



el sacerdocio ministerial, pero puede participar de las funciones de ministerio de la palabra, del culto divino, del gobierno pastoral y del servicio de la caridad, bajo la autoridad del obispo. Se le otorga este grado una vez concluida la etapa teológica, última de la preparación al sacerdocio, cuya prolongación varía de acuerdo a la decisión de las autoridades eclesiales para ordenar al diácono como presbítero. Los grados clericales descritos, muestran la verticalidad de la autoridad eclesial. El ejercicio de estos ministerios está reservado a los varones célibes, lo cual está sustentado con el argumento de la institución divina de dichos status.

Por otro lado, la Iglesia reconoce la profesión de la vida consagrada de algunos fieles, que pueden ser clérigos o laicos. Les llama religiosos o religiosas a quienes profesan públicamente, dice el Catecismo "...los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia"²⁴. Se les conoce con el nombre de la orden religiosa a aquellos grupos, por ejemplo los franciscanos, agustinos, jesuitas, clarisas, hermanas del Sagrado Corazón, etc., cuyos fundadores implementaron las particularidades de la forma de vida consagrada, misma que debe estar aprobada por las autoridades eclesiales. En el caso de las órdenes femeninas, las religiosas son consagradas por el obispo. Celebran desposorios místicos con Jesucristo y su función es ser servidoras de la Iglesia. Las órdenes religiosas, si bien obedecen a sus propios superiores, también están subordinadas al obispo y se cuentan entre sus

²⁴ Ibidem, p. 246.

colaboradores.

Todos aquellos laicos que no participan de la vida consagrada, la Iglesia los llama a dar testimonio de su fe; es decir, a mostrar con sus acciones la aceptación de la interpretación evangélica eclesial. Es aquí donde la participación religiosa del común de los creyentes reviste diversas maneras e interactúa con las también diferentes comprensiones del conocimiento religioso por parte de los agentes pastorales. A los laicos se les exhorta a ejercer el sacerdocio de Cristo, en virtud del sacramento del bautizo recibido. Desde luego, este sacerdocio es de menor jerarquía que el ministerial.

La individualidad de la vivencia religiosa en el laico, muchas veces atacada como egoísmo, es ignorada en la categórica cita de San Ignacio de Antioquía: "Los ministerios conferidos por la ordenación son insustituibles para la estructura orgánica de la Iglesia: sin el obispo, los presbíteros y los diáconos no se puede hablar de Iglesia"²⁵. Ésto resulta en la fórmula *Religión = Iglesia*, la cual excluye las distintas representaciones y recreaciones que cada individuo hace para sí de las creencias. Los creyentes hacen las adecuaciones y negociaciones de acuerdo a sus propias necesidades. No siempre entran en sus juegos sociales el asumir las reglas emanadas desde la institución eclesiástica, aún cuando tengan presentes los constructos religiosos católicos.

En las prácticas de muchos de los miembros adscritos a las estructuras de

²⁵ San Ignacio de Antioquía. *Epistula ad Trallianos* 3,1, en *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1996.

los esquemas 2.1 y 2.2, lejos de presentarse el orden, la armonía y las condiciones igualitarias proclamadas en los Planes Pastorales y en el modelo de Iglesia Comunitaria, más bien ocurren múltiples conflictos por la distribución diferencial del poder, tanto a nivel eclesial como laico. Ésto ha contribuido a que la implantación del sistema de P'ces no siempre haya sido exitosa y a que las políticas parroquiales derivadas de los sucesivos planes diocesanos, hayan encontrado resistencias y respuestas contestatarias de la feligresía.

La "manera tradicional", con frecuencia se volvía una frase eufemística de una actitud agresiva hacia los católicos parcial o completamente rebeldes a la pastoral orgánica. La expresión mencionada adquiría connotaciones, por parte de sus defensores, como de algo viejo, decadente y/u obsoleto que obstaculiza la implantación del modelo "orgánico y coherente". El nuevo modelo es impulsado desde las capas superiores del poder eclesial, pero es asumido diferencialmente entre los sujetos adscritos a esta religión. Los conflictos entre "los nuevos" y "los viejos", los integrados *"al proceso"* y los separados de éste, fueron patentes durante todo mi trabajo de campo con los y las jóvenes de la Parroquia de San Francisco de Asís.

San Francisco : de colonia a barrio

Cuando buscaba información acerca de las historias de la Parroquia y el Barrio, poca encontraba en los archivos municipal y diocesano. A sugerencia de don Francisco, el sacristán, entrevisté a las personas mayores oriundas del Barrio

y a algunos miembros de los anteriores comités, encargados de la construcción del templo. Noté el uso de la expresión "*la colonia*" entre los sujetos de esta generación, para referirse al vecindario.

San Francisco comenzó a poblarse hacia los años veinte y su nombre era colonia Francisco León. Campesinos empleados como obreros, burócratas u otros, adquirieron predios en este histórico asentamiento zoque. Doña Lupita, esposa de uno de los miembros de estos comités, me mostraba con orgullo el título de propiedad de sus padres. Este tipo de documento fue uno de los primeros otorgados en la colonia, a pesar de las dificultades económicas y burocráticas por las que pasaban los colonos para obtenerlos. Doña Lupita recordaba que cuando era niña, oía a los tuxtlecos decir "vamos a la colonia", cuando planeaban pasar días de campo en sus tiempos de asueto. Ésto significaba descansar en los paisajes no urbanizados que todavía existían en la ciudad, a finales de la década de 1950.

En otras ocasiones, tuve oportunidad de platicar con los señores que habitualmente se reúnen en el *Café Avenida*, de la Avenida Central Poniente. Este café es conocido en la ciudad como el "café de los viejitos", representación confirmada por los muchachos de San Francisco, quienes hicieron una mueca de asombro cuando les dije que me gustaba ir a ese café. Martín, el coordinador de las P'ces, expresó: "...te vas a hacer viejita de tanto ir ahí".

En el *Café Avenida* conversé con hombres originarios de Tuxtla y también de San Francisco, como es el caso del Prof. Roberto Selvas, escritor y periodista.

El profesor me proporcionó la copia de un mapa de finales del siglo XIX, donde se localizaban los barrios y las ermitas entonces existentes. Obviamente, todavía no aparecía San Francisco, ni la ciudad llegaba más allá de la calle 9a. Sur, antes Av. La Caridad.

El Profr. Selvas relataba que había una ermita llamada *La Sangre de Cristo* en la 6a Sur, entre la 3a y la 4a Poniente, donde se veneraba una pequeña figura de bulto de San Francisco de Asís. Al final de la rebelión cristera, hubo una orden gubernamental de quemar las imágenes de santos en la plaza principal de Tuxtla (cfr. Martínez 1989). El *prioste*²⁶ llevó a su casa la escultura del santo para cuidarlo. En opinión del profesor, el origen del culto franciscano en "la colonia", se debió al ulterior traslado de la imagen a dicha zona donde la ermita, según rememoró, estaba bajo el cuidado de unos indígenas zoques.

Como doña Lupita, también el Profr. Selvas mencionaba la expresión "vamos a la colonia", lugar en que su familia tenía algunos terrenos para la siembra y donde vivió su niñez. Evocaba:

"...ahí crecía una fruta llamada papausa, parecida a la chirimoya...también vivía una señora, doña Anita, tenía fama de bruja...San Francisco fue zona roja, especialmente la calle 12. A las prostitutas las llamaban 'Las Rubias', en esa calle había muchos cuartitos y las banquetas siempre estaban mojadas...eran muy limpias (*sueltan una carcajada él y sus amigos del café*)"²⁷.

Por otra parte, don Francisco, el sacristán del templo, afirmaba que la

²⁶ Es decir, el encargado principal de la ermita, quien era un indígena zoque de acuerdo al Profr. Selvas. (Entrevista en el Café Avenida. 20 de febrero de 1998, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

²⁷ Diario de Campo. 25 de febrero de 1998.

colonia era uno de los límites de la ciudad y también una "zona de tolerancia", especialmente la calle 12a Sur, a una cuadra del templo. Éste era una rudimentaria ermita dedicada a San Francisco de Asís, a la que ocasionalmente asistían los padres Bulmaro, Manuel, Miguel y Ranulfo a la entonces Parroquia de San Marcos, hoy catedral. Decía don Francisco :

"...antes sólo era una pequeña ermita, pocas veces iba algún sacerdote...de joven, yo iba a los bailes que se organizaban para las fiestas del santo...la calle 12 era la de las prostitutas, todavía ahí queda una cantina clandestina"²⁸

Dicha cantina hoy lleva el título de bar, casi siempre está cerrada y afuera dice en letras pequeñas : "*Se prohíbe la entrada a menores, boleros y damas*". Uno de los jóvenes de la Parroquia, me comentaba que para requerir los servicios de las prostitutas, se tocaba la puerta y por una ventanilla se preguntaba "*¿hay caguamas o no hay caguamas?*".

De acuerdo a los informantes, la zona roja se trasladó más allá del Libramiento Sur, construido en la década de 1970, en la colonia El Cocal. Algunos muchachos citaron este lugar como aquel donde tuvieron experiencias sexuales, junto con la Zona Galáctica, de más reciente establecimiento. En la memoria colectiva del vecindario continúa esta referencia histórica del sexo-servicio. Para César, uno de los asesores juveniles de la Parroquia, este antecedente explicaba, en parte, la conducta "machista" de muchos hombres católicos del Barrio y la disolución familiar que se vive en el mismo.

²⁸ Entrevista realizada el 2 de marzo de 1998 en el atrio de San Francisco. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Los estilos de vida de las diferentes generaciones han cambiado. No obstante, el habitus masculino de demandar servicios sexuales pagados y aumentar así su prestigio viril, ha permanecido aún con las recomposiciones de los campos urbano y religioso; es decir, con la creación de nuevos habitus respecto a la identificación territorial barrial y de vivencia católica comunitaria dentro del ámbito urbano plural y masificado.

Ahora los más jóvenes no hablan de "la colonia", porque ya se ha internalizado la disposición oficial del cambio de nomenclatura, y sin dificultad, sitúan su espacio habitacional dentro de la categoría de barrio. Entre los muchachos entrevistados, prácticamente se desconoce el nombre anterior de colonia Francisco León, máxime que muchos de ellos son emigrantes de otras partes del estado. En mis conversaciones con los vecinos de San Francisco, encontré con más frecuencia la asociación del término colonia con las zonas habitacionales recientes, sobre todo aquéllas consideradas como marginales, ubicadas más allá de los Libramientos²⁹. Ésto me mostró que el cambio de nombre no sólo implicaba un reordenamiento territorial, sino también una reconceptualización espacial y temporal de una ciudad relativamente joven e incluso "sin historia", como expresaron con desazón algunos de los tuxtlecos entrevistados.

La denominación *barrio* parece conllevar cargas de historicidad y

²⁹ No ocurría así con el término "fraccionamiento", desprovisto de esta idea de marginalidad. Esta denominación tuvo connotaciones ligadas a las clases media y alta.

tradicionalismo ausentes en la de colonia. Al término barrio se aúna el uso del nombre *San Francisco*, el cual propicia una asociación de imágenes religiosas católicas como parte de la construcción de una identidad barrial. Tal construcción contrasta con la actual población no católica del vecindario. El padre Manuel, vicario parroquial, me informó que la proporción de católicos en el Barrio cuando mucho llegaría a un 60 %³⁰.

En este contexto, el ideal comunitario promovido a nivel diocesano coincide con cierta significación en el nombre *Barrio de San Francisco*. El comunitarismo encuentra paralelo en la historia de las primeras comunidades cristianas y su coexistencia con los creyentes de otras religiones, así como sus relaciones con diversos grupos de poder. En el último Plan Pastoral Parroquial (1997), la urgencia de una construcción y búsqueda de identidad católica local, se hace patente al promover el concepto de *integración fe-vida*, particularmente entre los jóvenes.

De acuerdo a Doña Juventina, asesora de trabajo y apoyo técnico en la Parroquia, la problemática de la integración fe-vida surge de la ruptura y choque entre el mensaje evangélico interpretado desde la Iglesia y la vida práctica del sujeto. El fenómeno enunciado es llamado secularismo en el campo eclesial. Desde éste se busca responder con la Nueva Evangelización y la redefinición estructural religiosa, ante los rápidos cambios de las sociedades actuales, en

³⁰ Conversación sostenida en la Parroquia de San Francisco. 12 de febrero de 1998. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

especial, las de las ciudades. Doña Juventina explicaba:

"...en la masificación se pierde la interacción eclesial, la persona dice 'no me conozco', hay una pérdida de identidad. Con la integración fe-vida se busca el crecimiento humano: maduración, autoconocimiento, trascendencia personal...en una palabra que sea persona"³¹.

Se busca incidir profundamente en el proceso de construcción de la personalidad, con énfasis en las generaciones más jóvenes. Es aquí donde la maduración es entendida como identificación con el arquetipo de Cristo, trasladado a valores como la moralidad sexual sólo con fines procreativos, la defensa de la familia tradicional que asegure la transmisión de la fe, la obediencia a la autoridad, la libertad de educación religiosa en el sistema oficial e incluso la responsabilidad política, como el Obispo exhortó:

"No podemos separar la fe de la vida...todo católico debe sentirse responsable del bien común. Este bien común es el que debemos buscar en tiempo de elecciones, ejerciendo nuestro derecho al voto. El voto es una forma de participar y trabajar por la democracia. Estamos obligados a ejercer este derecho de manera consciente y responsable" (Aguirre 1998: 8).

Así, se pretendía fomentar una identidad totalizante en el católico. En la Parroquia de San Francisco, se intentaba la absoluta aceptación de los lineamientos del último Plan Pastoral donde, al definir la integración fe-vida, decía: "se trata, más bien, de un **único proceso** de maduración desde el punto

³¹ Entrevista con Doña Juventina Cunjamá Martínez, ex-colaboradora en la Vicaría de Pastoral y asesora de trabajo y apoyo técnico de la Parroquia de San Francisco. Sala de Juntas de la Casa Presbiterial. Parroquia de San Francisco. 5 de marzo de 1998, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

de vista existencial de la persona"³². De la noción de unicidad emergieron los conflictos entre los feligreses, tanto entre los agentes como en los destinatarios, sin importar la generación.

Cada sujeto llevaba su propia dinámica en la construcción de su personalidad, además de desempeñar diversos roles en el entretejido social en que se desenvolvía. Ésto devino en identidades multifacéticas en la vida cotidiana, en contraposición al citado proceso. La palabra "proceso" se trivializó ante el afán de los agentes por justificar e instrumentar el sistema de P'ces, frente a las resistencias tanto de los antiguos grupos, como de otros nuevos miembros. El término hasta sirvió a algunos jóvenes, para hacer toda clase de chistes e ironías.

La parroquia de San Francisco

En el Barrio de San Francisco existía una ermita donde se rendía culto a este santo. Los vecinos tenían altares religiosos en sus casas, práctica que hoy en día continúa. En los altares familiares, con frecuencia sobresalía la figura de la virgen de Guadalupe, acompañada de alguna otra imagen religiosa. Casi siempre se exhibían en la sala de recepción. Noté que el santo o santa venerada correspondió a la ocupación que permitía la subsistencia familiar; por ejemplo, Santa Cecilia en la casa del tecladista, San Martín Caballero en la del

³² Parroquia de San Francisco de Asís. *Plan Eclesial para la Nueva Evangelización*. Diócesis de Tuxtla Gutiérrez, 1997 (los subrayados son míos).

comerciante o San Judas Tadeo en la del transportista.

Don José, el esposo de doña Lupita, me habló de los esfuerzos invertidos para organizar comités, al cargo de la recaudación de fondos para la construcción del templo³³. Hacían rifas y kermesses. Promovían donaciones en dinero, en especie y en trabajo. Decía que en su tiempo libre "iban a echar colado"; es decir, a hacer el trabajo de albañilería. Todo iba combinado con una labor de evangelización, ya que también se preparaban los *Cursillos de Cristiandad*, de los cuales Don José fue coordinador.

Después de algunos años de trabajo, tanto en la construcción del templo como de la Pastoral, la ermita adquirió el grado de *iglesia filial*³⁴, suceso que motivó a los laicos a dar el siguiente paso, el de llegar a ser parroquia. Para entonces, Tuxtla ya contaba con su propia diócesis. Sin embargo, San Francisco no contaba con una casa presbiterial para un sacerdote residente, por lo cual constituyeron otro comité que continuara con las labores de construcción.

Uno de los problemas fue que los terrenos adyacentes a la Iglesia, eran propiedad de un médico, quien se negaba a venderlos. Los miembros del comité le hicieron varias visitas, sin resultados. Una vez que lograron la asistencia del médico a unos ejercicios espirituales, éste no accedió a venderlos, sino que los donó para la edificación de la actual casa presbiterial. Con el éxito de la gestión, se organizaron más equipos de "echar colado" y más grupos de acción católica.

³³ Entrevista en el domicilio de don José y doña Lupita, el día 11 de marzo de 1998. Barrio de San Francisco, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

³⁴ Técnicamente se llama capellanías a las comunidades de una parroquia.

El Barrio y su población crecía, al mismo tiempo que avanzaban otras religiones.

Los esfuerzos se vieron coronados con el éxito. El 30 de octubre de 1986, San Francisco se erigió en parroquia, a cargo del Pbro. Miguel Cardona Valdivia³⁵. Una nueva etapa de participación religiosa se iniciaba. Los laicos promotores de San Francisco, se vieron considerados en la organización de la actividad pastoral. Se formaron 12 comunidades menores, conocidas como iglesias filiales³⁶, en las cuales los feligreses tenían diversas condiciones de vida, mismas que perfilarían las zonas rural, suburbana y urbana, dentro del futuro primer Plan Parroquial.

En 1989, el padre Antonio ocupó el cargo de párroco. Reordenó la Parroquia de acuerdo a los lineamientos de los primeros Planes Pastorales, emitidos desde la administración diocesana; así, instrumentó la pastoral orgánica. La primera acción consistió en sectorizar la parroquia, en vista de su amplia extensión territorial. Ésto provocó una reacción negativa entre algunos católicos, quienes entendieron el acto como división y no como una estrategia de descentralización eclesial para la implantación de la Nueva Evangelización. Doña Juventina estimaba que el antagonismo "al proceso", era:

"la cerrazón a lo nuevo, a la corresponsabilidad en un proyecto de Iglesia y la poca voluntad de adquirir un verdadero compromiso social de fraternidad y solidaridad mediante una evangelización que implique una catequesis sistematizada y el desarrollo de una madurez cristiana".

³⁵ En el período de trabajo de campo, el Pbro. Miguel Cardona Valdivia era rector del Seminario Mayor.

³⁶ Parroquia de San Francisco de Asís. *La descentralización. Reflexión para coordinadores*. Documento interno, abril de 1998.

Mapa 2.2.- Plano Territorial Pastoral de la Parroquia de San Francisco

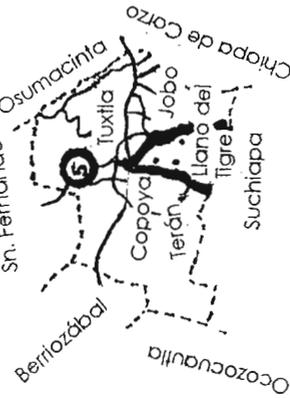
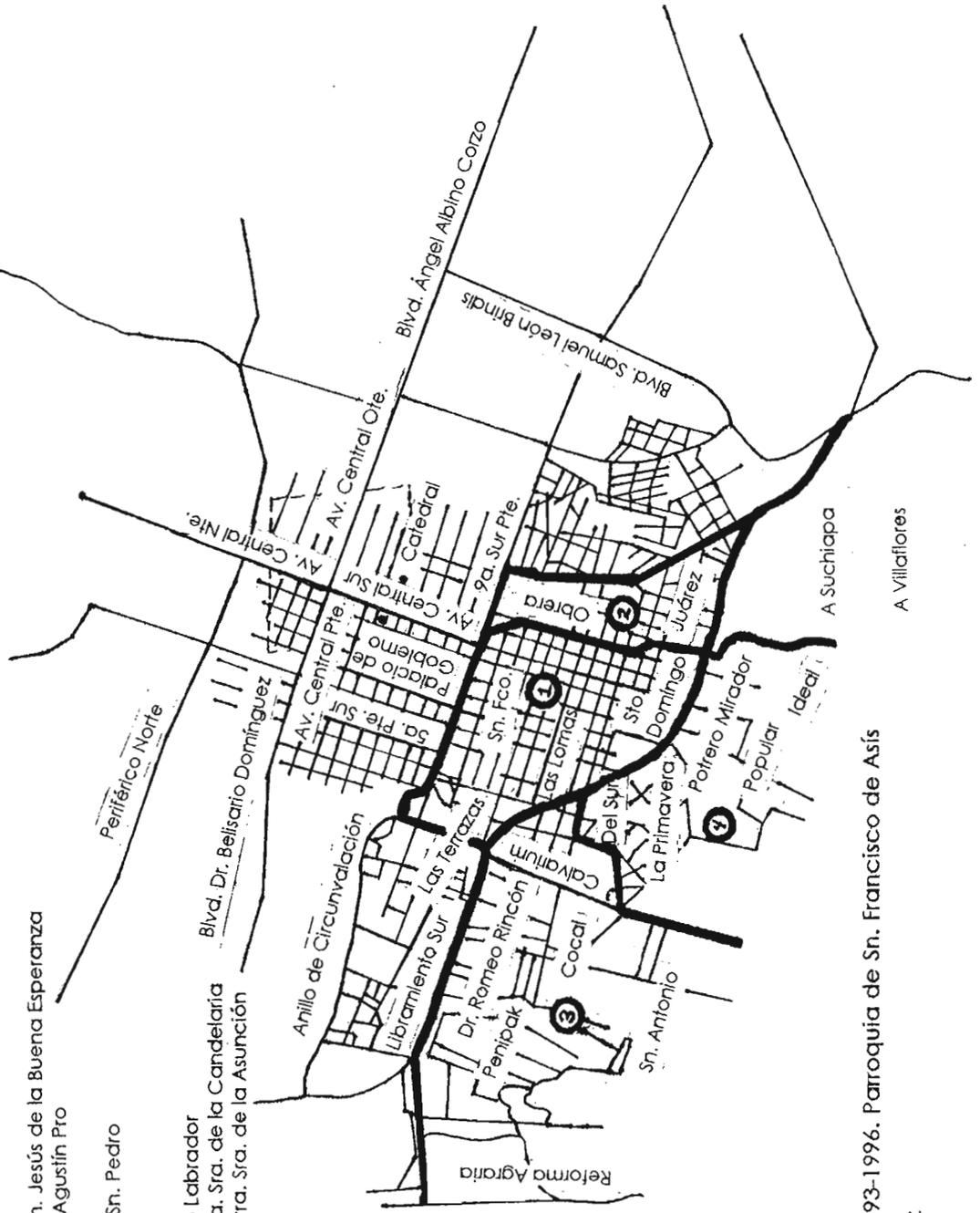
Sector 1.- Sn. Francisco de Asís

Sector 2.- Col. Obrera : Com. Sn. Antonio
Col. Juárez : Com. Sn. José

Sector 3.- Col. Dr. Romeo Rincón : Com. Jesús de la Buena Esperanza
Prol. El Cocal : Beato Miguel Agustín Pro

Sector 4.- Col. Poltero Mirador : Com. Sn. Pedro
Col. Ideal : Com. Sta. Teresa

Sector 5.- Col. El Jobo : Com. Sn. Isidro Labrador
Poblado Copoya : Com. Ntra. Sra. de la Candelaria
Col. Llano del Tigre : Com. Ntra. Sra. de la Asunción



Fuente: Plan Pastoral Parroquial 1993-1996. Parroquia de Sn. Francisco de Asís

Elaboró : Ruth Mónica Díaz Sánchez

A Suchiapa

A Villaflores

Yo pienso que esa representación de "división" en San Francisco, tenía al menos tres matices :

1) Uno de conflicto individual y colectivo entre un habitus religioso prevaleciente por muchas generaciones, frente a otro que se pretendía crear. Decía Martín, asesor juvenil del sector 2: "...después de un tiempo, la gente se acostumbrará a trabajar de una sola manera y ya no rechazará el proceso"³⁷. Ésto, desde luego, ha ido acompañado de descalificaciones, exclusiones y hasta expulsiones, de aquellos laicos renuentes a la conversión; es decir, a la adhesión y el apoyo "al proceso".

2) Otro de competencia entre los laicos recién llegados y los ya establecidos, por las posiciones en el juego religioso dentro del campo estructurado por la Iglesia. Aquí se buscaba participar exitosamente en la distribución del poder y de la toma de decisiones, así como en el emprendimiento de acciones en otros campos vinculados al religioso. En este aspecto revistió importancia la construcción de solidaridades y fraternidades.

3) Un tercero de confrontación entre la religiosidad estructurada por la institución eclesial y la construida por la creatividad autónoma laica. La última da lugar a la fe cristiana individual y a una religiosidad personal, aspecto relegado y hasta encasillado en la noción de secularización, cuyas connotaciones son siempre negativas en el concepto identidad fe-vida y su objetivo hegemónico.

³⁷ Diario de campo, 10 de mayo de 1998.

La tarea de organizar a los laicos ya no en grupos grandes, sino en comunidades de diez o quince personas, iba encaminada a formar otras pequeñas comunidades fuera del espacio del templo. Esta labor produjo varias oposiciones manifiestas, de acuerdo a las significaciones de "división" mencionadas arriba:

a) Quienes tenían una posición bíblica, rechazaron los textos para el trabajo en P'ces. Quizá la coexistencia con protestantes y la crítica de éstos a la ignorancia de muchos católicos sobre las Sagradas Escrituras, motivó en algunos feligreses de San Francisco el deseo de leer la Biblia en lugar de los folletos ofrecidos. Éstos describían las vivencias católicas desde la experiencia pastoral en el área metropolitana del Distrito Federal. Orbey, participante de la comunidad Renovación Juvenil, me decía: "... San Francisco ya debería hacer folletos propios, yo prefiero que me hablen de Tuxtla en vez de ciudad Neza".

b) Faltó continuidad en el estudio del nuevo material. Algunos coordinadores no asistían a las sesiones de preparación del tema semanal. El ausentismo era frecuente en las sesiones juveniles. El análisis de los cinco folletos programados, apenas llegó a los dos primeros, en vista de la asistencia irregular y la entrada y salida de miembros en poco tiempo. A varios jóvenes que permanecían, les gustaban más los temas anteriores "al proceso", referentes a la sexualidad, el noviazgo, la amistad o la superación personal. Los recién llegados se quejaban de la falta de preparación de los expositores y animadores o francamente se aburrían con los tópicos, la dinámica de la exposición y la falta de actividades de

su interés.

c) Algunos antiguos laicos se alejaron de las actividades parroquiales, ante las rivalidades con los nuevos. Uno de esos casos fue el de Don José, quien a pesar de haber sido uno de los promotores de la construcción del templo, se vio excluido en la nueva administración parroquial, a pesar de sus intenciones de continuar colaborando. Me pareció, como ha ocurrido con otros laicos, que esto se debió a la crítica de la distribución diferencial tanto de trabajo como de poder, además de las exigencias en dinero y en especie, por parte de los integrantes del nuevo consejo. El mismo malestar estaba presente entre los jóvenes de San Francisco, sobre todo cuando se trataba de las vendimias de los domingos. En repetidas ocasiones ellos tenían que aportar la comida o buscar donadores, prepararla un día antes, ir desde las 7 de la mañana a arreglar el puesto y dar el monto total de las ventas, a riesgo de ser relegado en las actividades y promoción parroquiales.

No sólo los laicos activos del templo, sino también otros vecinos, recordaban la cercanía de los primeros sacerdotes con su feligresía, como el padre Juanito, de quien decía una señora, "nos echaba al menos una visita de doctor". Con la frase aludía a alguna visita sacerdotal domiciliaria, fuera de las actividades de culto. Entre las opiniones escuchadas, sobresalía la del distanciamiento de los actuales sacerdotes con los fieles. Algo similar ocurría con los coordinadores laicos, quienes una vez que entraban al consejo parroquial cambiaban de actitud con los mismos que los habían o promovido.

Las relaciones, en lugar de descentralizarse, se burocratizaban cada vez más. Entre los jóvenes se llegó al extremo del insulto verbal³⁸ y la casi pelea física entre Julio, el coordinador del sector 1 y un muchacho de su comunidad original, perteneciente a un grupo expulsado conocido como "*Los Iluminados*". Julio me comentaba que antes convivía mucho con ellos, dentro y fuera de la Iglesia. Invertía dinero propio para invitarles cosas. Ahora que lo habían llamado al consejo, entró en el proceso y tomó consciencia de que debía distanciarse de su comunidad para formar otras y expandir el mensaje evangélico.

A pesar de las dificultades que ha enfrentado el proceso parroquial, algunos laicos anteriores a éste decidieron continuar y adaptarse a la nueva política eclesial. Otra posición era la de los laicos simpatizantes con los excluidos y/o expulsados. Si bien aceptaban la crítica de las limitaciones pastorales del pasado, también trataban de conciliar los aciertos y experiencias que tuvieron con las realidades presentes. Por otro lado, estaban los nuevos laicos que encontraron en este sistema de trabajo una oportunidad de participar activamente. Se sentían tomados en cuenta en la religión, a la vez que se identificaban con la Iglesia cuando colaboraban en servicios como la eucaristía, el lectorado y el acolitado³⁹. Aún con posiciones distintas, los laicos mantenían una cierta

³⁸ Aquí es interesante la celebridad que adquirió el insulto "raza de víboras", emitido por uno de los miembros del consejo juvenil para los jóvenes rebeldes a éste. El consejero aludió al relato evangélico donde Juan el Bautista, se dirigió a los fariseos y saduceos presentes en el lugar donde bautizaba, de la siguiente manera: "*Raza de víboras, ¿cómo van a pensar que se van a escapar del castigo que se les viene encima?*" (Mateo 3: 7).

³⁹ Ya había una niña acólita en San Francisco, como también en las parroquias de Guadalupe y de San Marcos. Este hecho revela un cambio importante, ya que antes el acolitado se reservaba a los varones.

cohesión en los eventos magnos, tales como las fiestas patronales, las peregrinaciones guadalupanas y las posadas. En dichos festejos parecieron difuminarse las diferencias internas.

El objetivo general de la Diócesis de Tuxtla trata de *"impulsar un nuevo rostro de la Iglesia, comunidad de comunidades, centrada en Cristo, que inculque el Evangelio; para hacer presente el Reino de Dios en nuestra sociedad"*. Este objetivo enuncia una nueva avanzada en la sociedad, sobre la cual la religiosidad estructurada desde la Iglesia Católica tiene cada vez menos significado. No ocurre así con la fe cristiana individual, en la cual el creyente hace su propia interpretación religiosa sobre el fin de su existencia trasladada las más de las veces al ámbito privado. En San Francisco, la gente continuaba participando en ceremonias de carácter global como los nacimientos, matrimonios y funerales. Pero también cuestionaba y sopesaba hasta donde la participación religiosa comprometida le era redituable en lo espiritual, lo emocional y lo material.

La pérdida de interés en el juego del campo religioso, muchas veces se eufemizaba, a nivel consejo, con el dicho "más vale la calidad que la cantidad". Sin embargo, constaté una considerable deserción de agentes y destinatarios pastorales en los cuatro meses que duró mi actividad de campo. Tal circunstancia no ha sido ignorada en el nivel eclesial. Las sucesivas ediciones de **"La Nueva Biblia Latinoamericana"**⁴⁰, caracterizaban al catolicismo como una minoría a

⁴⁰ Versión bíblica comúnmente utilizada en San Francisco. Era la edición más económica y contaba con una traducción al español estándar, además de citas interpretativas y comentarios para cada pasaje considerado relevante para los católicos latinoamericanos. De ahí la aclaración bibliográfica de "edición pastoral" que ostentaba en la portada.

nivel mundial, al tiempo que agregaba el calificativo de "activa". En esta tendencia, la Iglesia Católica trata de reforzar en esta minoría activa una identidad individual y colectiva que sirva de defensa contra el pluralismo existente en una sociedad cada vez más secularizada.

Las políticas diocesana y parroquial, apuestan fuertemente por los jóvenes. Con ellos otorgan esta visión renovada de las estructuras eclesiales orientada al comunitarismo, en oposición al globalismo proclamado a nivel mundial. Las expectativas, incertidumbres y temores de los jóvenes sobre su futuro de cara a esta realidad transnacional, los hace capitalizables para la instauración de programas tendientes a garantizar la permanencia de la Institución. Ya el Obispo declaraba: "Hagamos juntos, jóvenes, asesores y Obispo, una **OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS JÓVENES DE LA DIÓCESIS**" (Aguirre 1997: 36). En la Diócesis de Tuxtla tal opción está en construcción, en ensayo de estrategias encaminadas a crear habitus en los futuros hombres y mujeres adultos, que permitan internalizar la religiosidad eclesial y a su vez, externalizarla en el debate público.

Los lineamientos de la Iglesia local hacia los jóvenes dentro del Plan Pastoral Parroquial 1993-1995, presentan las siguientes características:

a) Aspecto político-religioso

El Plan demanda el papel protagónico de los jóvenes tanto en la Iglesia como en la sociedad en América Latina, espacio geográfico concentrador del

mayor número de creyentes a nivel mundial. Busca reforzar no sólo su población feligresa, sino también una identidad religiosa a nivel continental, orientada a construir al *"hombre nuevo y a la civilización del amor"*.

Este género de civilización se concatena con las exhortaciones a que el joven participe responsablemente en el sistema político. Con base en la idea del Reino de Dios, tal participación debe posibilitar la existencia de una sociedad más fraterna en lo social, lo político, lo religioso, lo cultural y lo económico, *"libre del poder extranjero que impide su desarrollo"*, en alusión histórica a América Latina. La responsabilidad y el Reino de Dios aparecen juntas, como si el católico tuviera que asumir la carga de las consecuencias del no hacer una decisión política adecuada para los representantes terrenos del Reino.

El mismo apartado establece la promoción de la participación activa a través del comunitarismo; es decir, las P'ces formadoras de jóvenes evangelizadores. Desde mi punto de vista, el objetivo es crear las disposiciones para que el muchacho invierta sus recursos personales y materiales en la expansión de la presencia de la Parroquia y de la Iglesia, en los múltiples espacios en que se desenvuelve. La estrategia del microgrupo permite el contacto más cercano con el individuo y la inculcación de valores como el respeto a la vida, el apoyo a los pobres, la libertad, la cultura y la autodeterminación, interpretados desde el punto de vista jerárquico.

b) Aspecto generacional

En las P'ces juveniles, el convertirse en una figura referencial es de suma importancia. El y la joven se encuentran en un período transicional cada vez más largo y competido, en el cual la construcción de la identidad personal enfrenta no pocas dificultades. La transformación de la realidad pretendida por la Parroquia, así como su actualización, depende en buena parte del ingenio y originalidad ofrecidos por los jóvenes, en tanto las nuevas realidades vividas en relación a las generaciones anteriores. El Plan presenta una imagen de juventud creativa, enérgica y con una cierta dosis de rebeldía convertible en mesianismo. Procura incorporar a estas generaciones en el proceso de expansión eclesial. Se propone impulsar los liderazgos y las animaciones, así como una óptima pedagogía religiosa que haga atractivos y accesibles los ideales evangélicos.

Esta aspiración fue una de las menos logradas, de acuerdo a lo que vi en el trabajo de campo: los líderes se volvían autoritarios e impopulares; las animaciones carecían de dinámica y los métodos de enseñanza evangélica y se reducían a la lectura de folletos y repetición de enunciados, sin llegar a una discusión o conclusión. El "nuevo ardor en la fe" que quiere el Obispo (Aguirre 1997: 36) en los jóvenes evangelizadores, no parece manifestarse en los coordinadores de San Francisco. Por el contrario, las muchachas y los muchachos laicos más bien tienden a repetir viejos esquemas tanto en lo organizativo como en lo educativo.

c)Aspecto genérico

La situación genérica del varón está "ocultada" en la literatura católica, la mayoría de las veces. En el Plan Parroquial, las alusiones de este tipo aparecen en dos objetivos: uno referente al respeto de los derechos humanos y otro a la preparación cristiana de los hombres y mujeres del futuro. Aparentemente, no hay distinción genérica en cuanto a los lineamientos eclesiales en vigor.

En el primer objetivo, se habla de promover y respetar los derechos de la mujer. Éstos se entienden como:

"...darle a ella el lugar que le corresponde en la Iglesia y en el mundo, liberándola de la situación de explotación y marginación en que vive, para que desde su ser femenino sepa impregnar en el mundo y en la Iglesia los valores de acogida de familiaridad, de calor marginal"⁴¹.

Se reconoce la histórica y casi universal subordinación que ha tenido la mujer respecto al hombre, en particular en el espacio de la vida pública. No obstante, prevalece la idea de situar a la mujer principalmente en el espacio privado. A ellas se les adjudica un esencialismo enarbolado como natural. Se les atribuye ser maternales y salvaguardadoras de los valores familiares tradicionales. Ésto es representado en el arquetipo de María; por lo tanto, a la mujer se le considera como la transmisora por excelencia de la fe cristiana.

El varón queda en un segundo plano en dicho espacio. Él proporciona el

⁴¹ PARROQUIA DE SAN FRANCISCO DE ASÍS. Plan Pastoral Parroquial 1993-1995. p.

sustento a la familia, como bien lo expresa el arquetipo del San José Obrero. En este derrotero, el sujeto masculino se convierte, en relación a la imagen mencionada, en el "custodio legítimo y natural, cabeza y defensor de la Sagrada Familia"⁴². Dicho rol proveedor y protector, no siempre quiere ser asumido por los católicos de San Francisco, como se podía advertir en algunas familias del Barrio.

Simbólicamente se mantienen roles tradicionales en el Plan Parroquial. Éste critica el que la mujer trabaje y abandone el cuidado de los hijos. Especifica tal situación se debe a las condiciones de pobreza en que se vive en las zonas urbana y suburbana. Pero, fuera de la pobreza, no se consideran otros factores que propician una mayor autonomía femenina, como pueden ser los educativos y laborales. La censura a la falta del cuidado de los hijos, también aparece dirigida a los varones en cuanto a la paternidad irresponsable. Más, el que el varón salga a trabajar y por ende, pase menos tiempo en el hogar con sus vástagos, no forma parte de la crítica, como sí ocurre con la mujer.

En el rubro de la paternidad irresponsable, se habla del "abuso de métodos anticonceptivos". Se cuestiona un machismo que deja a la mujer como víctima del egoísmo masculino. Un mensaje del Obispo aparecido en Internet, concuerda con dicha interpretación:

"...estos métodos resultan muy humillantes para la mujer. Si a las camellas les ponían piedras en el útero para no quedarse embarazadas durante los largos viajes por el desierto, de la misma forma hoy se sigue poniendo el peligroso DIU...A nadie se le

⁴² León XIII, encíclica *Quamquam pluries* (15 de agosto de 1889), p. 177-179, en Juan Pablo II. *Exhortación apostólica Redemptoris custos sobre la figura y la misión de San José en la vida de Cristo y de la Iglesia* (15 de agosto de 1989).

ocurriría operar a una persona para destruirle su capacidad de ver, oír, hablar o caminar; o para extirparle un brazo, un pie o un órgano sano. Sin embargo, mediante la esterilización, incontables operaciones se realizan en hombres y mujeres para destruirles la capacidad de poder tener hijos" (Felipe Aguirre Franco. *El anticoncepcionismo y la mujer*, 18 de julio de 1997).

La propuesta única del método del ritmo augura, según el mismo mensaje, una mayor responsabilidad en el uso de la capacidad reproductiva del varón y una mejor armonía entre los esposos. Para el caso de la masculinidad, se representa a un varón distinto de aquel estereotipo del macho, que probaba serlo por la cantidad de hijos que tenía. Ahora el hombre que consiente el uso de anticonceptivos de su pareja o que se ha practicado la vasectomía, es tachado de egoísta ya que pone sus necesidades y deseos, por encima de las disposiciones eclesiales.

La imagen del buen varón católico, es la de aquél que controla sus impulsos genitales en aras de la verdadera fe. Esta propuesta de continencia no fue precisamente la más popular entre los jóvenes estudiados. Tampoco el rechazo a los diferentes métodos anticonceptivos, por parte de algunos muchachos y muchachas. Sin embargo, el uso del condón sólo apareció considerado en unos cuantos jóvenes varones en cuestión del SIDA, aspecto donde sobresalió la desinformación acerca de esta enfermedad y sus medios de prevención.

La construcción de la masculinidad en el catolicismo local, apunta a la imagen de un "hombre nuevo", cuyas relaciones con las mujeres sean más

suaves y hasta cierto punto equitativas. Al mismo tiempo, se pretende que tal varón tenga la capacidad de imponerse como autoridad en las situaciones opuestas a las interpretaciones evangélicas eclesiales, con énfasis aquellas que impidan la reproducción de los católicos, no sólo biológica sino también social.

En vista de que una de las principales estrategias Plan Parroquial de Pastoral 1993-1995 era el trabajo con P'ces, en el período de trabajo de campo me orienté a estudiar las cinco pequeñas comunidades juveniles de San Francisco, las cuales surgieron luego de la disolución de los dos grandes grupos que conformaban la Pastoral Juvenil local. En el siguiente capítulo, hago la relación de esta experiencia.

Capítulo 3. Las comunidades juveniles

Ya que me presenté con los coordinadores de las P'ces de San Francisco, fui a las reuniones sabatinas de los jóvenes y presencié las juntas del Consejo Juvenil Sectorial. Comencé a obtener datos de las y los integrantes de las comunidades, lo cual no fue una tarea fácil. La asistencia de los muchachos era discontinua. Tenían poca disponibilidad para escribir las respuestas a las preguntas abiertas del cuestionario que diseñé¹. Además, mi posición como no católica provocó desconfianza en algunos laicos².

No obstante, recabé información de casi todos los muchachos asistentes a las P'ces del sector 1 de San Francisco, las cuales son: **San Francisco**³, **Renovación Juvenil**, **Emmanuel** y **Comunidad Cristiana**. La última había formado la de **San Juan Bosco**, con sede en un domicilio particular. Jacqueline, coordinadora de Comunidad Cristiana, me contó que invitaban a los muchachos a través de carteles o avisos al final de las misas dominicales. Mediante el censo parroquial, los jóvenes laicos sabían en cuáles domicilios estaban los miembros potenciales para las P'ces y los visitaban.

Armando, un animador, aclaró que en las partes del vecindario dominadas por protestantes⁴ no tocaban a las puertas. Así, entendí que la palabra

¹ "Es que me da flojera", me decía uno de los muchachos. La frase concordaba con varias declaraciones que expresaron apatía para hacer los trabajos escritos requeridos en la escuela

² Cuando visité el sector 2, en la capilla de San Antonio, los miembros de ese consejo sectorial me hicieron saber sus sospechas de que yo era espía de alguna otra religión o bien, de algún grupo disidente al Consejo Parroquial Juvenil. Aunque conocieron la anuencia del párroco para la realización de mi trabajo, impidieron que tomara fotografías e hiciera entrevistas y cuestionarios.

³ Reconocida por todos con este nombre. Sin embargo Karla, una de sus integrantes, señaló que el nombre correcto es **Jesús es mi pastor**, una vez que se volvió pequeña comunidad.

⁴ En el Barrio noté tres templos protestantes. También había una iglesia de la Luz del Mundo. Ésta

conversión, en este contexto, no significaba hacer una labor activa y directa para hacer cambiar a alguien de una religión a otra. Las estrategias de la iglesia local no apuntaban primordialmente a ganar adeptos de otras confesiones. Más bien trataban de asegurar la permanencia institucional mediante el refuerzo, fomento y reproducción de los espacios de transmisión de las creencias católicas, dentro de su propia población.

Los integrantes de las P'ces juveniles

Luego de aplicar los cuestionarios, obtuve datos de cuarenta casos. 19 correspondieron a los varones y 21 a las mujeres; es decir, la participación genérica resultó casi en la misma proporción, con 47.5% y 52.5% respectivamente.

Edad	Hombres	%	Mujeres	%
12-14	3	15.8	2	9.5
15-17	1	5.3	7	33.3
18-20	9	47.4	2	9.5
21-23	3	15.8	10	47.6
24-26	2	10.5	0	0.0
27-29	1	5.3	0	0.0

Tabla 3.1.- Distribución por edades y sexos de los jóvenes de la muestra

De acuerdo a la tabla 3.1., hubo mayor asistencia entre los 18 y 23 años. La participación femenina no llegó más allá de los 23, mientras que la masculina siguió hasta los 28, lo cual coincidía con el promedio de edad de contraer matrimonio⁵ y el dejar de participar en las agrupaciones destinadas a los jóvenes.

contaba con un local para una agrupación vecinal, ubicado frente al edificio católico.

⁵ De acuerdo al Vicario Parroquial, el promedio de edades de los contrayentes es entre los 20 y 23 años en las mujeres y los 23 y 25 años en los varones.

El matrimonio o la cohabitación con una pareja, fue un referente común para diferenciar jóvenes de adultos, como lo constaté en mi persona⁶. Con menos frecuencia, también se asociaba la situación laboral y el grado de independencia económica, para hacer tales distinciones.

a) Escolaridad y trabajo

Escolaridad	Hombres	%	Mujeres	%
Primaria	0	0.0	1	4.7
Secundaria	2	10.5	5	23.8
Técnica	0	0.0	6	28.6
Bachillerato	4	21.0	5	23.8
Universidad	13	68.5	4	19

Tabla 3.2.- Escolaridad de los jóvenes de la muestra

La tabla 3.2. muestra la concentración escolar universitaria en los casos masculinos, mientras que en los femeninos, hay una proporción mucho menor. Los hombres, en su mayoría cursaban las ingenierías, seguidas de la contaduría y el derecho. De las cuatro mujeres asistentes a la universidad, dos estudiaban turismo y dos contaduría. Algunos laicos comentaban que las muchachas de las P'ces no tenían interés en el estudio y nada más esperaban el momento de casarse "con alguien que las mantenga". En la muestra, hubo más jóvenes

⁶ Cuando no conocían mi estado civil, me tuteaban; cuando hablé de mi esposo, utilizaron el "usted".

únicamente trabajadoras, en tanto los muchachos sólo dedicados al estudio eran los más, como podemos ver en la tabla 3.3.

Situación	Hombres	%	Mujeres	%
Estudia	14	73.7	9	43.8
Trabaja	2	10.5	9	43.8
Estudia/ trabaja	3	15.8	3	14.3

Tabla 3.3.- Situación ocupacional de los jóvenes de la muestra

Los jóvenes que trabajaban lo hacían en los ramos eléctrico-mecánico, de la construcción, el comercio y la computación. En la última actividad también laboraban algunas jóvenes, quienes a menudo la combinaban con el secretariado. Otras eran técnicas de laboratorio, empleadas de mostrador y domésticas, colocaciones que iban en función de su preparación escolar.

b) Procedencia

Hombres	Tuxtla: 42.1 %	Otros municipios: 57.9 %
Mujeres	Tuxtla: 76.1 %	Otros municipios: 22.8 %

Tabla 3.4.- Procedencia de los jóvenes de la muestra

Según la tabla 3.4., había más hombres procedentes de otros municipios, mientras que gran parte de las mujeres eran originarias de Tuxtla. Muchos de ellos fueron a la capital a estudiar la preparatoria y la universidad, ante la imposibilidad de hacerlo en los lugares de origen. Contaban con el apoyo

económico familiar, cosa que no sucedía con varias de las muchachas migrantes, quienes llegaron a Tuxtla a trabajar y así colaborar en el sustento de sus familias.

La situación migratoria contribuía a la participación de los jóvenes en las P'ces. En el cuestionario aplicado, apareció como la razón más frecuente para asistir a las comunidades juveniles, junto con la del deseo de socializar con otros jóvenes. Entre los y las tuxtlecas aparecieron declaraciones similares, pero las respuestas variaron más, como éstas de buscar la superación personal y el mejor conocimiento de dios. A ésto se agregaban las posibilidades reales de los muchachos para ocupar su tiempo libre.

c) Unidades domésticas

Vive con:	Hombres	%	Mujeres	%
Mamá/ papá/ hermanos	9	47.3	10	47.8
Mamá	1	5.3	0	0.0
Hermanos	3	15.7	2	9.5
Papá/ hermanos	2	10.5	2	9.5
Mamá/ hermanos	0	0.0	5	23.8
Otros familiares	1	5	1	4.8
Amigos	2	10.5	0	0.0
Solo/ a	1	5.3	1	4.8

Tabla 3.5.- Situación habitacional de los jóvenes de la muestra

Como podemos observar en la tabla 3.5., casi la mitad de los hombres y

mujeres vivían con ambos padres. En ocasiones, habitaba en la misma casa alguno de los abuelos. A este caso, siguió el de las familias monoparentales y después, el de jóvenes provenientes de otros municipios que vivían con sus hermanos también migrantes. Los que vivían solos eran un muchacho y una muchacha, quienes tenían familia en la misma ciudad. Ambos tuvieron conflictos con sus padres o hermanos y a ratos denotaban incertidumbre, incompreensión y sentido de culpabilidad, a la manera de la parábola del hijo pródigo, bastante difundida entre los jóvenes católicos.

El varón era visto con asombro y admiración. Ocupaba un importante puesto a nivel del Consejo Parroquial Juvenil. No ocurría así con la muchacha, a quien consideraban huraña, poco afortunada en amores y amargada. La actitud de los coordinadores hacia ella era más proteccionista, que de apoyo para lograr una autonomía emocional. La contrastación de estos dos casos, ofrece un panorama en el cual todavía se (re)presenta a la mujer como débil-sentimental y al hombre como fuerte-racional. Algunas prácticas sociales manifiestan la situación descrita, por ejemplo, en los concursos de belleza tan populares en Tuxtla⁷ y la elección de la reina de las fiestas patronales de San Francisco.

El concurso "Señorita Sector 1"

El día de la elección de la candidata del Sector 1 para reina de las fiestas patronales, le pregunté a Julio cuáles eran los criterios para evaluar a las chicas.

⁷ Por diferentes medios de comunicación, me enteraba de al menos uno de estos concursos cada mes. En noviembre de 1997, asistí a un certamen distinto a los demás, el "*Chico Prepa Uno*", destinado a los varones de esa preparatoria estatal.

El coordinador sectorial respondió que no se trataba de un asunto de belleza física, sino de presencia (simpatía, carisma, etc.), conocimientos religiosos y trabajo comunitario. Los jueces serían jóvenes conocedores en la materia y las concursantes eran cinco. Mientras daban las 7 p.m., tiempo en que el padre Manuel terminaría de oficiar, el ambiente se animaba cada vez más.

Un arco con globos rosas y blancos dominaba la escena, donde lucía un estrado lleno de luces de colores. El equipo de sonido emitía música tecno y jóvenes de distintas edades participaban con algarabía en los preparativos. Los muchachos se entendían con los cables, sonido y mobiliario; las muchachas con el arreglo de la mesa del jurado. También circulaban unos jóvenes ataviados a la manera de los boy scouts. En lugar de llevar la pañoleta al cuello, la traían amarrada en la cabeza. Eran los integrantes del movimiento Pandillas Cristianas.

No podía distinguir cuáles eran las chicas competidoras. Todas lucían como para ir un baile de gala. Julio me presentó con Martín, del Ministerio de P'ces y con José, del de Espiritualidad. Expresé el por qué sólo había concurso de chicas. Julio se apresuró a contestar con jocosidad: "porque si salimos nosotros, no nos van a chiflar". El tono de la frase delataba el goce tanto masculino como femenino del evento. Las muchachas mostraban entusiasmo en esta oportunidad de presentarse atractivas.

Les consulté si no habría problemas cuando en mis próximas visitas usara mi indumentaria más o menos habitual: cabeza semirrapada, mechones de cabello azules y arete en la nariz. Entre risas dijeron que no. Julio me dijo que él

se dejaba el cabello largo y ocasionalmente, usaba un arete en el oído. Me enseñó la perforación en el lóbulo. Martín exclamó "¡pero eso es ideología!, ¿verdad?". Julio y José fueron solicitados para unos asuntos técnicos, Martín y yo charlamos. Hablamos de su reciente graduación como contador público. Luego me asaltó con las cuestiones de qué hacía un antropólogo y en qué trabajaba. ¡Menudas preguntas! Más o menos intenté esbozar algunas respuestas.

Martín pensaba que el contador público estaba encasillado en Chiapas. Decía que este profesionista sólo es visto como un pagador de impuestos, siendo que puede hacer otras cosas, como asesorar finanzas. Criticó las tesis de contaduría por no aportar nada nuevo y reducirse, declaró, a "...ser fusil de autores que conocemos en el medio...yo por eso mejor me voy a titular por promedio o por examen ahora que la UNACH puso esas modalidades". Continuó: "...me llama la atención que hagas trabajo de campo y no te quedes nada más en los libros, ¿cómo le hago para estudiar un posgrado?, a mí me gustaría estudiar en el extranjero, en Alemania, pero ni siquiera se inglés..." De golpe, aparecieron ante mí las cavilaciones, dudas y temores que yo también he tenido. Le aconsejé buscar programas de posgrado y de becas en su Universidad u otras instituciones y que además, valía la pena estudiar por lo menos el idioma inglés.

El DJ cambió el tecno "sex machine" por "Sombras" de Javier Solís. Martín giró el tema: "...hablando de mujeres, ellas son más elegantes para ser representantes ", "¿qué las hace ser más elegantes?", dije. Señaló el trasero y nos reímos. Le conté que unos amigos me habían dicho que una de las primeras

cosas que los hombres veían a una mujer, eran las nalgas y a veces las piernas. Martín comentó en tono de broma "...no, yo primero veo la cara...ustedes también se fijan en el trasero de los hombres, ¿no?" Otra pregunta que me cayó de sorpresa. Cuando escuchó mi respuesta afirmativa, con rostro serio me dijo: "Es delicado hablar de masculinidad, si un hombre hace un estudio de esos van a decir que es homosexual, si lo hace una mujer...", "van a decir que es puta", completé. Martín expresó que mi caso era diferente porque yo tenía la aprobación del sacerdote. Julio volvió y añadió "...a ver si ella nos echa la mano para saber por qué la gente se resiste al cambio y se aleja de la Iglesia".

Se despidieron para ultimar los detalles del evento. Yo me quedé pensando si no me había echado auestas un compromiso que todavía no acababa de digerir, cuando la voz de la cantante Alicia Villarreal se escuchó a todo volumen. Las luces fluorescentes e intermitentes se encendieron. Era una perfecta ambientación disco. Como por arte de magia, los asientos vacíos se llenaron en unos segundos. Atrás de mi silla había jóvenes, niños y señores. Unos globos de colores decían *"te apoyamos Yara"*, otras pancartas mostraban *"¡Maribel, Maribel!"*.

Julio fue el maestro de ceremonias. Por micrófono, pasaba lista a las comunidades, las cuales al oír su nombre estallaban en porras. Enseguida, presentó a los miembros del jurado: dos chicas, una de ellas la todavía reina de San Francisco y un chico, Martín. Julio jugaba con las profesiones y quizá imaginarias aspiraciones de algunos jóvenes: "...ahora, el representante de

Bacardí y Cía...la maestra internacional de danza...la diseñadora de modas de las Fábricas de Francia". Parecían jugar al concurso *Nuestra Belleza México*. Julio contaba con la asistencia de una guapa y alta anfitriona, Jacqueline, coordinadora juvenil y estudiante de Turismo. La voz del maestro de ceremonias se moduló con solemnidad:

"Lizeth, representante de San Francisco, tiene 17 años, su personaje favorito es ¡Jesucristo! ...**Yara**, representante de San Juan Bosco de Comunidad Cristiana, tiene 15 años, su personaje favorito es ¡dios!...**Maribel**, de Renovación, tiene 17 años, su personaje favorito es ¡San Francisco!" *(Las respectivas porras se dejan escuchar).*

Ninguna de las tres participantes⁸ dijo tener por personaje favorito a la virgen María o alguna santa. Lizeth no llevaba una porra atronadora, pero los partidarios de las otras chicas intercalaban algunas expresiones de apoyo hacia ella. Julio animaba: "¿Qué hay más, hombres o mujeres?", "¡mujeres!", sobresalió entre la gritería. Se podía advertir más o menos la misma cantidad de unos y otras entre el público. Sin embargo, los hombres parecían ensimismados en la contemplación de las tres jóvenes de vestidos largos y entallados.

Julio volvió a llamar a las chicas para que contestaran algunas preguntas:

Julio : "¿Qué opinan de los jóvenes de hoy?"

Lizeth : "En sus manos está el futuro del país"

Yara : "Necesitan apoyo"

Maribel : "Deben tener más confianza en sí mismos"

La primera respuesta encomendaba a los jóvenes la responsabilidad de hacer una mejor sociedad, quizá porque los adultos no lo habían hecho de manera satisfactoria. Cuando la segunda muchacha habló de la necesidad de

⁸ De las cinco competidoras previstas, sólo se presentaron tres.

apoyo, me sugirió la insuficiencia de éste en la promoción de los jóvenes de las actuales generaciones, frente a la competencia de las anteriores y de las venideras. La tercera joven completó mi percepción de la falta de apoyo, cuando mencionó el requerimiento de mayor autoconfianza. Por lo tanto, era necesario reforzar la propia voluntad más que en el pasado, en vista de las crecientes dificultades de supervivencia social y la falta de oportunidades. La devaluación del *yo* se ha vuelto constante, en una ciudad que experimentó un acelerado crecimiento demográfico en los últimos años y donde la tendencia al anonimato aumentaba.

El concurso continuó con la siguiente fase de preguntas, elegidas al azar:

Julio : "¿De qué manera se ha hecho presente Jesús en tu vida?"

Lizeth : "En expresar y dar amor a mi comunidad a través de la evangelización".

Julio : "¿Cuál crees que sea el factor principal por el que el joven se aleja de la Iglesia?"

Yara : "Por falta de fe, de apoyo y de orientación, no sabe qué es vivir en comunidad".

Julio : "¿Cómo apoyarías a tu comunidad?"

Maribel : "No hemos concientizado suficientemente la fe, hay que profundizarla y apoyar a los nuevos integrantes".

Las tres jóvenes enfatizaron la importancia de reforzar el sistema de pequeñas comunidades. La primera, mediante la vía afectiva; la segunda, por la vía pedagógica y la tercera, mediante la reflexión y el respaldo de los que llegaban por primera vez. Todo respondía a la crisis religiosa local, en tanto el reciente cambio del sistema de trabajo, el cual resultó en fricciones con los dirigentes, la desertión de jóvenes laicos y hasta la expulsión del grupo de "*Los Iluminados*", de cuya historia hablaré después.

Las muchachas dejaron el escenario. Lizeth y Yara se dieron un abrazo deseándose suerte. Maribel se mantuvo a distancia. Mientras el jurado

deliberaba, llamaron a Susy, invitada del sector 4, quien interpretó algunos números fonomímicos de la cantante Fey. Cuando terminó la actuación, los muchachos subieron al escenario a darle abrazos, besos y flores, como lo hacen los admiradores de los artistas de la televisión.

Volvieron a llamar a las concursantes, quienes modelaron por última vez juntas. Les entregaron unos arreglos florales y luego, el jurado anunció su veredicto en voz de la reina saliente, quien proclamó a Lizeth como ganadora. Pasó a ponerle la banda con la leyenda "*Señorita Sector Uno*" y la corona. Todos aplaudieron la decisión. La fiesta continuaba a ritmo tecno, los chicos y chicas bailaban solos o acompañados, como en un rave⁹. A nadie le importaba la lluvia que caía.

En víspera de las fiestas de San Francisco

Después del concurso "*Señorita Sector Uno*", asistí a las reuniones del consejo sectorial para tratar asuntos de las fiestas de San Francisco, cuyo día era el 4 de octubre. Los jóvenes del sector 1 debían preparar un escenario para el certamen en que se iba a elegir a la reina absoluta de las fiestas. En una de las juntas, los muchachos discutían el montaje y la decoración del foro. Otros miembros del consejo iban a solventar el costo de las bandas para las ganadoras.

Lizeth, quien también asistió a esa junta, jugaba y reía con los chicos. Julio

⁹ Cuando hablo de las fiestas de tipo rave, quiero referir la acción de bailar por largos períodos de tiempo, como si se estuviera en un estado de trance y donde no importa si se baila sólo, en pareja o en grupo. En este caso, el ritmo de la música tecno y las luces fluorescentes e intermitentes parecían propiciar este efecto.

le llamó la atención y entonces Lizeth se integró a la discusión de la comida que se iba a vender uno de los días de fiesta. Los hombres escuchaban y solo una vez intervino Julio para expresar su mejor conocimiento sobre como hacer empanadas. Las mujeres aceptaron su propuesta de poner el col en vinagre. Le encomendaron a Lizeth la elaboración del pozol, quien aceptó la comisión pero aclaró que su abuelita lo prepararía, pues ella no sabía hacerlo. Continuó jugando y Julio le conminó "...luego hablamos Lizeth, así como es tu actitud así estará tu comunidad", ella replicó "...¡ay sí, ni que fueras mi papá".

Al terminar la sesión, Martín notó que Lizeth traía un libro titulado *Cómo enriquecerse sin dinero*. Se lo pidió y le dijo admirado "¡ah!, es un libro protestante!". Ella con desenfado contestó, "¡sí, pero no le hace, está bueno!" y se volvió a charlar con los demás. Yo le pregunté a él que cómo sabía si se trataba de una obra protestante, a lo cual respondió "¡pues por los temas del índice!". Me di cuenta de que no cualquier texto de superación personal tiene la anuencia eclesial, pues para orientar tal deseo de ser mejor, están las numerosas Ediciones Paulinas o los escritos de Carlos Cuauhtémoc Sánchez.

En esta reunión, la división del trabajo por sexos fue clara: lo electrónico y lo estético quedó a cargo de los varones; las chicas los ayudarían para lograr el lucimiento del evento, pero su actividad se dirigía hacia la cocina en uno de tantos días de los festejos. Probablemente la rebeldía de Lizeth expresaba su desinterés y resistencia a aceptar estos roles, además de desafiar la autoridad de los miembros del Consejo.

Las peregrinaciones y otros eventos

El 26 de septiembre iniciaron las fiestas de San Francisco con una peregrinación por el Barrio. La actividad la organizaban los miembros de la Pastoral Familiar, conocidos entre los jóvenes como "*los señores*". Llegué un poco antes de las 5 p.m. Las calles estaban llenas de puestos de comida, futbolitos, juegos mecánicos, etc., el viento soplaba con fuerza las banderitas de plástico de colores. Se oyó una banda tocando "*Las mañanitas*" para San Francisco, cuya escultura de aproximadamente un metro, salió en un carro adornado con flores, globos y unos dibujos de lobos. El santo iba acompañado de una joven religiosa de la orden Hermanas Franciscanas de Nuestra Señora del Refugio, comunidad residente en la Parroquia.

Conforme se avanzaba algunas cuerdas, la peregrinación y la música se detenían. En unas ocasiones se integraban nuevos contingentes con grandes arreglos florales; en otras, la gente llevaba unos troncos largos cubiertos de follaje y adornados con flores de papel, de donde pendían frutas, baldes de plástico, botellas de cloro, bolsas de detergente, tinas de aluminio y otros enseres domésticos. Nunca había visto una ofrenda así. Uno de los señores me dijo que estos troncos se llamaban *somés* y eran de tradición zoque. La fruta, trastes y demás utensilios se vendían o se quedaban para beneficio de la Parroquia.

El evento terminó a las siete de la noche, para comenzar una misa al aire libre. En ella, algunos niños recibirían el sacramento de la confirmación, en una ceremonia presidida por el Obispo Aguirre Franco. La calle de la entrada principal

al templo estaba cerrada. Apenas había espacio cuando comenzó la celebración. En su homilía, el Obispo refirió una nota aparecida en un diario local¹⁰, en la cual algunos y algunas jóvenes de la ciudad declararon estar en favor de las relaciones sexuales prematrimoniales. El prelado expresó su desacuerdo y preocupación por la falta de educación en la fe en esos muchachos, a cuyas familias conocía. Tal artículo revelaba la diversidad secularizada, donde las mujeres no siempre garantizaban la inculcación de la religiosidad eclesial.

A esta primera peregrinación siguió la organizada por la Pastoral Juvenil desde el Parque de la Marimba, ubicado en el centro de la ciudad, hasta San Francisco. Las reinas de los cinco sectores desfilaron en carros, ataviadas con el traje regional de Chiapas: vestido vaporoso en fondo negro, bordado con flores de colores brillantes. Claudia y Martha, coordinadoras de Renovación y Emmanuel, iban al frente con una manta alusiva a las fiestas de San Francisco. Antes de comenzar, estaban un poco tristes porque no había tantos participantes como en otros años. Salimos por la Av. Central, custodiados por un cuerpo policiaco de tránsito. Caminamos alrededor de una hora y media. Más gente se integraba en el camino.

Los muchachos no perdían la oportunidad de liderar las porras. Cantaban "...parece que va a llover, el cielo se está nublando, parece que va a llover, San Francisco está llegando". Otras muchachas se divertían dando órdenes a un grupo de amigas, como si fueran una escolta escolar. Julio, quien simulaba con

¹⁰ Se refería al artículo "*¡Las relaciones premaritales, es algo tan normal para los jóvenes!*", en **Cuarto Poder**. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 19 de septiembre de 1997. Secc. Gente!, p. 41

otros amigos empujar uno de los carros, me llamó para que les tomara una fotografía. "¡Ay sí, vamos todos", dijo otro chico que imitaba un tono de voz homosexual. Al concluir la peregrinación, como el día anterior, se ofrecieron aguas frescas a todos los asistentes y el baile comenzó en el atrio. Las marimbas y teclados electrónicos tocaban piezas folklóricas del sureste, cumbias, rancheras, mambos, banda y tex-mex.

La fiesta continuó toda la semana. El sábado 3 de octubre fue la final del concurso *Señorita San Francisco*. El certamen fue similar al de la elección sectorial, pero en mayor escala. El escenario ahora estaba en una de las calles adyacentes al templo y lucía cortinas rojas, de donde salían las concursantes. Éstas modelaban entre las macetas con grandes palmas. También el jurado era distinto, en esta ocasión el padre Manuel y dos fotógrafos profesionales se contaban entre sus miembros.

Hubo distintos números: bailes folklóricos, cantantes, declamadores e imitaciones fonomímicas, donde la de la fallecida cantante Selena era una de las favoritas. Se ejecutaron coreografías con música tecno. El público disfrutaba las actuaciones. No faltaban las citas religiosas antes de la presentación de cada número, pero se dejó para el final las referentes a la dignidad de la mujer, según los documentos de Santo Domingo, justo cuando las candidatas desfilaban en traje de noche, frente a las complacidas miradas masculinas.

Lizeth ganó la fase en traje regional mientras que Aurora, representante del sector 5, resultó ser la más fotogénica y la nueva *Señorita San Francisco*. El

evento se dio por terminado, pero jóvenes estaban dispuestos a aprovechar el equipo de sonido el mayor tiempo posible. Los bailarines de música tecno actuaron otra vez y el juego de simular admiradores acosadores se repitió. Uno de los muchachos se puso una peluca larga y una mochila de flores, cargó un oso de peluche y subió a darle flores y un beso a un joven que interpretó una serie de canciones de José Alfredo Jiménez.

Las juntas del consejo sectorial

Después que terminaron las fiestas patronales, César fue presentado como el nuevo asesor juvenil del sector 1. Informó que Martín y Julio iban a ocupar el mismo cargo en los sectores 2 y 3, respectivamente y que era necesario "... no atenerse a la presencia de Julio, Martín y José para hacer las cosas, ellos tarde o temprano tenían que salir para dar lugar a los nuevos". La declaración expresaba el distanciamiento exigido a un líder, luego de dirigir una determinada comunidad, según el nuevo proceso pastoral. El temor al fantasma de la enemistad se manifestó en Martha, la coordinadora sectorial elegida unos días antes. Ella no quería perder amigos a causa de la distancia y uso de autoridad requerida.

César organizó una reunión extraordinaria para conocer mejor a sus nuevos asesorados y también a mí, me indicó. Al sábado siguiente llegué a esa junta cuya sede era el domicilio de Jacqueline. Estuvimos César y yo antes que todos. Mientras esperábamos, vimos la televisión. Recorrimos toda la barra de canales por cable y terminamos en uno donde se proyectaba la película "A toda

máquina" , con Pedro Infante y Luis Aguilar. César estaba divertidísimo con las chanzas y coqueteos de los actores. Yo le pregunté si le gustaban los dos personajes y me contestó que sí, aunque las cosas que actuaban difícilmente podrían ocurrir en la actualidad.

Casi una hora después, llegaron solamente tres muchachas. Cada uno dijimos el por qué asistíamos a las comunidades juveniles. Las jóvenes mencionaron la necesidad de distraerse luego de la pérdida de un familiar cercano, los deseos de socialización y el superar la depresión por cuestiones laborales o escolares. César, enfundado en una camiseta con el Che Guevara, dijo que comenzó a ir a la iglesia para ver a las muchachas, aunque después encontró satisfacción en ayudar a la gente. Reconoció que la Pastoral Juvenil le sirvió para desarrollar habilidades de liderazgo y organización de grupos de trabajo. Habló de su familia, a la cual no consideraba unida. Expresó la desesperación que le provocaba su hermana, quien nada más veía telenovelas en lugar de leer los periódicos o ver las noticias. Luego, exhortó a las muchachas a ser críticas de la realidad.

César propuso ver el video que llevaba Martha. Se trataba de un festival de danzas polinesias, donde bailaban Martha y sus alumnas de los talleres culturales del ISSSTE. Esa reunión de "rompehielos", logró instantes de emotividad, acercamiento y conocimiento entre los participantes. Martha parecía ir adquiriendo seguridad para su nuevo cargo, en especial después de los halagos de César por sus ejecuciones dancísticas. Salió feliz a tomar el último colectivo

en compañía de él.

Las posteriores sesiones del consejo sectorial contaron con poca asistencia. César asistía esporádicamente. Lo mismo sucedió con los coordinadores y animadores de las P'ces. La inasistencia se justificaba con falta de tiempo, de transporte después de las 10 p.m., salidas a los pueblos de origen, exámenes escolares, etc. Los cambios de dirigentes de las P'ces ocurrían en poco tiempo, incluso de una semana a otra. Ésto con frecuencia obedecía a la prioridad de otros intereses como el trabajo y el estudio, o a fricciones con los miembros de la comunidad liderada. Algunos líderes renunciaban a su cargo, aunque seguían asistiendo a las reuniones sabatinas. En tales casos, la amistad pareció ser más importante que la promoción y el reconocimiento dentro la estructura religiosa laical.

Otra situación que incomodaba a los muchachos era la frecuente exigencia de "los señores" de cooperar en dinero, especie o trabajo, para vendimias dominicales, retiros o cualquier otra actividad parroquial. Una de las muchachas reclamaba: "...pues los señores trabajan, ellos pueden aportar más que nosotros". La diferencia generacional en cuanto al poder adquisitivo y la disposición de tiempo, apareció enfrentada en la disyuntiva de dar o no dar recursos individuales para la institución religiosa. Pero la feligresía del Barrio de San Francisco, mayoritariamente de la clase trabajadora, no siempre quería entregar sus recursos personales a la Parroquia.

El consejo juvenil del sector 1 apenas existía. Martha trató de implementar

acciones de integración del mismo, pero los resultados fueron vanos. En ocasiones, cuando ella visitaba alguna de las cinco P'ces, repetía los discursos emanados del proceso para incitar a la participación comprometida de los jóvenes, sin obtener una respuesta favorable. Martha renunció a su cargo, a pesar de la insistencia del padre Manuel para que permaneciera, ella dijo con tristeza: "...prefiero dejar el consejo a caer mal".

Las reuniones juveniles sabatinas

Cada sábado a las 5 p.m., se daban cita las P'ces para tratar los temas de los cinco folletos programados para conocer el significado de vivir en comunidad, a imitación de los primeros cristianos. Con el estudio de los materiales, los muchachos se preparaban para la formación de otras comunidades fuera del templo. A continuación haré una descripción de las percepciones que tuve en mis visitas a cada comunidad :

a) *San Francisco*

En esta comunidad fue donde primero se me invitó a sus sesiones. Lizeth, había renunciado a la coordinación de San Pancho¹¹, pero continuaba asistiendo a los temas. Roxana y Gladys, coordinadora y animadora respectivamente, demandaban su apoyo para exponer el tema, discutir el mismo y organizar algún juego. Una de las expositoras tenía dificultades para la comprensión y preparación del tema semanal porque estaba aprendiendo a leer y escribir, lo cual

¹¹ Así le llamaban las y los muchachos a esta comunidad.

provocaba desde risas apenas disimuladas hasta exasperación. El joven seminarista integrado a la comunidad y los muchachos, querían entrar en discusiones, las cuales estaban previstas en el material bibliográfico, pero la animadora las pasaba por alto.

Lizeth trataba de salvar la situación, mas provocó los celos de la otra joven. Las rivalidades emergieron entre ambas y Roxana lanzó acusaciones ante el consejo de que la ex-candidata a reina se rehusaba a cooperar con el proceso. La campaña de desprestigio de Lizeth encontró eco en Martha, quien no parecía olvidar el que aquélla hubiera vencido a su hermana Maribel en el concurso *Señorita Sector Uno*. No obstante, los jóvenes se mantenían unidos en actividades representativas de la comunidad, como cuando ensayaban y ejecutaban coreografías para los eventos culturales de algún otro templo, según constaté cuando bailé en un cuadro tecno junto con ellos.

De igual manera, entre las chicas había solidaridad para ir juntas a visitar a sus amigos seminaristas, en el Seminario Mayor. La esperanza de que alguno de los futuros sacerdotes desistiese de su vocación era persistente en las muchachas. Tal vez el ser ellos potencialmente prohibidos para ser sus novios o esposos, suscitó sentimientos románticos en ambas partes. Advertí intercambios de regalos, tarjetas, notas y declaraciones de amor, donde unos y otras sublimaban la imposibilidad de cristalizar una relación fuera de la amistad. Karla por ejemplo, una joven bastante afortunada con los muchachos, era asidua visitante al seminario. Junto con otras amigas bromeaban con la poesía "El

seminarista de los ojos negros" y no vacilaban en coquetear con Edel, el seminarista asignado en esta comunidad, a quien no parecían molestarle estas expresiones. La admiración juvenil femenina por los seminaristas fue abierta en la ordenación de diáconos en el Seminario Mayor. Era común encontrar varios grupos de chicas rodeando a uno de estos jóvenes de sotana blanca y ceñidor azul.

Nunca vi un acercamiento de amistad o camaradería entre los muchachos de San Francisco y los seminaristas, a pesar de tener más o menos la misma edad. Era como si el llevar una carrera religiosa, situara a los futuros sacerdotes en un mundo fuera de las vidas cotidianas de los varones laicos. A esta distancia, se podría agregar el reconocimiento de los seminaristas como potenciales competidores por las chicas del interés de los muchachos. Éstos, al mismo tiempo se encontraban en desventaja de contender con los primeros bajo las reglas del juego religioso, pues las cargas simbólicas del joven laico y el joven seminarista son jerárquicamente distintas, tanto en las estructuras eclesiales de poder como en la sociedad católica en la que se han socializado.

Durante el trabajo de campo, esta comunidad casi desapareció por inasistencia. Ésto era considerado imposible, por ser la agrupación de jóvenes más antigua; es decir, aquella donde por primera vez hubo Pastoral Juvenil en la historia de la Parroquia y por ser la que llevaba el nombre del santo patrono. A algunos muchachos no les gustaba el trato de la coordinadora, otros pensaban que no había actividades interesantes y que la exposición de temas era aburrida y

sin interés. Lizeth, Gladys y Roxana se dieron a la tarea de llamar a algunos participantes que habían dejado de asistir, pero a muchos de ellos no les interesaba el nuevo proceso y menos cuando habían sido parte de "los Iluminados" o eran amigos de éstos. También invitaron a otros jóvenes, quienes asistieron una o dos veces y no volvieron a aparecer.

Lizeth salió de la comunidad cuando ingresó a una orden religiosa. Gladys, subcoordinadora y también prima de Lizeth, renunció. Ella argumentó que aunque mostró empeño por mantener la comunidad, asistió a retiros y a juntas de consejo, éste no la apoyaba. El cargo vacante lo ocupó Karla, al no haber ningún otro miembro más o menos estable. Karla era puesta y depuesta según los cambiantes pareceres del consejo, lo cual en lugar de adiestrarla en la organización pastoral, la desorientó y la desanimó de invertir sus esfuerzos en esta actividad.

b) Renovación Juvenil

En esta comunidad percibí una gran desconfianza a mi presencia, pero también tuve las mejores oportunidades de acercamiento con jóvenes varones. Renovación mantenía una asistencia sabatina regular, más de la parte femenina. Claudia coordinaba la comunidad. Cada semana asignaba a algún miembro la responsabilidad de exponer el tema. Pero el o la encargada a menudo no se preparaba. Leía el tema del folleto a los demás y se caía en el tedio. Después sólo Consuelo exponía, mientras Claudia se ausentaba cada vez más. Las láminas cargadas de textos en letra pequeña, no hacía más efectiva la animación

de Consuelo. No se lograba actividad reflexiva tan invocada en los argumentos en favor del nuevo proceso.

Casi siempre se estaba a la expectativa de que Pedro, el seminarista de esa comunidad, rescatara y profundizara el contenido del tema, lo cual hacía con mucha elocuencia. La impuntualidad extrema, cuando no inasistencia, era constante. En repetidas ocasiones, los varones llegaban al final del estudio y sin embargo, iniciaban el diálogo abierto sobre el mismo. Las chicas eran indecisas para tomar la palabra. Parecía que el expresar opiniones e interpretaciones de la propia religión, fuera una prerrogativa masculina.

En mi primera visita se me pidió responder a la pregunta "*¿Hay alguna costumbre o norma que nos oprima?*". Di ejemplos de represiones como en el hablar, el vestir y de la imposición de ciertas reglas escolares y familiares. Inmediatamente noté la hostilidad de las mujeres y la aceptación de los hombres. Desde entonces, Consuelo y sus amigas gesticulaban con desagrado cuando yo aparecía en alguna sesión de Renovación. No volvieron a hacerme preguntas directas de los temas. Distinto era con Pedro, con quien charlaba tanto antes como después de la reunión. Lo mismo sucedía con los muchachos asistentes o que iban nada más a saludar y a ver a sus amigos. Les gustaba conversar conmigo de la vida en Guadalajara, la escuela, la disco, el fútbol y el sexo. Aquí por primera vez utilicé el saludo chiapaneco común entre los hombres, pero censurado socialmente : "*¿qué pasó con ese verga?*"

Expresaron numerosas frases con esta denominación del miembro viril:

"hay que ser muy verga para sobresalir", "va a haber vergazos"¹²", "¡me lleva la verga". Me contaron la anécdota de un joven que usaba con sus amigos la palabra tabú, cuando el padre lo oyó. Él sacerdote era recién llegado e iba vestido civilmente, por lo cual los chicos no repararon en su presencia. Entonces, el padre le dijo al muchacho: "eso que dijiste, lo traes atravesado aquí (señaló la garganta)". El joven estuvo a punto de retarlo a golpes, cuando lo detuvo uno de los muchachos. Le dijo que se trataba del nuevo sacerdote, dignidad que el agraviado se atuvo a respetar, a pesar de su enojo.

De Renovación Juvenil salieron varios miembros del grupo de "los Iluminados", con quienes algunos guardaban lazos de amistad o consanguinidad. También de aquí desertó una buena parte de muchachos disidentes con los lineamientos del Consejo Parroquial Juvenil, a quienes Julio se jactaba de haberlos echado por "desviarse del proceso". Los rebeldes ignoraban el material bibliográfico de las P'ces y mejor trataban temas, opinaba Julio, " muy trillados y aburridos como el noviazgo y la sexualidad...[los disidentes], se dedicaban más a la organización de fiestas para atraer más jóvenes, en lugar de difundir el mensaje evangélico"¹³.

Algunos jóvenes excluidos y otros simpatizantes integraron el equipo de fútbol "*Flamingos de San Francisco de Asís*", patrocinado por una empresa privada. Se acusó a Eddy y a Germán, promotores del equipo, de conducir a los jóvenes más a la recreación que a la reflexión comunitaria religiosa. El nombre se

¹² Pelea.

¹³ Conversación en el atrio de San Francisco. 20 de septiembre de 1997.

redujo a "*Flamingos*". Los jugadores de Renovación Juvenil iban a los partidos más o menos a escondidas de Claudia y Consuelo. A la exposición de temas llegaban tarde o faltaban, dada la imposibilidad de negociar los tiempos del fútbol y la actividad religiosa. Paty¹⁴, una de las integrantes de esta comunidad, propuso las reglas de no permitir la participación impuntual, de no considerar como miembro a quien tuviera más de tres ausencias y de sólo invitar a las fiestas de Renovación a los asistentes regulares. Cuando se aplicó esta normatividad, la deserción aumentó. Después se admitió la presencia de los jóvenes faltistas o impuntuales.

c) Emmanuel

Esta comunidad contaba con los jóvenes de mayor edad y escolaridad, característica con tuvo desde su formación, según se me informó. Así mismo, la asistencia masculina y femenina era equilibrada, aunque discontinua. Había una mayor reflexión religiosa, sin dejar de lado la discusión de asuntos de la vida cotidiana, llevados a propósito del tema del día. Pero la conducción a este tipo de reflexión no era motivada por Irma¹⁵, la coordinadora ni por Arminda, la animadora. Con Irma había problemas de relaciones humanas. Interrumpía abruptamente cuando le desagradaba la exposición de algún voluntario o hacía llamados de atención muy agresivos cuando alguien se distraía. No obstante, los del Consejo Sectorial no le decían nada, aunque hablaran mal de su

¹⁴ Novia de Julio.

¹⁵ Novia de José, del Ministerio P'ces del Sector 1.

coordinación cuando no estaba presente. Tal vez el Consejo no quería provocar la renuncia de Irma si se le reclamaba, hecho poco favorable al proceso parroquial ante la acelerada deserción de líderes y participantes juveniles. Podía tolerarse el carácter difícil de Irma, pero no los cuestionamientos a la validez del proceso.

Irma no siempre asistía a las reuniones sabatinas. Arminda quedaba a cargo de la comunidad. No difería mucho de Consuelo, en cuanto a la dinámica de exposición. A veces era más amena cuando expresaba vivencias personales. Pero resultaba poco atractivo para algunos jóvenes, la repetición mecánica de los enunciados del folleto, como si fueran las tablas de multiplicar. Arminda, como otros expositores de San Francisco, trasladaba la pedagogía del maestro que proporciona toda la información y hace que el alumno la reitere. Ésto no es difícil de entender, ya que al menos la educación básica enseñada en las escuelas públicas, con frecuencia es memorística. Quizá los jóvenes de San Francisco pocas veces han experimentado otras formas distintas de aprender.

No pasaba lo mismo en las exposiciones de Armando. Él empleaba diferentes actividades para alcanzar el conocimiento de manera vivencial y emocional. Por ejemplo, un día proporcionó cartas personalizadas y con contenido diferente para cada participante, de manera que se inducía al sujeto a llegar a una conclusión por diferentes medios. Daba una especie de sorpresa didáctica en cada tema, lo cual mantenía el interés de los jóvenes y propiciaba la oración espontánea de éstos. Armando era crítico de las nuevas políticas

parroquiales, no tanto por las pequeñas comunidades, sino por la forma en que se trataba de imponer dicho sistema y por el monopolio del Consejo Parroquial en la toma de decisiones.

Armando era estimado entre los muchachos de su comunidad, pero dejaba de asistir cuando tenía choques con los consejeros. Fuera del templo, este joven contribuía a que en la comunidad Emmanuel se intentara adaptar las relaciones de amistad y las experiencias del pasado, al proceso parroquial. Se mantenía una cierta cohesión entre los miembros más antiguos, de modo que al concluir mi trabajo de campo, Emmanuel habían logrado formar la comunidad *Cristo Joven* a extramuros del templo.

d) Comunidad Cristiana

En Comunidad Cristiana estaban los muchachos de menor edad, en relación al resto del sector 1. Jacqueline la coordinadora y Ever, el animador, contaban con más años y experiencia en la Pastoral Juvenil. Ante la deserción o asistencia inconstante de los antiguos miembros, hicieron invitaciones en las casas donde había jóvenes, lo cual tuvo éxito y dio lugar a la creación de la comunidad exterior de *San Juan Bosco*. En vista del trabajo de apoyo para la nueva comunidad, particularmente el de Jacqueline, los otros miembros de Comunidad Cristiana se reunían el sábado a partir de las 7 p.m. Las reuniones después se dificultaron. Los jóvenes, más las muchachas, decían que no obtenían permisos para salir en la noche, ya fuera porque se los negaban padres o por las

reglas de las casas de asistencia donde algunos vivían.

Jacqueline era hábil para trabajar con los jóvenes y adolescentes¹⁶. Sabía aprovechar la fantasía de éstos, así como sus dudas y expectativas ante un mundo juvenil que empezaban a conocer. Los cantos, bailes y juegos eran intercalados en la exposición del tema del día. En las reflexiones era común escuchar las inquietudes de una naciente rebeldía hacia la autoridad parental: el primer cigarrillo, la primera cerveza, las caricias furtivas con algún chico o chica, el "hacerse la pinta" de la escuela, el ocultamiento de la materia reprobada, etc.

Éstas rupturas al orden parental encarnado en las autoridades familiares o escolares les provocaban angustias difíciles de superar porque, según expresaba la mayoría, tenían poca confianza en comunicar su sentir con los adultos bajo cuya tutela estaban. En este ambiente religioso, tales aflicciones se canalizaban a la oración, el cambio de actitud con orientación evangélica y al sacramento de la confesión. Vi a varios de estos jóvenes aguardar su turno para hablar con el sacerdote, en uno de los días asignado a la confesión juvenil. Pocos muchachos de las otras comunidades se encontraban presentes. Comunidad Cristiana, al igual que las otras tres comunidades, se vio afectada por el cambio de sistema de trabajo y de dirigentes. Los miembros que aceptaron el nuevo plan parroquial. Apostaron por la integración de miembros de menor edad para lograr la conservación y reproducción de su comunidad.

No obstante, la confianza de que el trabajar con nuevos integrantes y

¹⁶ El rango de edad con mayor acumulación en Comunidad Cristiana, fue entre los 13 y 15 años, mientras que en las otras comunidades era entre los 19 y 21 años.

generaciones resultaría en el compromiso con el proceso parroquial y el aumento de la membresía, se desvaneció. Para diciembre, la comunidad satélite de San Juan Bosco se había desintegrado y los miembros de Comunidad Cristiana se reunían con problemas. A principios de ese mes, después de un retiro para animadores y coordinadores, Ever me dijo desconsolado "...es que realmente no hice nada por mi comunidad ...". Su afirmación contradecía la voluntad y los esfuerzos que observé en él. Sin embargo, el infundir un sentido de culpabilidad resultó efectivo en este joven, como ocurre frecuentemente en el catolicismo con la idea del pecado.

Hacia el final del año

La celebración del Adviento¹⁷ dentro del Año Litúrgico, poca resonancia tuvo entre los jóvenes de San Francisco. A la entrada del mes de diciembre, los muchachos esperaban ansiosos el período vacacional. El día de la Virgen de Guadalupe, unos pocos jóvenes asistieron a las misas conmemorativas, pero otros circulaban por las calles del Barrio, donde los vecinos bloquearon el paso de vehículos para poner el sonido y el mobiliario alrededor del espacio utilizado como pista de baile. Dentro y fuera de las casas, se ostentaban espectaculares altares guadalupanos.

En el novenario de posadas, los jóvenes de San Francisco no aparecieron por el templo. Lizeth pidió el auxilio de unos amigos guitarristas del sector 4, para

¹⁷ De acuerdo al orden del tiempo en el año por parte de la Iglesia (Año Litúrgico), el Adviento corresponde a las cuatro semanas precedentes al 25 de diciembre, las cuales celebran al Cristo "que viene" tanto histórica como escatológicamente.

acompañar los villancicos que se cantaban cuando llevaban por las calles las esculturas de María y José. El rezo de los Misterios, las hojuelas y demás refrigerios, no despertaron el entusiasmo de los jóvenes. No hubo reuniones sabatinas en resto del mes. Sin embargo, la comunidad de Renovación Juvenil organizó una fiesta de fin de año en la casa de uno de los muchachos, donde se dieron cita los miembros de las otras comunidades y del Consejo Parroquial Juvenil. Invitaron a todos, aún a aquellos alejados por disidencia. El año concluyó con una animada fiesta llena de muchachos y muchachas, quienes entre las luces multicolores, las selecciones musicales del DJ y el baile, parecían olvidar sus diferencias y disfrutar esos momentos de estar juntos.

Dos temas tabúes

Dos acontecimientos tuvieron relevancia en los conflictos religiosos juveniles. Casi nadie los mencionaba directamente y se evitaba contarlos a los recién llegados o extraños como yo. Hasta que concluí mi trabajo de campo pude obtener los relatos del grupo motejado como "*Los Iluminados*" y de "*La Cueva*", en los vecinos sectores 1 y 2. Transcribo aquí citas directas de estos sucesos, los cuales tuvieron un gran impacto en la Pastoral Juvenil de San Francisco:

a) *Los Iluminados*

"En los retiros hay momentos de reflexión en los que te llevas cada sorpresa...eso pasó con estos muchachos, allá por el 95 más o menos. En ese retiro llegaron varios jóvenes, hay una parte haz de cuenta, donde dios se hace presente, como que dios baja a tí y puedes hablar con él, llega un momento en el retiro donde tú haces eso. Es un momento de silencio donde te ponen enfrente de una vela, el cirio pascual, donde tu haces presente a dios en el fuego, la luz es dios,

¿sí?, y tú ahí expresabas todo, claro, no lo podías decir en público sino que tú por dentro lo sentías a él.

Éstos jóvenes hicieron lo mismo, pero se les dio una característica muy especial cuando, en lugar de la hora que más o menos se lleva esta oración, ellos se pasaron más, claro, a nadie se le puede cortar de hablar con dios ¿verdad? Después de la oración venía la cena y éstos jóvenes no llegaban, va el párroco y nos dice 'pues vayan a buscarlos' y nos llevamos la sorpresa de que ellos estaban orando pero nuestra sorpresa fue de que todos lloraban y muchos dijeron 'es el sentimentalismo', tú te emocionas tanto que llegas a sentir éso. Al salir, ellos tomaron una actitud muy fuerte, ellos querían ir afuera, a las comunidades rurales, ellos querían ir a evangelizar allá. Ahí se les dijo que no, porque tal vez no estaban bien preparados o porque simplemente si no podían evangelizar aquí mismo, era imposible que llegaras a evangelizar a otro lado.

Haz de cuenta, tienes que ir a trabajar, pero primero tienes que pasar por un proceso y pues hay que quedar aquí y estos jóvenes no, de una vez se querían ir afuera, entonces, pues como que no era correcto. En ese momento, ellos como que les da esa emoción y sí, vuelven a asistir a otro retiro y hacen lo mismo, vuelven a repetirlo. Entonces ya ahí se les toma ese nombre de 'Iluminados', como que dios les dijo: 've y evangeliza ahí'...ya no era tanto de retiro, nada más oraban, hacían como de que si dios les hubiera hablado, de que tienen que hacer una promesa. No era ese el fin del retiro, sino que tenían que expresarse con los demás y ellos no, hicieron su grupito y se apartaron, 'no, que vamos a orar?', casi todo el día se la querían pasar en la capilla.

Después estos jóvenes seguían necios de que se querían ir, se les dijo que no, era una acción difícil de aprobar. Ellos continuaron buscando poder y como no se les dio la oportunidad de irse, ellos fácilmente dijeron : '¡no, vamos!', todos eran del sector uno, se empezaron a ir y se olvidaron de lo que habían hecho en los retiros, de que tenían que experimentar, concientizarse pues de su trabajo...y no, se retiraron y poco tiempo después regresan y ya es donde nos dice el padre : 'Pues miren, a estos jóvenes como no quisieron entender...el que los quiera seguir adelante, pero eso sí, yo les voy a llamar sectas, ¿por qué?, porque están fuera del plan que se está llevando en la Parroquia, el proceso que lleva la Parroquia". Y como el plan no era ese, pues, de salir de los retiros e irse a evangelizar...y no, ellos querían hacer lo que ellos decían...y poco después los grupos se vinieron abajo. Se vinieron abajo no simplemente porque ellos se fueron, sino que empezaron a haber problemas, que ésto, que lo otro y un caso muy esencial que hasta la actualidad sigue, es de que como que te presiona bastante, te piden muchas cosas, que tienes que participar. Una vez llegué a discutir con uno de los elementos del consejo cuando yo me iba a retirar, les dije, bueno '...éstas son mis motivos...tú tienes que hacer ésto porque yo te lo digo, si no lo haces, estás contra mí' y ellos como que se molestan. Y cuando tu querías buscar al sacerdote, el sacerdote nunca estaba para tí : que está ocupado, que está confesando, que está comiendo...siempre te lo andaban negando, pero cuando era una cooperación, ahí sí, primero tú." *(Entrevista en el restaurant La Plaza, 20 de enero de 1998. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).*

En este relato podemos observar cómo se alude a un llamado divino para justificar el por qué se rechaza "el proceso", es decir, la imposición vertical de un programa cupular, orientado a reconfigurar la percepción de la estructura jerárquica eclesial entre los fieles¹⁸. Se redefinió la autonomía de acción en la religiosidad individual de "los Iluminados", sin desde luego, poner en duda la fe católica. Para "los Iluminados" tenía sentido conservar y reproducir el subcampo de la evangelización juvenil, pero no el asumir una sola opción para llevar a cabo esta práctica, ni el sujetarse en forma absoluta a unas autoridades que se esgrimían como las únicas facultadas para decidir quien entraba en el juego religioso y quién no. Ésto se mostró en la amenaza presbiterial acerca de estigmatizar como "secta" al grupo rebelde, lo cual recuerda las advertencias medievales, de declarar excomulgados y herejes a quienes se atrevieran a cuestionar las prácticas religiosas católicas.

Por otro lado, también se puede apreciar que los ejercicios ignacianos, los cuales buscan que el creyente internalice los valores evangélicos para instrumentar determinado plan de acción (cfr. López de Lara 1996: 32-36), no siempre producen los comportamientos esperados por los instructores. El sentimiento de culpabilidad y dolor por haber cometido en la vida faltas contrarias al orden de existencia prescrito en la religión, adquirió dimensiones distintas en "los Iluminados", de modo que las emociones surgidas desde los ejercicios

¹⁸ En el análisis de la Luz del Mundo, De la Torre (1995) encontró problemas similares a este de "los Iluminados".

espirituales relatados, dio por resultado el cambio de orientación en las prácticas religiosas, respecto al Plan Parroquial.

b) La Cueva

" Los muchachos de San Antonio quisieron hacer una excursión a la Cueva del Tigre, no la conozco, siempre tuve la curiosidad por ir con unos compañeros, pero no. La verdad no fui pero necesariamente tuve que saber todo, cómo pasó porque viví esa experiencia cuando ellos salieron de ahí, yo me involucré y pues tuve qué saber ¡todo! Resulta pues, como dicen, 'dios castiga pero no ahorca', una vez llegó esta muchacha Nancy, en la noche del día viernes. Tuvimos una junta, Nancy me comentó que ya no quería seguir en el grupo porque ya estaba cansada, ya estaba aburrida de todos esos chamacos. Ella me dijo: 'estoy harta, hay muchos problemas, ve como estás tu, todos los problemas te los dejan a tí, no quiero saber nada de dios'. Le dije que estaba renegando de dios y podían pasarle cosas muy feas, ella dijo riéndose, 'no sé, quien sabe'.

El sábado tuvimos tema, me dejó solito coordinando y muy triste porque siempre me apoyaba ella, imagínate, era un grupo de treinta y ocho o cuarenta y tantas personas. Me fui después a mi casa y en la noche llevó varios del grupo, ella tiene un hermano que se lleva con unos muchachos de la bicicross, son como alrededor de ocho o diez muchachos, son muy tremendos, algunos. Los demás son un desastre, tanto, tanto que encontré a dos de ellos que estaban abriendo la casa de al lado. Entonces yo salí, me les quedé mirando y salieron corriendo. Ellos mismos invitaron a Nancy a pasear, ella misma les dijo que sí quería ir a pasear con ellos a la Cueva del Tigre.

El día domingo, estábamos tocando en misa y ella llegó a invitar, jalaban cuatro muchachas con ella sin el consentimiento de nadie. Unas muchachas dijeron en sus casas que iban a ir a un día de campo en el Jobo, otras a un retiro, otras que iban conmigo y también dijeron que iba el padre Antonio. ¡Fíjate qué mentirotas y también Nancy, que renegó!, se dieron la vuelta y se fueron. Más tarde, estaba en la casa cuando me dice mi mamá: '¿sabes qué?, lleva a tu hermana a tal lado', agarro la camioneta, me doy la vuelta, paso a ver una amiga cuando en eso, como a las cuatro de la tarde -ellas se habían ido a las diez-, se me atraviesan dos muchachos de la cross y me hacían que me bajara yo.

Estaciono la camioneta, me bajo hacia una camioneta amarilla que tenían cuando veo... todos los demás, mira, todos chorreados, así como de lodo... Nancy lloraba, me miraba y se agachaba. Yo llevaba una Biblia pequeñita, la bajé ... algo estaba pasando, otras personas nos rodeaban y me pedían ayuda, cuando veo en la camioneta, había tres muchachas de las que dijeron que habían ido conmigo y el padre... un muchacho de la bicicross, el más vaguito, el que se la rajaba con todo el que se la ponía... estaba en medio de ellas. ¿Y sabes que tenía este

chavo?, tenía un crucifijo de este pelo, grandísimo, lo tenía temblando y llorando, ahora sí mira, bien poseído. Yo volteo a ver, lo más impresionante era toda la gente en la calle, de la colonia, afuera...toda la gente mirando a aquéllas (*hace algunos gruñidos*), ¡se revolcaban!

Nancy me suplicaba ayuda, gritando: '¡díles que me dejen de molestar!', una de las muchachas estaba así agachada, escupiendo, aventando saliva y la otra, me hacía con las manos que no me acercara. Tenían unos ojos así bien grandes, no parpadeaban y volteaban a ver y al que miraba lo agachaban rápido. Me subí a la camioneta y me quedé viendo a las tres, tomé a una de ellas y me quería morder: '¡lárgate, hijo de..., no me toques, vete!', por eso les pedí a unos muchachos que me ayudaran a bajarlas. Las agarraron y se revolcaban, una gritazón toda la gente afuera. Fue una experiencia horrible, le pedí a Nancy que abriera su cuarto y encerrara a las tres, yo apretaba mi Biblia, dije una oración de Ignacio de Loyola porque sentía que alguien estaba tras de mí...

No podía con ellas, a Carmen le di tres o cuatro cachetadas y como que reaccionó pero luego volvía a llorar. Yo la abrazaba, pero sentía un escalofrío...¡lo malo estaba ahí entre nosotros!...como me bajé corriendo de la camioneta, había dejado las llaves pegadas...me las había guardado Moisés y sus amigos, pero éstos miraron que yo no podía y fueron a traer a un viejito, que haz de cuenta que es vidente, don Zeferino, ahí lo conocí por primera vez. Va llegando él a la casa de Nancy, en el momento que él llega, yo estoy saliendo con Carmen para llevarla a su casa, se suben todos al carro y yo no había visto al señor, al vidente. Pregunté por Moisés y me dijeron 'no que se subió allá arriba, en el cuarto', subo corriendo al cuarto, en eso Carmen se baja del otro lado de la camioneta y se incrusta en la camioneta de aquellos. Cuando yo salgo veo que arranca la camioneta, ¡y mis llaves!, y ni como seguirlos, ni llaves tenía yo.

Yo a esta niña ya la iba a llevar a su casa, su mamá es dura de carácter y como iba bien revolcada...este...te imaginabas lo que pensaba la gente, pensaban que las habían violado que no se qué...(baja el tono de la voz). Voy a la camioneta, Moisés me avienta las llaves desde arriba, ¡ya para qué!, se habían ido todos, ¡todos!, ¡se los llevaron a todos! Que no crees que en el camino, Carmen llama a Elena, la primera que saqué y vuelve otra vez a pasarle éso y se empieza a revolcar en la camioneta. Agarra bien molestos a éstos y se arrancan otra vez a la casa, con el señor...entran con don Zeferino, el señor es vidente aunque esté ciego, y él empieza a decir lo que había pasado con ellas: que entraron en la cueva, entonces encontraron muñecos hechos de barro y al mismo tiempo encontraron muchas playeras, les dijo '...ustedes las playeras se las pusieron, los muñecos los rompieron...desde ese momento ya no pudieron salir de la cueva y empezaron a mirar sombras por acá y por allá que corrían ¿verdad? y no eran ustedes y tratando de acecharlos a ustedes y ya no podían salir, si no es por un muchacho que se quedó afuera, que escuchaba los gritos y empezó a hablar y empezó a atraer, si no hubiera sido por él ya no salen, porque se metieron hasta adentro'. ¿Y por qué no podían salir?, don Zeferino dijo '...porque muchas personas iban ahí a hacer ritos espirituales, las personas que van a hacer el

mal, ahí llegan exactamente, esa cueva ya está condenada, ya está llena de puras cosas...espíritus más que nada, chocarreros, como dicen algunos'. La cuestión es que tres de ellos se introdujeron en ellas, uno más que nada, esa persona que se metió estaba atada a las tres.

Empezó a limpiarlas a las tres y se pusieron peor, es donde dijo ya el señor que porque el trabaja por medio de la magia blanca y el trabaja por medio del agua bendita y por medio de sacerdotes, resulta que dijo que mejor fueran a ver a un padre, que porque el padre podía, que el ya no podía tampoco, eran tres contra él solo y necesitaba ayuda, cuando mucho podía sacar a dos como hizo este muchacho (*se refería al narrador*), pero no puedo, ¿se me esconden esas tres personas!...agarran ellos y se van con el padre Javier, llegan en la camioneta, se estacionan, bajan, y las vieras a aquellas, llegaron cubiertas con unas no se qué y se agachaban. Entraron a San Francisco, el padre se les acercaba y ¡aaah! gritaban y le decían que se largara el padre, no querían ni tocar su mano. Y el padre se persignó y dijo que era algo muy feo, hizo que las llevaran hacia el altar de la sacristía, las dejó a las tres ahí y empieza el padre a orar...

El padre las hinca y a todos los pone a orar en un círculo, iba Moisés, iban todos los de la bicicross, iban todos y yo aquí, en la casa y me regreso corriendo. Y eran exactamente las ocho de la noche y nada...las mamás de las muchachas corriendo y yendo a tocar la casa de Nancy y yendo a molestar en mi casa, '¿dónde está mi hija?, ¡devuélvanme a mi hija!', yo mira, nada más me agachaba la cara, eran las nueve de la noche y el padre seguía hasta que les sacara por completo a éso que tenían, y ellas pues, se revolcaban las tres y hasta agarró, las bautizó, les echó agua bendita, hasta que pudo el padre. Eran las diez, cuando aparece una compañera mía y baja la mamá de Carmelita y me agarra directamente a mí: 'mi hija se fue contigo, mi hija dijo que iba contigo, así que tú me entregas a mi hija o mando traer a la policía'.

En eso llega el cuñado de la otra muchacha, de Elena, llega a mi casa y empieza a patear la puerta y grita: '¿dónde está el coordinador que se llevó a mi cuñada?, ¡entrégame a mi cuñadita!' y no sé que llevaba. El caso es que yo me paro y me jala, le digo a su mujer 'para a tu marido' cuando mi amiga Lisa grita: '¡suéltalo!, el coordinador no está acá, está allá en San Francisco', el chavo dijo, '¡no, eres tú! y me quiere agarrar otra vez. Lisa interviene 'está loco, te quiere echar la culpa'. El otro dijo '¡pues ahorita voy a ver y si no está allá, te la voy a rajar!', se para el chavo y se va corriendo a San Francisco con su esposa embarazada. Y llega la otra señora, la mamá de Esther, '¡por favor!, mi hija, ¿dónde está?', agarra y va a hablar por teléfono y pide una patrulla...que me levantaran pues a mí, entonces le dije: 'no se preocupe, ahorita vengo'.

Ya eran las once y media de la noche, iba a hablarle al Ministerio Público, fuimos al Mercado de los Ancianos, ahí estaba el Ministerio Público y le pregunté si no estaban ahí unas muchachas, unos muchachos...si no estaban ahí por cualquier cosa, dije si me podían proporcionar una patrulla para ir a buscarlos. El Ministerio Público me conoce, me dijo que no tenían nada pero si algo pasaba, le iban a llamar y no me podían meter a la cárcel si no había pruebas. Agarramos un taxi, bajo corriendo y ahí estaba toda la plebe...veo al cuñado de la

chamaca bien encabronado, '¡qué le hicieron a mi cuñadita!, mira cómo la traen!', en eso se para Andrew, el encargado y le dice 'mira joven, cálmate...!', '¡tú, hijo de tu...! y ¡pum!, lo tira y allá va a dar, viene Moisés y se avienta, le tira una patada...En eso salían las muchachas, se van el cuñado y su esposa con Elena ...los muchachos del bicicross iban atrás, llegan a la casa de ella. Nancy a gritos les decía a los señores que les iba a explicar, que nada malo había pasado, en eso, el chavo del crucifijo se mete en la casa y el papá de la muchacha saca una escuadra y corta cartucho...Nancy, Esther y los demás salen corriendo y su papá de esta niña fue el que se aventó y lo agarró rápido '¡cálmate cabrón!'

Yo llegué en la esquina, que lo veo y me regreso, me quedé parado en el poste y les digo a los otros que venían atrás de mí '¡regrésense!' .Cuando llegamos a la casa de Nancy, estaba ahí su papá y agarra bien encabronado a Juan, su hijo y Nancy también lo agarra del pelo y le grita que iba a matar a toda esa bola de vagos... (se refería a los del bicicross) saca la pistola también, ¡otra vez salimos corriendo!...ya por fin, otro de los hermanos de Nancy, me tomó del brazo, me dio las gracias por apoyarlos en esta ocasión y me pidió disculpas por lo de su papá. Agarró y me dejó en mi casa, mi mamá me vio bien pálido y me preguntó '¿qué tienes hijo?', 'nada', dije, agarré y me dormí, al otro día tenía yo que ir a trabajar en la mañana. No me levanté". (Entrevista en la Colonia Popular, 17 de marzo de 1998, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

Esta reseña muestra las interacciones de la religión con la cultura urbana tuxtleca y las construcciones genéricas imperantes, entre otras. Hubo dos representaciones mentales: una que dio cuenta de un caso de posesión demoniaca y otra, de violación. El narrador se avino a organizar su discurso en función de la primera representación. Inició con el reniego de dios de la joven organizadora del paseo y su virtual desprotección divina. Las muchachas de la excursión quedaban a merced de los jóvenes del bicicross, quienes no gozaban de buena reputación. Ésto los convirtió en instrumentos del mal.

La capacidad fabuladora del relato, permitió representar mujeres débiles y subordinadas que necesitaban contar con la aprobación de autoridades moralmente aceptables (el sacerdote, el coordinador juvenil, los padres de familia)

para realizar acciones, como la de salir con los jóvenes marginales de la colonia. La desobediencia a la autoridad y por consiguiente, al código moral, trajo como consecuencia el castigo divino para ellas. No obstante, dado el nivel de indefensión atribuido a su condición genérica, los varones tomaron actitudes esperadas: los papás, dispuestos a usar las armas; el cuñado, presto a defender a golpes el honor de la hermana política; el coordinador religioso, listo para proteger a las muchachas de acusaciones maliciosas, etc.

Sin embargo, la figura del sacerdote no fue motivo de agresiones aún cuando ellas dijeron ir con él al paseo, mientras el coordinador se volvió el primer blanco de ataques. La imagen del sacerdote fue intocable, como hasta cierto punto, la de la banda de los ciclistas. Ésto me da la impresión de una "construcción de inmunidades" ante el temor de las represalias divinas o terrenas. De esta suerte, era más aceptable desfogar angustias, miedos e iras, así como saldar cuentas de honor, con el dirigente laico que con el ministro eclesial.

Ahora bien, primero se recurrió al auxilio de un vidente antes que al sacerdote o la policía. Los muchachos de la colonia estaban predispuestos a encontrar una significación sobrenatural al estado de conmoción de las jóvenes. Don Zeferino dio la respuesta deseada, confirmadora de que lo presenciado no podía tener una explicación ordinaria. Dicha respuesta manifestó un factor cultural, el de la representación simbólica de las cuevas en la región.

Numerosas historias de apariciones ultraterrenas en las cuevas circulan entre tuxtlecos de diferentes edades, por ejemplo en el área del cerro

Mactumatzá, el cual tiene connotaciones religiosas para los zoques de Tuxtla (Del Carpio 1995: 86). En la Biblioteca Pública, en el fondo Chiapas, encontré textos de historia local donde se cuentan leyendas de cuevas, las cuales con frecuencia relatan la seducción de mujeres (cfr. Martínez, 1990). En este derrotero, la interpretación del vidente no hizo una copia pura de los esquemas del pasado, sino que los redimensionalizó de acuerdo a la realidad circundante concreta y multiplicó las imágenes en torno al referente de la cueva. Ésta, con sus significaciones culturales, activó el imaginario local y lo condujo al desciframiento del nuevo misterio que ofrecía el comportamiento de las tres muchachas.

Zeferino excluyó las culpabilidades individuales conscientes, en vista del estado físico y mental presentado por las jóvenes. Trasladó la responsabilidad a entidades sobrenaturales con las cuales era imposible luchar en condiciones ordinarias. La sospecha de violación quedó incrustada en la constelación de imágenes de los muñecos de barro rotos, las playeras de los deportistas, las sombras, los lamentos, la oscuridad, etc., las cuales notificaban una posesión violenta, ahora reconfigurada simbólicamente.

Esta interpretación también aminoraba la magnitud de los hechos, al remitir la búsqueda de ayuda a una instancia que pudiera brindarles a las chicas mayor seguridad para encarar los efectos negativos de tal posesión. La figura del sacerdote se volvió otra herramienta eufemística de la imaginación, en la cual, la práctica litúrgica reforzaba la disputa simbólica entre el bien y el mal. La larga oración en círculo, así como en el rociamiento de las muchachas con agua

bendita, se transformó en una lucha heroica donde se purificaba a las creyentes caídas.

El uso de los términos "los Iluminados" y "la Cueva" mostraban un código particular de comunicación de ideas entre los jóvenes de San Francisco, de acuerdo a la concepción de Wittgenstein; es decir, adquirirían significación dentro la situación en que se empleaban. El silencio sobre los acontecimientos que dichos términos englobaban, también comunicaban las tensiones dentro de las estructuras sociales en que los protagonistas se desenvolvían. Estas voces referían momentos y condiciones precisas en el sistema de relaciones de la Pastoral Juvenil de San Francisco.

Las diferentes maneras de asumir las creencias religiosas, hicieron posible la realización de prácticas tan diversas, como emprender una evangelización fuera de los lineamientos eclesiales, pedir ayuda a un vidente ciego o pelear y hasta amenazar de muerte por el honor familiar. Estas prácticas junto con el uso de hierofanías, expresaron deseos individuales que imprimieron sentido a las participaciones en los rituales liderados por el vidente y el sacerdote. Así, cada vez que se mencionaban a "los Iluminados" o a "la Cueva", se presentaban emociones compartidas entre los sujetos que vivieron los sucesos descritos.

Capítulo 4. Jóvenes católicos

En este capítulo presento seis relatos autobiográficos de jóvenes participantes en las pequeñas comunidades eclesiales. No intento construir clasificaciones, sino estudiar, como señala Sefa (1994: 287) "procesos más amplios, que nos permiten pasar de lo anecdótico al análisis urbano". En otras palabras, por medio de estos casos exploro el acontecer católico en Tuxtla.

Entiendo la vida personal como una trayectoria individual donde el sujeto organiza sus experiencias pasadas desde el presente, con vista hacia el futuro. Dicha trayectoria, dice Bourdieu (1997: 82), es dinámica porque el individuo está en un proceso continuo de construcción identitaria, así como de modificación del comportamiento social, ya que el sujeto interactúa con campos cuyas estructuras también están en movimiento.

En las autobiografías, la generación se manifestó cuando el sujeto relataba los hechos con una retórica propia del tiempo y espacio vivido. Si bien el joven aprendió los juegos del lenguaje necesarios para comunicarse, éstos se modificaron, se dejaron de emplear o se crearon otros, según los cambios en la forma de vida de los muchachos y su coexistencia con los demás, además de las historias y dinámicas específicas de las estructuras sociales en las que se desenvolvían.

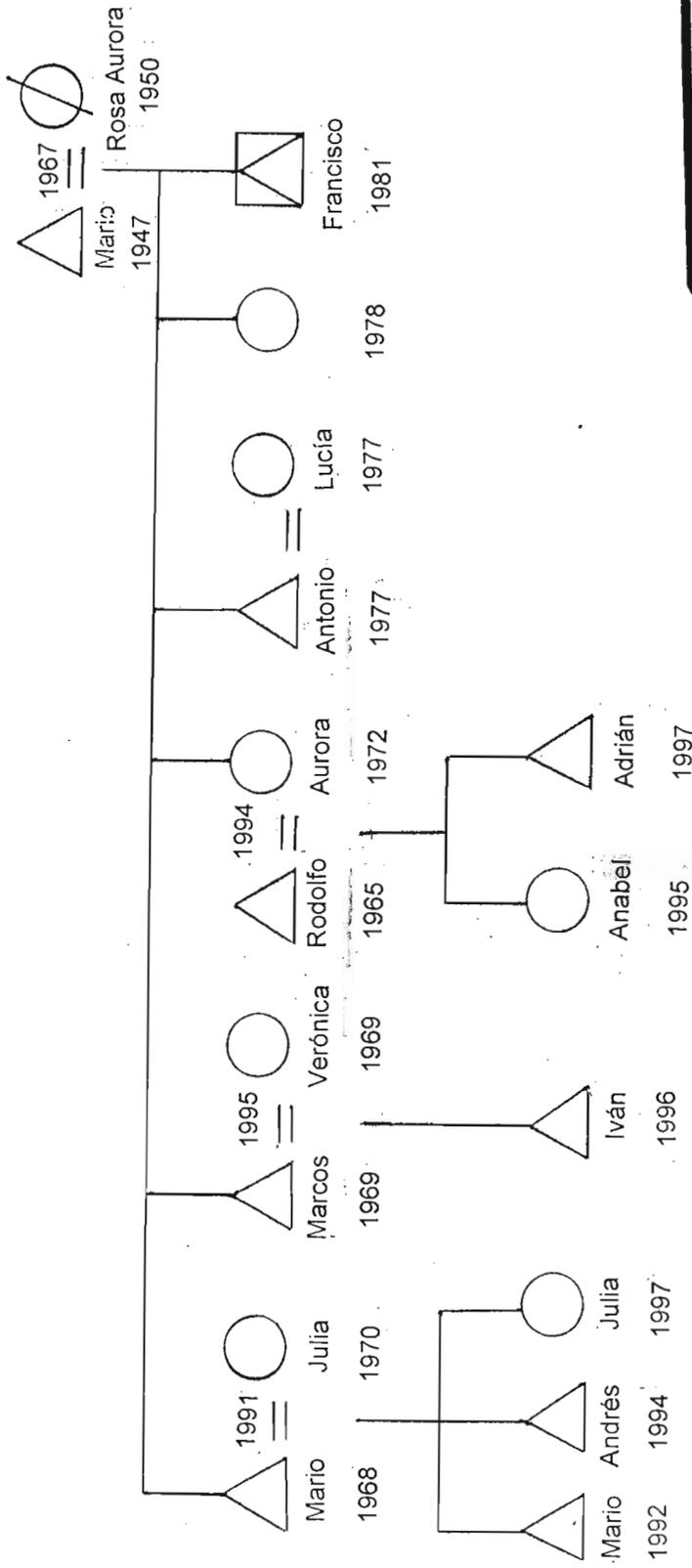
Tales situaciones hacen que, de acuerdo a Freixa (1996: 76), las experiencias compartidas perduren en el tiempo y se traduzcan en la biografía de

los actores. Con los relatos personales fue posible acercarme a las relaciones y prácticas de los jóvenes, así como a las normas y valores que asumían, rechazaban, redefinían o negociaban con los otros y las otras. Las autobiografías me permitieron, en palabras de Bertaux-Wiame (1991:259), "ver las relaciones sociales en acción".

Las vivencias referían varios elementos socioculturales de Tuxtla, lo cual hace considerar a la ciudad, recuerda Safa (1994: 287) "como espacio generado pero también generador de estilos de vida". No obstante, cada sujeto ordenó su relato biográfico de acuerdo a sus condiciones de existencia y estilo de vida concretos, las posiciones ocupadas en los campos en que navegaba, el proceso individual de socialización, las expectativas sociales hacia él y las aspiraciones futuras de cada uno de ellos.

El contar la propia vida de una cierta manera, muestra cómo se identifican la normalidad y el sentido común para orientar la acción individual; es decir, se revelan habitus. En las narraciones autobiográficas, se manifestaron construcciones previas tomadas del contexto urbano, pero se reinterpretaban para reproducir o cesar algún discurso dominante. Así, en los relatos que a continuación presento, se reconfiguraron las ideas de religión, masculinidad y juventud, de acuerdo a los intereses de cada muchacho.

Diagrama 4.1.- La familia de Francisco



△	hombre	○	mujer
⊠	ego	∅	finada
△	masculino		línea de descendencia
=	alianza	⌌	relación fraterna

Francisco: el camino hacia la vocación religiosa

En los eventos culturales de las fiestas de San Francisco, me llamó la atención que entre las coreografías tecno y las fonomímicas de grupos de moda, hubiera un joven declamador. Francisco recitó las poesías "*Si tienes una madre todavía*" y "*Nocturno a Rosario*", las cuales tuvieron una emotiva interpretación que captó la atención del público. Era conocido que Francisco había perdido a su mamá hacía tres años, luego de una enfermedad. Los laicos respetaban la emoción con que declamaba e igualmente su trayectoria como católico activo. Estimaban su carácter amable, sereno y conciliador.

Francisco había tenido gusto por la poesía desde niño. Sus maestros siempre lo escogían para declamar en los festivales escolares. Sabía muchos poemas, pero el *Nocturno* era uno de sus predilectos. Aunque conocía la historia del poema y de Acuña¹, a Francisco le gustaba imaginar que había sido escrito para la autora chiapaneca Rosario Castellanos, cuya vida y obra admiraba. Francisco tenía 17 años, era el menor de seis hermanos. Sólo él y una hermana permanecían solteros. Todos vivían en el mismo predio con sus respectivas familias, con excepción de un hermano. La propiedad contaba con viviendas independientes que compartían el mismo patio. En el inmueble se apreciaban distintas fases de construcción conforme creció la familia, la cual en ocasiones se reunía en el amplio comedor presidido por un altar. En éste, cinco esculturas del

¹ El *Nocturno* del mexicano Manuel Acuña (1849-1873) fue dedicado a Rosario de la Peña, de quien este poeta se enamoró, pero no tuvo una respuesta favorable a sus sentimientos. Este evento forma parte de los análisis de la vida y obra del poeta, quien a los 24 años se suicidó (cfr. Ocampo y Prado 1967).

Niño Dios de diferentes tamaños, lucían elaboradas vestimentas. Las figuras permanecían expuestas a las veladoras y flores durante todo el año.

El terreno de la casa lo heredaron del abuelo paterno, quien hablaba el zoque como lengua materna y el español. El padre sólo aprendió español y algunas palabras zoques. Los hijos, solo español. Francisco lamentaba no haber aprendido la lengua indígena cuando todavía vivía su abuelo. Su padre era albañil y mesero. El segundo trabajo lo desempeñaba en una empresa que organizaba eventos sociales. Francisco entró a trabajar a la misma compañía. Su madre sólo se dedicó al hogar. Cuando murió, los quehaceres domésticos se distribuyeron entre los hermanos en forma rotativa. Francisco aprendió a lavar, cocinar, planchar y hacer la limpieza, además de labores de electricidad y albañilería.

Sus padres eran laicos activos en la Parroquia de San Marcos. Después trabajaron en la de San Francisco, donde su papá tenía más de treinta años de colaborar. Él era el único de los hijos que participaba en la actividades pastorales, de las cuales tomó interés por los estudios religiosos. Me contaba divertido, que jugaba con otros niños del Barrio a oficiar la misa. Él tomaba el papel de sacerdote y usaba una tortilla para simular la consagración de la hostia. Tuvo el cargo de acólito. Cuando tenía diez años, amistó con los muchachos del entonces grupo juvenil de San Francisco, a pesar de la diferencia de al menos cinco años de edad. El párroco trataba de conducirlo al grupo prejuvenil, pero los miembros del grupo juvenil crearon el cargo de "mascota" para que Francisco pudiera

continuar con ellos. Colaboró en la formación de una de las pequeñas comunidades y se reforzó su amistad con Julio, el futuro coordinador sectorial. Cuando veía los planos que dibujaba Julio, quien trabajaba en una empresa constructora, pensó en estudiar ingeniería civil. En este tiempo se enamoró de una joven de su comunidad. No le hizo saber sus sentimientos, porque ella tenía novio. Su tristeza desapareció con el apoyo de sus amigos.

Las relaciones fraternas en la comunidad se dislocaron con la expulsión de "Los Iluminados" y otros jóvenes. Francisco vio con aflicción cómo se alejaban algunos amigos de varios años. Con Julio tuvo enfrentamientos por su mala actitud como coordinador. Éste argumentaba que los problemas eran por envidia, pues él había logrado el ascenso en poco tiempo, mientras que otros lo habían esperado por años. En aquel tiempo, Francisco había estado reflexionando acerca de su vocación religiosa. En los siguientes ejercicios espirituales juveniles, hizo el voto de ingresar al seminario. Se alejó un tiempo de la comunidad.

Algunos jóvenes laicos y Julio, en particular, lo acusaron de traidor por interpretar su eventual salida como oposición al nuevo proceso de pastoral. Terminó la secundaria y estaba indeciso entre estudiar en una preparatoria pública o en el Seminario Menor. En su casa trataban de disuadirlo de la segunda opción. Para no perder el año escolar, entró a la Preparatoria N° 1 donde cursó hasta el cuarto semestre.

Tenía otros amigos de la escuela y el trabajo. No sentía la misma identificación que con los del templo. Con los meseros llevaba buena relación,

pero no siempre quería convivir con ellos. Tomaban alcohol y fumaban, acciones que a él no le atraían. En su familia éstos no eran hábitos prohibidos. Tampoco había problemas de alcoholismo. A él simplemente le era desagradable el sabor de las bebidas alcohólicas y el olor a cigarro.

Renovó su voto de ser seminarista. Trató en repetidas ocasiones de hablar con el párroco para obtener orientación, sin resultado. Decidió solicitar audiencia con el Obispo Aguirre Franco y rápidamente logró entrevistarse con el prelado, quien le insinuó si acaso no tendría buena relación con el párroco. Francisco le respondió que no. Salió satisfecho de la cita. El Obispo le aconsejó y animó a perseverar en su vocación, además de darle la información necesaria para ingresar al Seminario Menor. Después, Francisco consiguió ver al párroco, quien le exhortó a reintegrarse a su comunidad. Volvió e hizo las paces, no sin aclarar su desacuerdo con algunas actitudes del consejo hacia los disidentes. Dejó la preparatoria y continuó con su trabajo de mesero. Esperaba ir a un retiro por una semana, en el cual se dictaminaría la admisión al seminario.

Su padre se oponía a su intención. Deseaba que Francisco mejor hiciera una carrera universitaria, se casara y formara una familia como sus hermanos. Existía el problema de sostenerle una carrera eclesiástica por un período de trece años. El señor terminó por respetar y apoyar la decisión de Francisco, quien obtuvo el patrocinio de su jefe, también amigo de la familia, quien se convirtió en su bienhechor².

² Es decir, aquella persona que se compromete a solventar los costos de la matrícula y las mensualidades del interno en el seminario

Llegó la fecha esperada. Francisco fue muy animado a cortarse el cabello para dar una buena impresión. Arregló su ropa y partió al Seminario Menor, luego de haber pasado las etapas previas de selección: asistencia a los retiros organizados por la Pastoral Vocacional; comprobación de haber recibido los sacramentos del bautizo, la confirmación y la eucaristía, así como la experiencia en actividades parroquiales³ y contar con el apoyo económico requerido. También tuvo que obtener la carta de recomendación de algún sacerdote.

La disciplina le pareció estricta desde el primer día. Debían seguir el mismo horario de los seminaristas, el cual comenzaba a las 5:30 a.m. Todo el día se mantenían ocupados ya fuera en la oración, las clases, el trabajo o el estudio. Su impresión fue que los muchachos de Tuxtla tenían mejor formación escolar que aquellos procedentes de otros municipios. Era notorio, recordaba Francisco "...ver quiénes estaban acostumbrados a que los atendieran en todo sus mamás a la hora de barrer, trapear o fregar los trastes". A ésto, Francisco repitió sentencioso la frase de uno de los sacerdotes: "...aquí [en el seminario] nadie se muere de hambre, más bien se mueren de 'papitis' y 'mamitis'..." Yo le preguntaba si él no sentía alguno de esos "itis". Dijo que no. Aunque quería y respetaba a su papá, le tenía miedo. Eso no sucedía con su mamá. Francisco recordaba:

"...un día que estaba enferma platiqué con ella, me abrazó mientras me preguntaba si alguna vez no la fuera yo a abandonar por seguir a una mujer...yo le prometí que nunca lo haría. Si ahora viviera, seguramente estaría feliz porque si me voy de la casa, es para seguir al Señor..."

Francisco reiteró la pertinencia del ser un hombre libre de compromisos

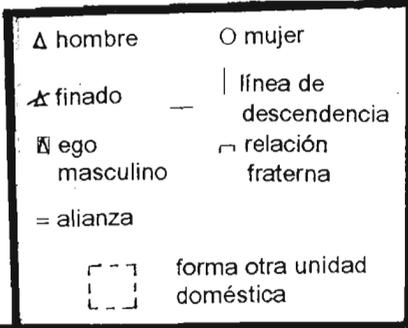
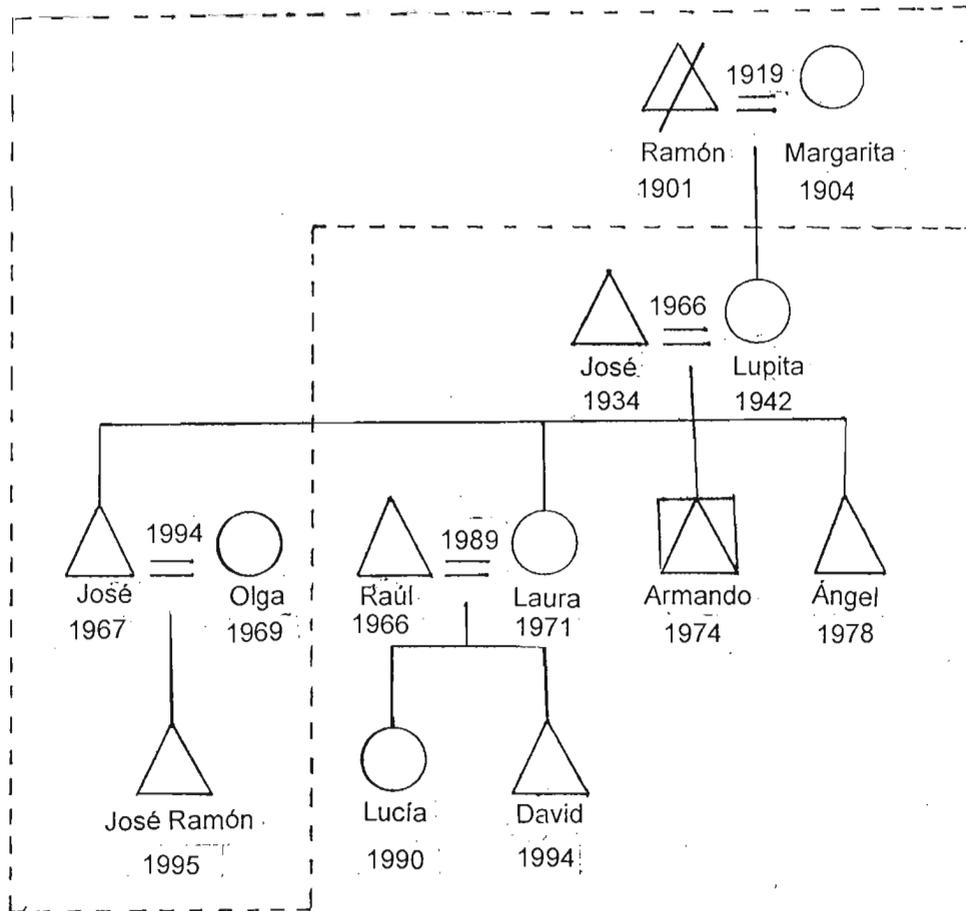
³ Como el acolitado, la catequesis o las comunidades juveniles

familiares para ejercer el sacerdocio a imitación de Cristo y sus apóstoles. Sin embargo reconoció las tentaciones que se le presentaban cuando veía pasar a una chica en minifalda. Aceptaba los consejos de sus formadores religiosos sobre controlar el cuerpo mediante la oración y la actividad, pues así no habría lugar a "malos pensamientos". En la semana de prueba en el seminario, circularon comentarios entre los jóvenes acerca de la telenovela "*Tentaciones*"⁴. Para algunos, el melodrama trataba puntos interesantes acerca de la sexualidad sacerdotal, a pesar de las desfavorables opiniones cupulares sobre el drama. Francisco se veía "tentado" a ver la novela, pero al mismo tiempo consideraba nociva la influencia de la televisión y otros medios de comunicación.

La semana de prueba terminó. Francisco fue aceptado como interno en el Seminario Menor. Volvería a estudiar la preparatoria desde el principio, pues el programa cursado antes era distinto. Regresó a casa para preparar el inicio de sus nuevos estudios. Ahora enfrentaba la presión y las expectativas de la familia, vecinos y amigos. Me preguntaba si yo lo veía diferente. Yo respondí que no, si acaso lo veía un poco más alto. Él pensaba lo mismo, pero la gente insistía en verlo más delgado y pálido, cosa en su opinión absurda porque en el seminario comían, dormían bien y practicaban deportes. Señalaba que a un compañero rollizo en su casa lo veían más gordito. Al parecer, decía "...cada quien ve lo que quiere ver..." .

⁴ A partir de junio de 1998, se comenzó a transmitir por un canal de TV Azteca la telenovela colombiana "*Tentaciones*". Ésta narraba la historia de un sacerdote enfrentado a los sentimientos amorosos que le inspiraba una mujer y la problemática con el celibato que le imponía el ejercicio de su ministerio presbiterial. La transmisión de este melodrama provocó airadas protestas de algunos grupos católicos laicos y las indignadas declaraciones públicas contra la telenovela, por parte del Cardenal Norberto Rivera Carrera, de la Arquidiócesis de México.

Diagrama 4.2.- La familia de Armando



Armando: la búsqueda de la superación personal

Armando era uno de los pocos animadores que empleaba diferentes técnicas de enseñanza y vivencia religiosa, con lo cual lograba despertar el interés de los muchachos de su comunidad. Una mañana, yo caminaba por el Barrio después de haber hecho algunas compras. Él estaba afuera de su casa con unas amigas. Me habló para preguntar sobre mi trabajo de campo. Las muchachas escuchaban nuestra conversación. No perdían detalle en los cuestionamientos de Armando acerca de mi falta de adscripción al catolicismo. Él y las jóvenes dijeron que la devoción tuxtleca se podía ver en los altares familiares.

Me invitó a pasar a su casa a ver el suyo, coronado con una escultura de la Virgen de Guadalupe. A ésta la rodeaban las imágenes de Santa Cecilia, San Judas Tadeo y un Niño Dios conocido como el Niño Doctor, al cual su familia pidió en custodia por tres años. Me preguntó si en Guadalajara había altares familiares. Respondí que las casas católicas más bien tenían una reproducción de la Última Cena, crucifijos y otras imágenes en los dormitorios. Armando expresó asombrado "¡en una ciudad tan devota como Guadalajara!"

Armando y su hermano Ángel charlaban conmigo cuando visitaba las P'ces. Los intentos iniciales de convertirme a la fe católica, quedaron de lado para conocer mis opiniones sobre la Pastoral Juvenil de San Francisco. Armando señaló su gusto por conocer gente diferente. No había hecho caso a las advertencias escuchadas en el templo acerca del tener cuidado con mi contacto,

las cuales argumentaban que los jóvenes podrían confundirse en materia de fe. Declaró que sólo el individuo era responsable de mantener fidelidad a las creencias católicas. Armando y Ángel fueron intruidos en el catecismo por su hermano José, cuando éste era seminarista. Armando recordó con emoción la ceremonia realizada en la Catedral de San Marcos. Entonces tenía 7 años. Después, José lo preparó para ser acólito. Armando ocupó ese puesto en San Francisco hasta los 17 años.

Armando era el penúltimo de cuatro hijos, tenía veinticuatro años y cursaba el quinto semestre de la Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad del Valle del Grijalva, institución de filiación adventista. Don José, su padre, compró un terreno en el Barrio y abrió un estacionamiento para automóviles. Doña Lupita, su madre, era ama de casa. Los dos hermanos mayores habían contraído matrimonio. Uno de ellos⁵ vivía a la vuelta de su casa, en la propiedad de la abuela materna⁶. La hermana, con su esposo e hijos, permanecía en otras habitaciones construidas en la casa de Armando, comunicadas por el patio común.

Cuando Armando tenía ocho años, formó parte de una selección infantil de fútbol. No pensaba en otra cosa que en ir a jugar. Ésto trajo repercusiones en el aprovechamiento escolar. Don José le propuso aprender algún oficio: carpintería, mecánica, hojalatería y pintura... cuando escuchó la palabra pintura, decidió por

⁵ José, el ex-seminarista.

⁶ Su abuela tenía casi 100 años. Su opinión era importante en la toma de decisiones familiares, como en ésta de la repartición de la propiedad. Doña Margarita tenía buena salud, con excepción de algunos problemas de audición. Como los abuelos paternos de Armando, ella también es de origen zoque.

lo último. El señor lo llevó al taller de un amigo para que estuviera como aprendiz. Armando consideraba a don Jesús, el maestro hojalatero, como un segundo padre.

Desde niño iba con su papá a las actividades de la Iglesia. A su mamá no le gustaba participar en éstas. Doña Lupita decía: " ¡A qué voy!, ¿a oír críticas y chismes de los demás? Yo me entiendo sola con dios, rezo en mi altar y voy a misa...prefiero quedarme a ver la televisión en mi casa que ir a oír habladurías de gente que según ella es muy católica". El padre y los tíos de Armando dejaron de colaborar en el templo desde que se implantó en nuevo programa parroquial. Armando y Ángel han continuado con la participación religiosa en una pequeña comunidad, aunque les molestaba que los miembros del consejo dijeran que los laicos anteriores trabajaron mal.

Varias veces don Jesús le había recomendado precaución con "el trago" y ponerse "bolo"⁷. Armando algunas veces salía a divertirse con los hojalateros y bebía algunas cervezas. En una de las fiestas, los trabajadores invitaron a un número igual de mujeres para entretenerse en parejas. La reunión fue en la casa de una muchacha, quien vivía sola. Armando tuvo su primera relación sexual con una chica un poco mayor que él, en uno de los cuartos de la casa. Se sentía avergonzado porque a los 18 años todavía no había iniciado una vida sexual activa. La joven escuchó sus temores, condujo el intercambio de caricias y después el acto se consumó. Armando disfrutó repetir la experiencia más de una vez aquella noche.

⁷ Borracho.

Visitó varias veces a su iniciadora hasta que ella cambió de domicilio. No volvió a verla. Después tendría otras amigas con quienes tenía relaciones sexuales o al menos algunos "fajes"⁸. Tuvo la oportunidad de que le hicieran por primera vez una felación, siendo para él una de las mejores sensaciones genitales que ha tenido. No obstante, se preguntaba cómo a algunas mujeres no les provocaba asco succionar el miembro viril y más aún, ingerir el semen. Él no se atrevía practicar el sexo oral con sus parejas ni ellas se lo habían pedido, aunque le gustaría experimentarlo.

Criticaba a los hombres que con otros hablaban mal de las mujeres que "se los dieron". Cuando salía con alguna joven y la acariciaba, estaba pendiente si ella aceptaba caricias íntimas. Preguntaba "...¿eres virgen?, ¿hasta dónde permites que te toque?..." La muchacha, casi siempre preocupada o molesta, respondía "...¿por qué me preguntas eso?..." Él contestaba "el hombre es canijo y mañoso". Si la joven respondía que no era virgen, le aconsejaba no decirlo a otros hombres, si no los consideraba dignos de confianza. Un par de amigas le expresaron el deseo de tener un hijo de él. Armando se negó. No era por temor a la manutención económica, ya que siempre había trabajado, sino porque no se sentía listo para tener una relación de pareja y criar a un niño. Opinaba que el sexo debía ser con responsabilidad, aunque me confesó no haber utilizado nunca un condón. Dijo no importarle si su novia era virgen, si la amaba.

Aseguraba que un hombre no podía tener la certeza de la virginidad de una mujer. Sin embargo, consideraba importantes indicadores los pechos caídos o si

⁸ Es decir, el intercambiar caricias en las partes genitales sin llegar a la penetración.

durante la penetración "...cuesta trabajo para que entre...", como le había dicho un viejito. Algunas veces iba a la Zona Galáctica a deleitarse con algún *table dance*. Recordaba la inauguración del Gitano's, un centro nocturno, donde hubo una gran fiesta y promociones tanto en el consumo de bebidas, como de servicios privados de las "edecanes". Por casi tres años Armando no había tenido una relación sexual, más dijo que "...una masturbada al año no hace daño. Son unos hipócritas los que lo niegan".

Había tenido cuatro novias formales, una de ellas del mismo templo. En su comunidad religiosa exhortaba a los muchachos a cuidar la imagen como jóvenes católicos ante los otros y a evitar, por ejemplo, el manoseo y besuqueo cerca de la Iglesia. Hablaba del noviazgo como una etapa previa al hecho de formar una familia cristiana, de acuerdo a los modelos de Jesús, para los hombres y María, para las mujeres. Armando evocaba con tristeza cuando su padre solía ir con otras mujeres, bebía y desaparecía por varios días. Sus hermanos mayores recordaban cómo golpeaba a la mamá cuando llegaba borracho.

El padre dejó la casa y sólo llegaba a dar el dinero para el gasto. En una de esas esporádicas visitas, el señor pensó que los hijos estaban ausentes. Comenzó a agredir a su esposa e intentó pegarle. Armando estaba en la casa y se le enfrentó. Don José trató de apelar a su posición como padre a quien no se debía faltar al respeto, pero Armando le argumentó que no se iba a detener en pelear con él si se trataba de proteger a Doña Lupita. Las cosas no pasaron de los insultos verbales.

Terminó la preparatoria en el CBTIS, de donde se graduó también como Técnico en Construcción. Inició el curso propedéutico en la Facultad de Arquitectura de la UNACH, pero resolvió que era mejor dejar de estudiar y dedicarse sólo a trabajar. Uno de sus primos le habló del CONAFE, donde por un año de servicio como instructor comunitario, tenía derecho a tres años de beca para continuar sus estudios. Fue aceptado en este programa federal y la experiencia docente le agradó. Así, recibió por primera vez capacitación para dar clases y enseñó en una escuela primaria, en una localidad del municipio de Cintalapa. Recordaba con satisfacción a sus primeros alumnos. Cuando concluyó el año de servicio, hizo trámites para ingresar a la Facultad de Pedagogía de la UNACH, pero no salió en las listas de admisión. Entró a la Universidad del Valle del Grijalva, donde gracias a su beca ha podido cubrir el costo de las colegiaturas. Su padre lo apoya de nuevo. Volvió al hogar y las cosas han funcionado mejor.

Hizo amistad con un profesor japonés de la misma Universidad. El catedrático era médico con especialidad en neurología y ejercía esta profesión en un hospital privado. Además, era experto en kung-fu. Armando se interesó en practicar esta disciplina y se integró a un grupo de diez jóvenes, quienes iban a entrenar con el maestro Akiho. De todos, solamente dos resistieron el entrenamiento de preparación a un campeonato estatal. Armando se acostumbró a ejercitarse sin calzado y sin limpiar el terreno de piedras pequeñas, en el Parque de Caña Hueca.

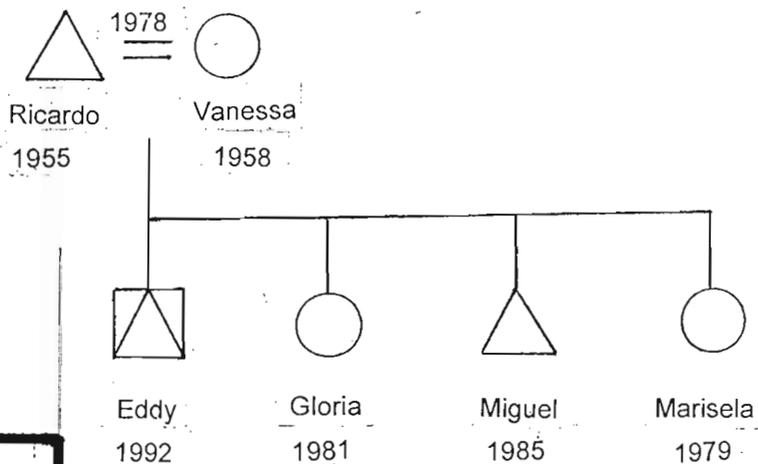
Sin que sus padres lo supieran, Armando fue a competir a San Cristóbal y se convirtió en campeón. Hasta entonces habló a la familia de los entrenamientos. Cuando les presentó a Akiho, éste se convirtió en amigo de la familia. Del maestro japonés budista converso al catolicismo, admiraba su disciplina para el trabajo pero más le gustaba que animaba a sus alumnos, tanto de la universidad como del kung-fu, a vencer el "no puedo"; es decir, a tener sentido de superación personal.

A Armando le gustaban los libros sobre el tema. No le convencía tanto el autor Miguel Ángel Cornejo, cuyos textos llevaba en la Universidad del Valle del Grijalva en las materias de *"El Hombre I, II y III"*. A su última novia, una estudiante de enfermería, cuando partió a otro municipio a hacer su servicio social le regaló un pergamino elaborado por él. Le puso un escrito titulado "Para que te vaya bien", tomado del libro *La conquista del éxito*, de Braulio Pérez. Armando estaba muy emocionado porque la joven pronto iba a volver y le había comunicado por medio de una amiga, que deseaba verlo y reanudar el noviazgo.

Casi al final de nuestras entrevistas, doña Lupita enfermó de gravedad. El suceso reforzó los lazos familiares. Akiho acudió inmediatamente a visitar a la señora quien, a pesar de su enfermedad⁹, estaba contenta con la respuesta de sus hijos. Estaba orgullosa de ellos por ser buenos, estudiosos y responsables, como me lo dijo varias veces. Armando se refugió más en la religión, pero se mantenía alejado de su comunidad. La relación con los miembros del consejo se había vuelto insostenible.

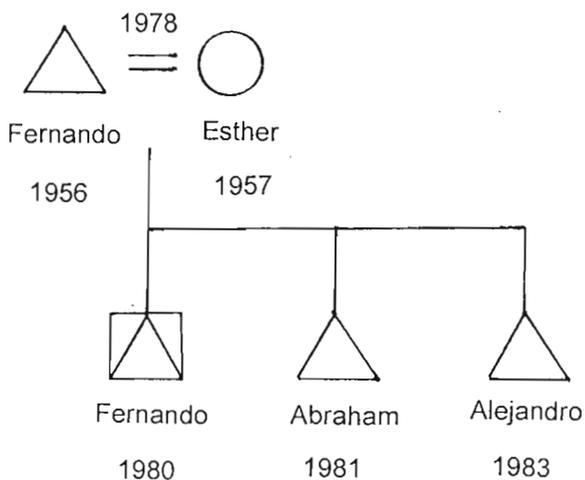
⁹ Doña Lupita murió de un padecimiento hepático al año siguiente.

Diagrama 4.3.- La familia de Eddy



Δ hombre O mujer
 □ ego = alianza
 masculino ▭ relación
 fraterna
 | línea de
 descendencia

Diagrama 4.4.- La familia de Fernando



Δ hombre O mujer
 □ ego = alianza
 masculino ▭ relación
 fraterna
 | línea de
 descendencia

Eddy: el escape de Tuxtla

En la sesión de una de las P'ces, se discutía el tema "*¿Qué es la Biblia?*". Eddy preguntó: "¿por qué sólo hay libros y cartas hechas por hombres?, ¿no hay como por ejemplo alguna carta de María dirigida a alguien?" Nadie supo qué contestar. Pedro, el seminarista, indicó que había libros bíblicos con nombres femeninos. Eddy insistía en documentos escritos por ellas. Pedro siguió con el tema del machismo judío y de que "... dios eligió hombres por el hecho de que algunos de ellos sabían escribir...hay que leer la Biblia en su contexto histórico en que fue escrita". Llegaron otros muchachos, hicieron una oración para concluir y se quedaron a platicar.

Eddy y su amigo Germán se acercaron a conversar conmigo. Creían que era una nueva integrante de la comunidad. Les aclaré la razón de mi presencia y pregunté si podían contestar el cuestionario que llevaba. Accedieron, revisaron juntos los incisos y a Eddy le gustó mi pregunta acerca de la virginidad. De inmediato dijo que era imposible conocer si una mujer era virgen, que había tipos de hímenes diferentes y que algunos resistían a la penetración. Mencionaron que en sus preparatorias ya les habían hecho la misma pregunta en un examen psicométrico. Ambos pensaban que los hombres preocupados por la virginidad de sus parejas eran simplemente unos ignorantes. Eddy pidió mi opinión acerca del uso del pelo largo y los aretes en los varones. Respondí que no éso era para mí un problema. El traía su cabello agarrado en una cola y a veces se rapaba la parte baja del cráneo. Germán intervino para expresar las dificultades con los

papás de las novias, por vestir de tal o cual manera. En eso llegaron otros dos jóvenes y admiraban los tenis Vans originales de uno de ellos. Eddy me presentó con sus amigos y me invitó a verlo jugar el próximo sábado, en el equipo de fútbol Flamingo's. Me pidió discreción con la comunidad.

Nos dirigimos a la Ciudad Deportiva. A pesar de una ligera lluvia, el partido contra el equipo de la compañía telefónica AT&T se realizó. Eddy se desenvolvía muy bien desde su posición de defensa. El Flamingo's no estaba en su mejor día y fueron derrotados. Al final se tomaron una fotografía para el archivo de la Liga Municipal de Fútbol. Me invitaron a posar junto con ellos con la camiseta del equipo, convirtiéndome en la madrina del mismo. Ahí conocí a otros chicos expulsados de San Francisco. También vi a algunos otros hombres casados, pertenecientes a la Parroquia.

Eddy llegó al templo en busca del coro, para ver si podía tocar el teclado. Encontró a Julio, quien mejor lo invitó a integrarse a alguna de las P'ces. Aceptó, pues en Puebla también era miembro de un grupo juvenil católico, cuando pasaba las vacaciones por allá o visitaba a sus familiares. Eddy era originario de Ahuatepec, en el estado de Puebla. Tenía 19 años y era el mayor de cuatro hijos. Su madre se había dedicado al hogar. Su padre era agricultor, pero decidió emigrar a Tuxtla para establecer un despacho de productos avícolas. Eddy señalaba que primero salieron sus padres. Él y su hermana Gloria quedaron bajo los cuidados de la abuela materna. Tres años después se reunieron con sus padres en Tuxtla. Eddy relataba melancólico el último juego de fútbol con sus

amigos en uno de los parajes del pueblo. Entonces evocaba con cariño la figura de la señorita Jovita, su maestra de primaria. Eddy tuvo nuevos amigos muy rápido. Se desenvolvía como un chico popular, alegre y sobresaliente en los estudios.

Entró a la preparatoria del COBACH. En el primer semestre, era de los alumnos que se sentaban en las primeras filas. Después, amistó con los de las últimas, los cuales eran en su mayoría repetidores del curso. Poco a poco comenzó a faltar a las clases. Pasaba el tiempo con sus amigos, en un depósito de cerveza cercano a la escuela. A veces iban a un parque a ver a pasar a las chicas y cuando había ocasión, "fajarse" con algunas amigas. En ocasiones, esta práctica se interrumpía por la presencia de algún policía, quien desaparecía en cuando le daban "mordida". Eddy no pasó al tercer semestre ante la mayoría de asignaturas reprobadas.

Decidió informar en su casa sobre tal situación el día de su cumpleaños. Su padre le ordenó acompañarlo a la agencia automotriz Nissan. Eddy recordaba con dolor cómo el señor, frente a él, cancelaba el contrato de compra de una motocicleta Suzuki. Eddy lamentaba: "...todavía le lloro a la moto, era roja... ¡era casi mía!, si hubiera sabido que era mi regalo..." El fracaso escolar también fue argumento de sus padres para negarle apoyo en la carrera futbolística. Un amigo de la familia lo contactaría para unas pruebas en las reservas juveniles del equipo *Puebla*. Tenía 16 años. Ser futbolista profesional quedó en sueños.

Resignado, volvió a repetir el curso. Ya era catalogado como mal

estudiante. Su profesora de matemáticas le retiraba los exámenes antes de concluirlos porque sospechaba que Eddy hacía trampa. Más adelante ella notó que el muchacho le hacía los exámenes a una chica y no alcanzaba a terminar los propios. La profesora lo asesoró para avanzar en los estudios. Eddy era bueno en química y biología, por lo cual le atrajo la profesión de médico. Le chocaban las comparaciones que hacían sus padres con su hermana Gloria. Mas, siguió los estudios satisfactoriamente.

Al inicio del bachillerato, Eddy tuvo sus primeras peleas. En la primera se trataba de demostrar quien era "el más cabrón del grupo". Él tuvo su oportunidad, al responder solidariamente a la provocación de un muchacho contra uno de sus amigos, "por cuestión de faldas". Se armó un zafarrancho afuera de la escuela. Eddy salió victorioso. Así, ganó el título del "más cabrón" entre los de su generación. Se consideraba medianamente afortunado con las muchachas. A los 18 años tuvo relaciones sexuales, aunque le parecieron relevantes los previos intercambios de caricias con algunas jóvenes. Le divertía recordar que en la secundaria se metía en los baños con sus amigos a ver revistas pornográficas y competir en el tamaño de sus penes, así como la rapidez de erección y eyaculación. Ahora pensaba que era importante dar satisfacción por más tiempo a su compañera, además de que ha descubierto agradables sensaciones "antes de venirse". Eddy estimaba a su iniciadora, la recepcionista del despacho de su papá, con quien tuvo un breve noviazgo.

Algunas veces iba con sus primos o amigos a la Zona Galáctica cuando

tenían dinero. Eddy procuraba llevar sus propios condones, pues decía "...los que regalan ahí son muy corrientes..." Eddy comentaba que uno de sus primos vio a un dirigente juvenil de San Francisco, una vez que caminaban por la Zona Galáctica. Le dijo: "Oye Eddy, ¿no es ese tu amigo el que parece padre?". Eddy asintió, mientras traía a la memoria los reproches que aquel joven hizo a él y a Germán por formar el equipo Flamingo's, el cual desviaba a los jóvenes del sector "...de vivir según el Evangelio al darle más importancia al juego (imita los gestos y la voz del líder laico)". No obstante, Eddy mantenía lazos de amistad con algunos consejeros y sus partidarios. Prefería minimizar las diferencias, pero no dejaba de hacer comparaciones con su grupo de Puebla, donde no se trabajaba con "procesos", ni con los mismos folletos, además que los coordinadores negociaban tiempos y aficiones con la actividad pastoral.

Eddy se esforzaba por concluir sus estudios de preparatoria de la mejor manera para ser admitido en la carrera de medicina. No consideraba bueno el nivel la Facultad de Medicina Humana de la UNACH. Prefirió recabar información de la BUAP cada vez que iba a Puebla. Ya era la época de fin de cursos. Con euforia participó en la "quema de camisetas"¹⁰ y la celebración con cervezas. Muchos compañeros habían hecho trámites a distintas facultades pero él, decidió aguardar. Sus padres querían que estudiara en Tuxtla y ante la presión paternal, mintió acerca del haber iniciado gestión en la UNACH. Iba a inventar que no había sido aceptado, para que le permitieran hacer solicitud en Puebla, cosa que ya había hecho en su último viaje a esta ciudad, alentado por el ofrecimiento de

¹⁰ Del uniforme escolar.

apoyo por parte de su abuela.

Los padres descubrieron el engaño de Eddy y se enfadaron. El padre le redobló el trabajo en el despacho avícola y le hizo entrar a una escuela de computación. Mientras tanto, Eddy solicitaba informes acerca de la Escuela Médico Militar. Le impresionó la mujer que lo atendió, quien le dijo "...aquí no pasas de sacar un seis de calificación, nada más los muy vergas llegan a sacar ocho...". Enseguida lo animó a prepararse para los exámenes y le indicó que su problema visual¹¹ no era un inconveniente, si era aceptado. Eddy salió de la entrevista un poco asustado, pero ésta era una probabilidad a considerar.

En este tiempo, Eddy dejó la comunidad juvenil de San Francisco. A veces estaba en contacto con algunos amigos, como Germán y Ángel, el hermano de Armando. Eddy se había mudado a una colonia de la periferia sur. Su padre compró un terreno a uno de los líderes repartidores de la propiedad. Al muchacho le preocupaba la insalubridad del asentamiento. Daba consejos de salud pública a su nuevo grupo de amigos, donde él era el mayor y el de más escolaridad. Le apodaban "el Intelectual".

En esta colonia vivió experiencias hasta entonces desconocidas. Debía apoyar a un grupo de jóvenes, muchos de ellos ladrones o vendedores de drogas¹², para instalar cables desde los postes y suministrar electricidad a las casas, ante los vanos resultados con las trámites oficiales. A esto se sumaban las

¹¹ Eddy padecía miopía desde niño.

¹² Eddy señalaba que se tenía la consigna de no robar a los propios vecinos. Cuando ocurría esto, inmediatamente descubrían quién era el ladrón y los afectados cobraban el agravio personalmente. La policía no entraba en esa colonia. El radio de acción de los ladrones estaba fuera de su territorio habitacional. No ocurría así con la venta de marihuana.

guardias organizadas para impedir la destrucción de cableado, por parte de los empleados de la Comisión Federal de Electricidad, así como la intromisión de la policía. Para circular con cierta seguridad e identificación, los miembros de la banda de Eddy usaban camisetas con el diseño de un hombre gordo, rubio, de espaldas y desnudo, en cuya cadera ostentaba un cinturón con doble pistola, además de portar un sombrero vaquero. El fondo era un paisaje desértico con la leyenda "*Chico Temido*". Estos muchachos se cortaban el cabello con estilos punk. Algunos llevaban mechones de colores vivos, a veces pintados por ellos y otras por Lucio, el estilista "gatorade"¹³ de la colonia.

Germán y otros jóvenes laicos de San Francisco estaban preocupados por Eddy desde que se había ido a su nueva colonia. Temían que se hubiera vuelto un malviviente. Germán disipó sus dudas al verlo reaparecer en el Flamingo's y saber, por medio de Ángel, que Eddy continuaba en el trabajo con su padre, con los estudios de computación y la gestión para estudiar medicina. Germán corroboró la información cuando me preguntó por Eddy, uno de los sábados.

Dejé de ver un tiempo a Eddy, hasta que a finales de agosto de 1998 llegó a visitarme. Me contó sobre la desintegración de su banda. Los muchachos habían encontrado trabajo con un contratista que llegó a la colonia, quien los había empleado como albañiles y ahora les iba mejor. Con gran alegría, me comunicó que había sido admitido en la BUAP. Sus padres estaban contentos por el inicio de sus estudios universitarios. Ya le habían buscado asistencia en la ciudad de Puebla y en pocos días, marcharía para allá.

¹³ Gay.

Fernando: la transición a la universidad

Una tarde llegué al salón de reunión de una de las comunidades y no encontré a los muchachos. Escuché algarabía en la cocina del templo. Ahí estaban, ocupados en la preparación de las empanadas para vender al día siguiente. Las muchachas preparaban la masa y la verdura. Fernando, sonriente y con un largo mandil, me mostraba teatralmente su habilidad para manejar el cuchillo y cortar un pollo. Otros jóvenes pedían su turno para destazar a las aves. Fernando se reía cuando no podían descuartizarlas bien, para luego indicarles la manera de hacerlo correctamente. Ésto lo había aprendido con sus padres, quienes comercializaban productos avícolas, además de vender pollo en su propio domicilio¹⁴.

Fernando tenía dieciocho años, era el mayor de cuatro hermanos. Sus padres provenían de Ocozocuatla¹⁵. El padre era agricultor y junto con su esposa, emigraron a Tuxtla, donde han tenido buenos resultados con el negocio mencionado. Los hijos nacieron en esta ciudad. Fernando estaba en el segundo semestre de la carrera de ingeniería en sistemas, en el Instituto Salazar Narváez. Estaba descargado del trabajo en el negocio familiar, para que se dedicara a los estudios por completo y así, sostener la beca que le permitía cursarlos en esa institución privada.

Desde nuestras primeras conversaciones, Fernando me preguntaba cosas

¹⁴ La escena me recordó una similar, con el grupo de señores, donde en ocasión de una "cochiteada", los hombres se encargaban de los cortes, la preparación del cerdo y su cocimiento en el horno de tierra, en tanto las mujeres se encargaban de las ensaladas y otros alimentos adicionales. El "cochito" es uno de los platillos más famosos de la gastronomía regional.

¹⁵ Municipio chiapaneco también conocido como Coita.

de historia de México. Su abuelo paterno le había inculcado el gusto por la historia, quien a pesar de no haber terminado la primaria, leía y coleccionaba libros de historia nacional, en especial del siglo XIX y la Revolución. En una ocasión, me interrogó acerca de los mayas antiguos. Pensaba que los antropólogos excavaban ruinas. Aclaré que hacía estudios de antropología social y no de arqueología. Le presté algunos libros sobre los mayas, pues Fernando quería presentar este tema en un trabajo en la escuela, donde debía mostrar el uso de uno de los programas computacionales.

A Fernando, los mayas históricos le parecían fascinantes por el misterio que entrañaban sus avanzados conocimientos. Le gustaba leer libros de superación personal, más los referentes a las capacidades psíquicas. Así mismo, las lecturas sobre ovnis. Hacía seis meses que Fernando participaba en el templo, inquietud despertada por una invitación domiciliaria. Estaba interesado en conocer otros muchachos pero más, muchachas. Expresaba malicioso "...hasta a misa voy en domingo, no le hace que me esté durmiendo". Le gustaban las actividades del templo, como esa de cocinar para las vendimias. No obstante, evitaba en lo posible ir a poner el puesto desde las siete de la mañana del domingo. Se quejaba "...nunca he sabido que los del consejo tengan qué hacer eso, le dejan toda la bronca a uno y ellos dizque coordinan". Le atraían las muchachas "llenitas" como él. No se consideraba guapo, pero sí "cotorrón"¹⁶, lo cual según vi, le granjeaba la simpatía de hombres y mujeres. Cuando flirteaba con las chicas, muchas veces lograba interesarlas con los temas esotéricos.

¹⁶ Divertido.

Fernando pensaba que tendía al sobrepeso e iba al gimnasio Chiapas para mantenerse en forma.

Fernando solía hacer las tareas, jugar basket ball e ir a la disco con un grupo de amigos de la preparatoria. Cuando egresaron, cada quien tuvo actividades diferentes y no les era posible reunirse como antes. De niño frecuentaba los establecimientos de juegos de video, lo cual era motivo de regaños. Sus padres afirmaban que esos juegos atontaban a los muchachos. Fernando no estaba de acuerdo. Por el contrario, decía que así adquirió el gusto por las computadoras. Cuando ingresó a la preparatoria, optó por el área de físico-matemáticas. Estimaba a uno de sus ex-profesores de física por haberlo asesorado para cursar con éxito estas materias.

Estaba orgulloso de haber estudiado la Preparatoria N° 1, a la cual consideraba la mejor de la ciudad. Le agradaban los maestros y los eventos que organizaba la sociedad de alumnos. No le gustaban usar uniforme, ni los honores a la bandera. Exclamó: "...¡y no soy Testigo de Jehová!... uno nomás se aburre y por eso empieza a cotorrear...". Recordaba a unos compañeros de esta religión, quienes eran blanco de ironías y represiones. Sabía que antes no llevaban uniforme en la preparatoria. Las autoridades escolares habían decidido implementar su uso, con el argumento de la mayor seguridad de los muchachos. El plantel estaba en una colonia alejada, donde los pleitos callejeros abundaban.

A Fernando le entusiasmaban los eventos anuales de la prepa: los concursos "*Chico Prepa 1*", "*Chica Prepa 1*" y la "*Entrega de Nopales*". El

concurso masculino era el más reciente. Fernando relataba que al principio solo circulaban algunos "chismógrafos"¹⁷ entre las chicas con preguntas como: quién era el más "carita", el más simpático, el de mejores nalgas, etc. Luego de conocer de manera directa o indirecta las respuestas, el comité estudiantil pensó organizar un certamen varonil. En un principio, los estudiantes tildaban de homosexuales a los concursantes. Al año siguiente, aumentó el número de aspirantes a ser el "*Chico Prepa Uno*". Hubo necesidad de fases eliminatorias.

Como sus amigos, Fernando asistía a los concursos a gozar los bailes. Ahí tenían oportunidad de "ligar" con las muchachas, aparte de fumar y beber con cierta libertad. A Fernando le gustaba la cerveza e incluso su papá a veces le invitaba alguna. Decía tener más confianza de hablar con su mamá. De niño, su papá lo regañaba por no saberse defender en las peleas. La madre mejor lo consolaba y le aconsejaba no responder a agresiones sin fundamento. Después, traía a la memoria la angustia vivida cuando la señora descubrió las revistas pornográficas de Fernando. Con ellas hizo una pira en el patio de su casa. Ahora, comentó que ya podía consultar material XXX en Internet. En la infancia acompañaba a sus tíos a arreglar asuntos del negocio familiar. Una vez despachada la diligencia, enfilaban hacia la colonia El Cocal. A Fernando lo dejaban en el automóvil y le ordenaban esperar. Él se entretenía mirando por las ventanillas a las prostitutas en búsqueda de clientes. Le causaba gracia la gordura de varias, quienes portaban minifaldas y ropa entallada. Hacía un año,

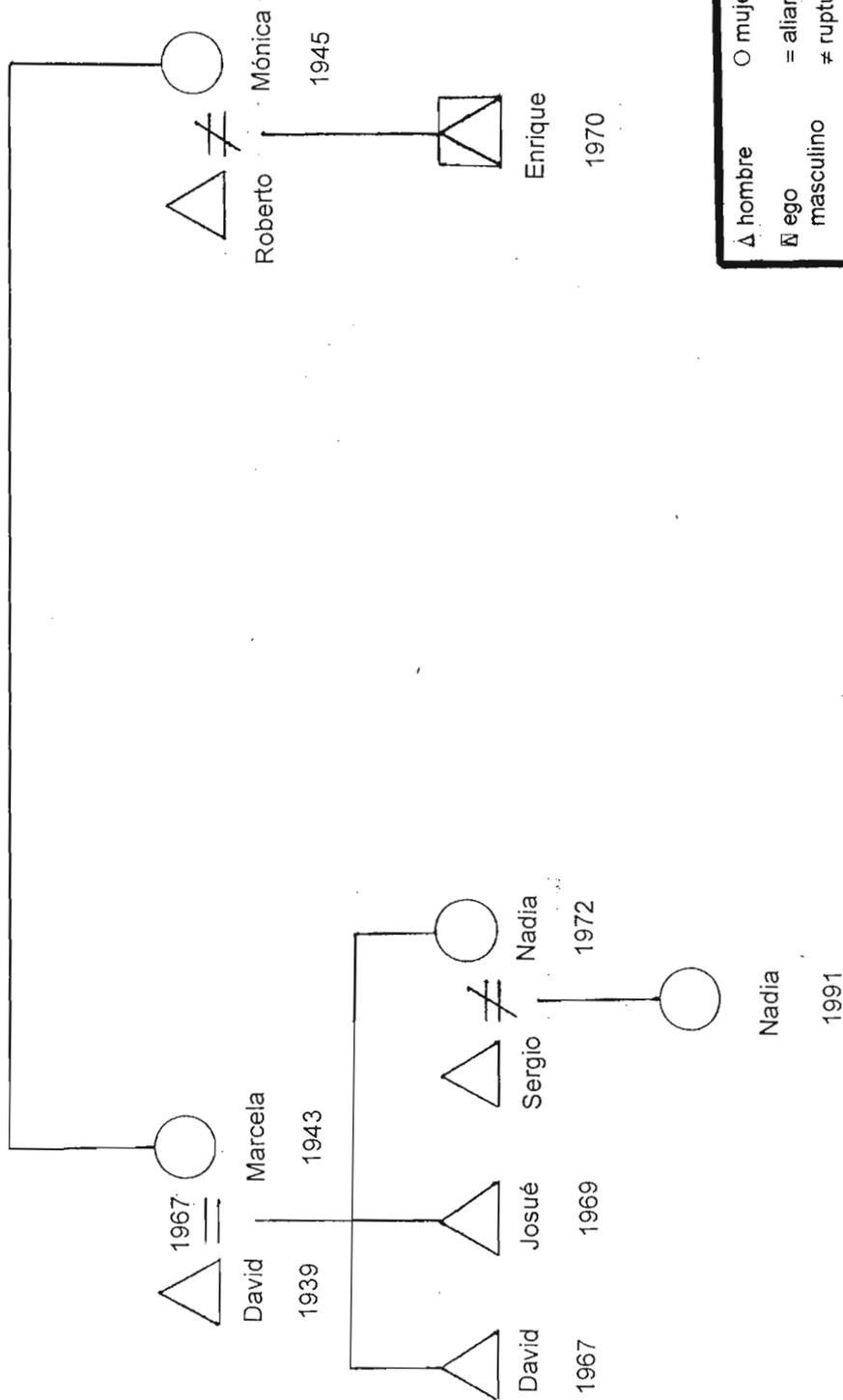
¹⁷ Los "chismógrafos" eran largos cuestionarios con diversas preguntas acerca de gustos y preferencias, pero más sobre de la vida privada. Con frecuencia los chismógrafos son elaborados por las muchachas.

sus tíos lo "apadrinaron" en la Zona Galáctica. Fernando eligió a una joven morena y robusta. El joven tenía mucho miedo y la muchacha no tenía mucha paciencia. Poco disfrutó en el reducido tiempo disponible de ella. Salió con una embrollo de emociones y sensaciones. Se dijo a sí mismo que con la práctica aprendería a hacer mejor las cosas.

Cuando terminaba la preparatoria, inició el noviazgo con una compañera de clases. A esta chica casi no le permitían salir sola con él. El bolsillo de Fernando resentía los gastos de pagar cuentas, tanto de su novia como de su hermanita. La relación chica terminó. Fernando la extrañaba, pero luego la olvidó cuando se vio ocupado con los trámites de ingreso a la universidad. Don Rafael, cliente y amigo de la familia, habló de la posibilidad de una beca en el Instituto Salazar Narváez. Ahí podía estudiar la carrera de ingeniería en sistemas, en vista de la preferencia de Fernando por esta profesión. El joven realizó los trámites y obtuvo la beca.

En el tiempo en que yo concluía mi trabajo de campo, Fernando ya no asistía a la comunidad juvenil de San Francisco. En el templo decían que Fernando asistía "unos cursos de psicología", lo cual despertaba admiración y curiosidad entre los muchachos laicos. Un día lo encontré en un cibercafé. Me dijo que en las P'ces juveniles no encontró el conocimiento que buscaba. A él le interesaba conocer la faceta de Jesucristo como maestro iniciado en misterios, al igual que Buda o Mahoma. Fernando se había integrado a un grupo gnóstico, al cual lo invitó Don Rafael.

Diagrama 4.5.- La familia de Enrique



△ hombre	○ mujer
≠ ego masculino	= alianza
□ relación fraterna	≠ ruptura de la alianza
	línea de descendencia

Enrique: el encuentro con el amor

Enrique me dio una invitación para la misa funeraria de su padre, fallecido hacía casi cuarenta días. Tuve curiosidad por asistir al evento, pues desconocía la costumbre de hacer otro gran ritual después del novenario de rezos. A la siguiente semana, me disculpé por no haber asistido. Enrique, con voz pausada, dijo que no era problema. Nada más me había perdido de los tamales que hizo su mamá. Habló de los altos costos de un funeral: ataúd, flores, velas, comida, músicos, capilla, invitaciones, etc., gastos en los que tuvo que colaborar, además de aquellos derivados de la enfermedad de don David, quien murió de cáncer.

Enrique tenía 28 años, era trabajador municipal y ocupaba una plaza de mantenimiento. Hacía de "mil usos", aunque más le encomendaban tareas de electricidad y fontanería. El trabajo no le satisfacía por el bajo sueldo y por las arbitrariedades de los funcionarios en niveles superiores, quienes cambiaban en cada administración. Enrique había dejado la casa familiar. Compartió con un compañero de trabajo, la renta de un cuarto en una casa de "abonados"¹⁸. Constantemente la coordinadora de su comunidad le aconsejaba volver al hogar, ahora que su madre "había quedado sola". Él visitaba a doña Mónica cada día y le llevaba dinero, pues era el único hijo. No obstante, continuaba fuera de casa porque los primos hacían problemas para que Enrique y doña Mónica se marcharan.

Me aclaró que quien había fallecido no era su verdadero padre, sino el tío David, esposo Marcela, su tía materna. Identificaba al tío como papá, ya que vivió

¹⁸ De asistencia.

en su casa desde temprana edad, luego que Enrique y su mamá llegaron de Tapachula. Roberto, el padre biológico, los había abandonado y no lo volvieron a ver. Enrique tuvo una infancia difícil. Padeció parálisis en las piernas y requirió un largo tratamiento de rehabilitación. Doña Mónica salía a trabajar todo el día para procurar el sustento: en un turno era intendente en una escuela y en otro, preparaba tamales. Enrique le ayudaba en la elaboración y venta de los mismos, una vez que pudo caminar.

Cuando tuvo nueve años, Don David lo colocó como aprendiz en un taller de hojalatería. En la escuela primaria, tuvo dificultades para aprender y repitió grados. Algunas veces lo golpeaban la madre, los tíos y los primos. Mejor pasaba el tiempo en lugares aislados. Enrique conoció a Santiago, un vecino de su misma edad, quien le presentó amigos. En el nuevo círculo, tuvo la oportunidad de cambiar de trabajo. Dejó la hojalatería para convertirse en el DJ de un negocio de renta de luz y sonido. En ese entonces tenía quince años. Se relacionó con los jóvenes de una banda, a la que se unió. Se aficionó a la bebida y pasaba la mayor parte del tiempo fuera de casa. Su tío lo quiso golpear alguna vez por estos motivos, pero ahora Enrique lo retó a pelear, a diferencia del pasado. Cesaron las amenazas. Enrique continuó con el trabajo y la banda. Adquirió habilidades para pelear y utilizar algunas armas, en particular las blancas.

Era tímido para hablar con las muchachas. Se había enamorado de Griseny, la hermana de Santiago. No se atrevía a hablarle de sus sentimientos, pero lo hizo animado por el amigo. Ella no aceptó la propuesta de noviazgo, pero

si la amistad de Enrique, lo cual le indujo, señaló él, "al buen camino". Comenzó a retirarse poco a poco de la banda. Después, Griseny dijo que podrían iniciar una relación formal, pero Enrique había aceptado estar un tiempo a Coita con su abuelo. La joven advirtió: si se iba, buscaría otro prospecto. Enrique le prometió no olvidarla y volver en poco tiempo. Permaneció algunos meses en Coita y disfrutó estar con sus parientes, a quienes ayudaba en las labores del campo. Al regreso a Tuxtla, encontró que Griseny era novia de su primo David.

La tristeza que lo embargaba se diluyó. Notó que una mujer del vecindario lo abordaba con diferentes excusas. Evangelina era una señora mayor que él y madre de un hijo. Enrique salía a pasear con ella. Una vez la invitó a entrar al Real Cinema¹⁹, donde comenzaron a acariciarse en la oscuridad. Se fueron a un motel. Enrique estaba temeroso por tratarse de la primera relación sexual. Comentó: "mientras nos quitábamos la ropa en el cuarto, yo quería acordarme de todas las películas pornográficas que había visto".

Enrique encontró trabajo como agente de ventas en una empresa refrigerante. Ingresó a la carrera de ingeniería industrial y cursó seis semestres. Pero las exigencias económicas habían aumentado en casa. Nadia, hija adoptiva de sus tíos, iba a ser madre y no contaba con el apoyo de su pareja. Enrique se colocó en el ayuntamiento, donde si el salario no era bueno, al menos era una entrada fija. La ruptura con la banda parecía definitiva. Pero una noche, llegaron estos muchachos a su casa, lo sacaron a la fuerza, le propinaron una golpiza y lo amenazaron de muerte. Enrique sentenció: "es fácil entrar a una banda, pero no

¹⁹ Este cine es conocido en Tuxtla por la programación de películas pornográficas.

tanto salir de ella". Estuvo mucho tiempo guardándose las espaldas.

Claribell, una trabajadora del ayuntamiento, lo invitó a entrar al grupo juvenil de San Francisco. Aceptó, aunque con reservas. Nunca había sido apegado a la religión. Sólo iba a misas de quince años, bodas o funerales. Desde hacía seis años Enrique asistía San Francisco. El primer día llegó temeroso por ser ignorante en cuestiones religiosas, pero los muchachos le dieron una cordial bienvenida. Conoció jóvenes de distintas parroquias. Descubrió que tenía facilidad para el canto cuando lo invitaron a formar parte del coro y se convirtió en la primera voz. Enrique comenzó a adquirir conocimientos y vivencias religiosas, las cuales le servían para discutir con los miembros del consejo.

A éstos señalaba una y otra vez, que su manera de entender "el proceso", no era la misma en otras parroquias de la misma ciudad e incluso ni siquiera se hablaba en esos términos. También criticó las estrategias para recaudar fondos y las exigencias en las vendimias. Julio, cuando era coordinador sectorial, lo tachó públicamente de "inmaduro". Enrique le requirió que primero definiera qué entendía por madurez y añadió que si el hacer uso de su libertad de expresión, ameritaba tal agresión. En otra reunión, uno de los sacerdotes refirió a "jóvenes inmaduros que tomaban y se juntaban en bandas", lo cual hizo dirigir algunas miradas hacia Enrique. Con todo, éste continuó en la Pastoral Juvenil de San Francisco.

En el tiempo en que recogí este relato, Enrique enfrentaba problemas con una mujer. Me habló de Luisa, una de las secretarias del ayuntamiento. Jorge, su

marido, a veces iba a recogerla y charlaba con los empleados. En una ocasión, se detuvo a hablar con Enrique. Le hizo saber que había notado coqueteos entre él y su mujer y que si tenía deseos de estar con ella, "que le llegara". La propuesta le impactó. Negó a Jorge tener intenciones sexuales con su esposa.

Más adelante, en el trabajo celebraron el cumpleaños de Luisa. Cuando Enrique le daba una rosa, llegó su esposo a sumarse a las felicitaciones. Al otro día, ella llegó con signos de golpes. Enrique aguardó a Jorge y le reclamó por haberla maltratado. Estuvieron a punto de luchar en plena oficina. Los trabajadores acudieron atraídos por el escándalo. Jorge gritaba que Enrique y Luisa sostenían una relación ilícita.

Enrique recibió una fuerte reprimenda de sus superiores. Se alejó de Luisa, pero ella insistió en verlo, hasta que logró que salieran juntos. Luisa decía que no era feliz en su matrimonio, como tampoco sus hijos. Enrique les agradaba a los niños. Los hermanos de ella le llamaban "cuñado". No ocurría así con la madre de él, quien no aprobaba la relación y le decía, como muchas otras veces, que no debía buscar mujeres con hijos para casarse. Casarse...éso no había entrado en sus planes.

Luisa le recordó la posibilidad una noche en que estuvieron en un motel. Con voz suave le propuso: "¿no quieres casarte conmigo?" Enrique dijo muchas cosas: todavía no terminaba de construir una casa, no podía mantenerla como se merecía, debía seguir ayudando en su casa, Jorge todavía no firmaba el divorcio... no deseaba casarse. La relación se enfrió. Enrique, convencido de que

había cometido algún error, intentó volver a los tiempos pasados. Llevó al trabajo un ramo de flores para Luisa. Otra de las secretarias lo miró compadecida para indicarle en silencio, que mirara por la puerta de uno de los cuartos: ahí estaba Luisa, en íntima compañía con uno de los trabajadores.

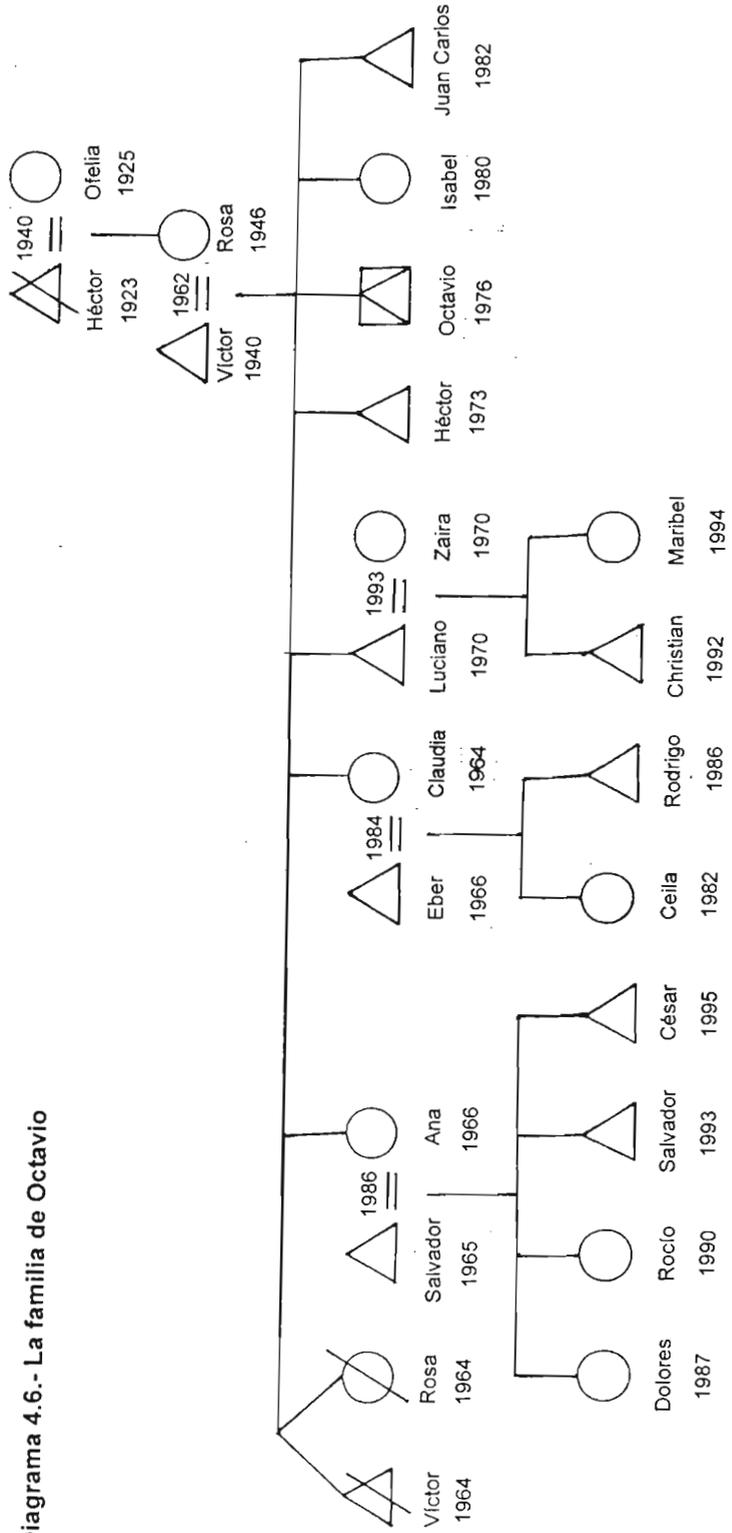
Enrique buscó la amistad de otras mujeres. Declaró: "el hombre busca hundirse con otras parejas". Decía poder notar si una mujer era virgen, lo sabía así: "... hay un sonido como ¡puc! que apenas se oye cuando rompes...cuando la chava no es virgen tiene como más aguado el 'chuchito' "²⁰. A Enrique no le importaría casarse con una mujer no virgen destacó, si era buena, sincera y lo amaba. Volvió a reactivarse su interés en las comunidades juveniles de San Francisco. Expresaba que en ellas podía encontrarse con dios y tal vez con el amor también.

En este retorno le atrajeron los estudios religiosos. Pensó en ser sacerdote. por lo cual con frecuencia platicaba con Francisco acerca de la experiencia en el Seminario Menor y con Lizeth²¹, quien ya era novicia de una orden religiosa. Los amigos y familiares opinaban que Enrique no tenía vocación religiosa y le sugerían hacer otros planes. En los últimos días que nos vimos, Enrique ya había vuelto a la casa de la tía viuda. Reanudó sus estudios de ingeniería industrial y planeaba construir una casa para su mamá, en un terreno adquirido por interés social. Con una sonrisa me dijo: "ya nada más me falta encontrar al amor de mi vida, pero, ¡así debe insistir el hombre!".

²⁰ La vagina.

²¹ La ex-reina del templo de San Francisco.

Diagrama 4.6.- La familia de Octavio



△ hombre	○ mujer
△ finado	∅ finada
= alianza	línea de descendencia
┌ relación fraterna	
▣ ego masculino	

Octavio: el reconocimiento del éxito

Conocí a Octavio en unas visitas a la capilla de San Antonio, del sector 2 parroquial²². Yo pensé que él era el coordinador, pues todos los muchachos se dirigían a él. Octavio contaba con amplia experiencia como evangelizador. Tenía veinte años, estudiaba la carrera de derecho y era el quinto hijo entre siete hermanos. Trabajaba como maestro de computación, lo cual le permitía solventar sus gastos personales. También contribuía al gasto familiar, puesto que en su casa vivían veintiún personas. Sus hermanos casados establecieron su residencia en la misma propiedad, a la cual le construyeron tres pisos, de acuerdo a como cada uno formó propia familia. Octavio no quería vivir en un futuro, en esta unidad doméstica, pero le agradaba convivir con sus hermanos y cuñados, así como jugar con los sobrinos.

Los padres de Octavio procedían de San Cristóbal de las Casas. Él recordaba su infancia entre Tuxtla y aquella ciudad. Junto con la imagen de su abuela, añoraba el olor del pan que le ayudaba a preparar. Desde entonces, Octavio tomó el gusto por la cocina y la repostería. Pensaba vivir allá cuando se graduara y se casara. Sus padres prometieron heredarle una casa que tenían en San Cristóbal. Cuando podía, Octavio iba a hacer reparaciones al inmueble porque planeaba rentarla mientras tanto. Sus padres emigraron a Tuxtla en busca de mejores oportunidades de subsistencia. El padre se dedicó al comercio y con grandes sacrificios, adquirió un terreno en la Colonia Obrera. Con cartón y lámina fabricó su primera casa. El matrimonio primero tuvo hijos gemelos, niño y niña.

²² Recuérdese que la Parroquia de San Francisco tiene cinco sectores (ver mapa 2.2).

Proporcionarles alimento era difícil. En un descuido, la niña sintió hambre e ingirió una sustancia tóxica que la mató.

Los padres rememoraban que, durante el funeral, unos voluntarios cargaban el pequeño ataúd. Éstos accidentalmente hicieron un movimiento que provocó la salida del cuerpo. La madre lloraba y estrechaba entre sus brazos al otro gemelo, pues interpretaba que la difunta quería llevárselo. Al año siguiente, el niño comenzó a afiebrarse y sucumbió por deshidratación. La pena por estas muertes se vio superada con el nacimiento de otros hijos, la mejora de la economía familiar y el control del consumo de alcohol por parte del papá. A Octavio no le tocaron tiempos tan malos, pero contaba que desde los doce años trabajaba porque no le gustaba pedir dinero a su padre.

Octavio consideraba que de niño era tímido e introvertido. Los más grandes abusaban de él. La maestra de primaria lo golpeaba y le decía que era incapaz de aprender cualquier cosa. El joven decía que "la letra con sangre le entró". Su comportamiento cambió en la secundaria. Para entonces, le habían regalado una moto. Se describía así:

"...andaba yo con el cabello largo, andaba yo metido, digamos, tipo pandillerismo...me vestía con mis pantalones todos rotos, mis botas, mis camisetitas. Salía de la casa con la moto y me iba a potranquear, a jugar, a divertirme, logré tener en mis manos la droga...unas hojitas."

Octavio rechazó volverse consumidor de marihuana, pensaba que por su afición al fisicoculturismo. Sus amigos le llamaban "la Medusa" y "la Bruja", por su cabello largo. Estos mote vendrían a modificarse una vez que tuvo su primera

pelea con un muchacho de mayor talla, quien lo acusaba de haberle birlado a la novia. El combate lo ganó Octavio. De ahí en adelante lo llamarían "Rambo" y se volvería el jefe de la banda.

Octavio estaba fuera del hogar la mayor parte del tiempo: con la banda, en el gimnasio, en la escuela, con las chicas o en algún trabajo eventual. Era conocido en el vecindario como el "muchacho listo" para resolver problemas de mecánica, electricidad o albañilería. Octavio gozaba de prestigio entre sus contemporáneos y hasta cierto punto entre los adultos. Un día su mamá charlaba en la banqueta, cuando se desplomó y comenzó a sangrar. Octavio llegaba en esos momentos y no acertó a hacer nada. Un vecino llevó a la señora al hospital. Toda la familia salió a acompañar a la enferma. Octavio se quedó en casa, encerrado en su cuarto. Pensaba sobre su distanciamiento de la madre y su inutilidad ante los hechos apenas vividos.

Comenzó a rasguear la guitarra y rompió a llorar. Llegó una de sus primas, quien al verlo en ese estado, le aconsejó rezar por la salud de su mamá. Octavio entonó una canción escuchada alguna vez, cuya letra decía: "...hazme un instrumento de tu paz, donde haya oído lleve yo tu voz; donde haya injuria, tu perdón señor y donde haya duda, tu fe". Octavio me relataba que este suceso lo volvió católico practicante. Comentó: "¿qué instrumento iba yo a ser, si era un vago?... donde haya oído lleve yo tu voz, ¿qué voz si ni orar sabía yo?...donde haya injuria tu perdón, ¿dónde iba yo a perdonar?".

La madre sanó y Octavio se sintió mejor. Fue al gimnasio y cuando alzaba

las pesas, lo interpeló un compañero quien lo invitó a la iglesia de Santa Cecilia, para preparar la serenata del día de las madres. Esa misma noche Octavio acudió a los ensayos. Sentía vergüenza porque era la primera vez en muchos años que pisaba un templo y además, su repertorio musical era de rock. En esa semana aprendió nuevas temas. Octavio se volvió director del coro de la iglesia. Se dedicó al estudio de la religión y organizó otras actividades culturales como de baile, teatro, pintura y una cuadrilla de *Parachicos*²³.

Octavio vivió por tres días su primera *Jornada Diocesana*, en el templo de San Roque. Me contó que esas jornadas se hacían para hombres y mujeres por separado. Las actividades fueron de oración, reflexión, talleres y dinámicas grupales. A la hora de ir a los dormitorios, no podían faltar los juegos y bromas, de los cuales Octavio se volvió cabecilla. Todavía llevaba el pelo largo y le pusieron otro apodo: el "Triqui-trán"²⁴. Octavio expresaba que antes de esta Jornada, conocía de dios pero no se había arrepentido por completo de sus malas acciones pasadas. Se redimió de esto luego de vivenciar una larga dinámica ignaciana, el segundo de esos tres días.

Estuvieron encerrados en "la Cripta", una especie de cueva-casa anexa al mismo templo, la cual estaba casi a oscuras. Sólo había unas veladoras alumbradoras de un enorme Cristo crucificado. Doña Lucy, la laica encargada de la actividad, habló de las rebeldías de los jóvenes. Cuando reinaba el silencio, la mujer rompió con estruendo una vasija cerámica. Alzó la voz y a gritos execró las

²³ Danzantes tradicionales de la región.

²⁴ Este sobrenombre fue tomado de una película del cómico Germán Valdés "Tin Tan", en la cual representaba a un cavernícola que golpeaba a los otros con su mazo

maldades humanas y conminó a aquéllos que no sentían la presencia de dios. Después invitó a los muchachos a la conversión y a jurar ante el altar que cambiarían de vida. Los jóvenes, uno a uno, pasaron a jurar, al tiempo que públicamente desahogaban los pecados personales. Todos salieron llorosos.

Después de la Jornada, Octavio fue electo como nuevo coordinador juvenil de Santa Cecilia. Octavio logró aumentar la membresía considerablemente. Obtuvo el segundo lugar en el certamen "*El Chico del Año*" a nivel diocesano. Gonzalo, quien aspiró por muchos años al puesto de coordinador, acusaba a Octavio de advenedizo y oportunista, además de utilizar su atractivo físico para mandar sobre las chicas. Las opiniones se dividieron y cuando Octavio concluyó un año como dirigente, otros laicos le aconsejaron continuar su labor pastoral en otra Parroquia.

Triste, Octavio se dio ánimo a sí mismo e ingresó al grupo de la capilla de San Antonio, a pocas cuerdas de su casa. Karina, del grupo de Santa Cecilia, lo siguió allá. Octavio con rapidez convenció a los jóvenes de la colonia Obrera para acudir al templo. Los muchachos deseaban que los enseñara a tocar la guitarra. Octavio los complació y después ambientaron las misas con estos instrumentos. También tocaban baladas románticas y boleros dados a conocer por tríos como "Los Panchos" o "Los Diamantes". Así, los jóvenes iban dar serenata a las muchachas.

Octavio reconoció su enorme gusto por el sexo femenino. Sentía una gran satisfacción cuando en la calle, algunas mujeres lo seguían con la mirada y con

cualquier excusa, lo invitaban a conversar. Lo mismo le había ocurrido con algunos "mampos"²⁵, a quienes aclaraba su no preferencia homosexual. Octavio precisó: "...sin llegar a los golpes, los respeto, cada quien sabe...si son muy insistentes sí soy agresivo". Destacaba que no tenía problemas de convivir con homosexuales. Su estilista favorito y también amigo, lo era.

Afirmaba que el cuidar su aspecto físico podría ser vanidoso, pero no necesariamente homosexual. Le gustaba practicar el fisicoculturismo. Nunca había competido en este deporte, pero sí participaba en exhibiciones. Relataba de una:

"...fue en San Cristóbal, un tío instructor me invitó. Días antes había comido cosas desgrasadas y entrenado varias horas para estar en condición, aparte, mi tío me había enseñado a broncearme y a posar. Llegué antes para hacer un poco de ejercicio, me puse aceite y una tanga de licra azul...cuando volví al área de ejercicios (suelta una carcajada) muerto de risa vi a unos inditos de los Altos, con unos calzonzotes con un resorte de este vuelo (señala un ancho grosor). Hasta eso, tenían bien desarrollada la parte superior, pero la pierna andaba flaca".

Me dijo que le gustaba verse bien, más ante las mujeres, con las cuales no le era difícil relacionarse. Declaró estar orgulloso por nunca haber necesitado pagar por el sexo. A esto, trajo a la mente cuando una persona lo invitó a formar parte de un grupo de edecanes, oferta que rechazó al imaginar verse obligado a copular con mujeres que no fueran de su agrado.

Cuando salió de la preparatoria, Octavio se colocó como oficinista en la Procuraduría General del Estado. Decidió que estudiaría la carrera de abogado. Trabajó ahí un poco más de un año, cuando hubo un cambio administrativo que

²⁵ Gays.

impidió la renovación de su contrato. La pérdida del trabajo lo deprimió y relataba emocionado, como a los tres días de haber rezado a dios con fervor, obtuvo su actual trabajo. Comunicó el milagro a los muchachos de San Antonio, quienes celebraron el nuevo logro del ya entonces coordinador sectorial. Octavio pidió a Karina ser su novia formal. Ahora Karina lo acompañaba a todas partes. A Octavio sus amigos lo tacharon de "mandilón". No se atrevían a pedirle dinero prestado por temor a la mirada inquisitiva de ella.

La administración pastoral de Octavio se vio afectada con la implantación del nuevo programa parroquial. Intentó utilizar los folletos programados, pero en la práctica, con poco éxito funcionó el sistema de P'ces. Octavio fue destituido del cargo sectorial a raíz de los acontecimientos de "la Cueva". Dos jóvenes dirigentes parroquiales trataron de expulsar a Octavio del templo, con el argumento de que su autoridad procedía directamente del párroco. Octavio les respondió que no iba a permitir que se le utilizara como "chivo expiatorio" y que no le podían prohibir la entrada a la iglesia. No dejó de asistir a su comunidad.

Los padres de Octavio, si bien en un principio habían sido celebrado el mayor acercamiento a la religión, después le reprocharon el pasar tanto tiempo con unos jóvenes que nada más lo utilizaban por su experiencia pastoral, además de ser su "banco". Octavio dejó San Antonio. Ingresó a la Facultad de Derecho en una universidad particular. Me contó que su papá le ofreció dinero para todos sus gastos, a fin de que se dedicara por completo a los estudios. Octavio le comunicó su deseo de seguir con la satisfacción de valerse por sí mismo, pero le haría saber su cambio de opinión, si ésta ocurriera.

Capítulo 5. Las relaciones con los "otros" y con las "otras"

Moralidad cristiana y sujeto social

Los relatos biográficos de los jóvenes mostraron ciertos sentidos religiosos en las representaciones de la vida cotidiana. Dichos sentidos manifestaron la interacción de los sujetos con el sistema moral cristiano; es decir, con el conjunto de comportamientos catalogados como buenos o malos, que en catolicismo se representan como virtudes o pecados. Los valores proclamados como universales en esta religión, adquieren una expresión última en dios. A esta entidad se le considera eterna, creadora, omnipotente, omnisciente y misericordiosa (cfr. Tomasini 1996: 13-36). La noción del dios infinitamente bondadoso y paciente, permite la redención de prácticas transgresoras del "deber ser" cristiano.

Dentro de esta lógica, los muchachos reconfiguraron, de manera diferencial, las conveniencias de reconocer y someterse a reglas universales concordantes con el código moral católico, aún cuando realizaban acciones y negociaciones transgresoras de este sistema. A continuación, apunto algunos de estos aspectos que encontré en los relatos presentados:

La percepción como joven

Los muchachos entrevistados expresaron deseos de independencia y búsqueda de identidad. La infancia pasada era vista de distinta manera:

Enrique evocaba el abandono del padre, las estrecheces económicas y el maltrato familiar; Octavio habló del abuso de los mayores; Fernando mencionó sus temores de pelear y los regaños de su padre; Eddy traía a la mente los buenos recuerdos de Puebla; Francisco y Armando revivían las actividades religiosas compartidas con los familiares. Con mayor o menor fortuna, veían superada la etapa y enfrentaban nuevos retos tanto individuales como sociales.

Se esperaba que mientras eran jóvenes, estudiaran y/o trabajaran para que fueran hombres exitosos y formaran sus propias familias. No obstante, los muchachos se rebelaron contra ciertos modelos y valores parentales, aunque en ocasiones las aspiraciones de vida futura coincidían. Tales rebeliones iban desde la "quema de camisetas", el desorden durante los honores a la bandera o la consulta de material pornográfico, pasando por el consumo de alcohol y tabaco, el desafío a la autoridad sacerdotal, la participación en bandas, hasta el reto a la pelea física con el padre. Ésto, desde luego, respondió a las historias tanto individuales como estructurales.

En las diferentes experiencias de vida, recurrieron las relaciones familiares como principio de valoración social. La familia extensa adquirió relevancia en el procesos de socialización descritos. En unos casos, el territorio doméstico se configuró a partir la adquisición y distribución del predio entre los miembros de la familia, lo cual estaba en relación con la historia sociourbana de Tuxtla. Los negocios avícolas de los padres de Eddy y

Fernando, la cohabitación de Enrique y su madre en la casa de los tíos y la herencia y distribución de bienes raíces en las familias de Francisco, Armando, y Octavio, mostraron formas de activación del parentesco en situaciones migratorias, así como de recomposición de las relaciones familiares. Pero si la familia extensa formaba parte del sentido común de la identidad local, algunos jóvenes pretendían modificar este esquema, como Octavio y Karina que deseaban vivir solos cuando se casaran.

Sin embargo, la necesidad de identificación y reconocimiento como miembro de una estructura parental, continuaba siendo parte de los hábitos juveniles. A pesar de las resistencias o actitudes insolentes a las autoridades del hogar y de la escuela, los jóvenes muchas veces aceptaban la institución familiar ante las angustias provocadas por un futuro incierto. Este sentimiento era utilizado en el campo religioso. La iglesia local predicaba la unión familiar a través de la práctica de valores como el respeto, la gratitud, la obediencia y la ayuda. Éstos forman parte sustancial del matrimonio cristiano indisoluble, procreativo y responsable de la educación en la fe; es decir, la "iglesia doméstica" encarnada en la Sagrada Familia.

El mandamiento "*honrarás a tu padre y a tu madre*" estaba presente en las relaciones con aquellos parientes considerados como autoridades para el joven: padres, abuelos, tíos o hermanos mayores. Del mismo modo, éste esperaba un cierto nivel de autoridad sobre los hermanos menores, cuando los había. Tal pauta jerárquica propiciaba más tensiones, que la invocada

armonía familiar cristiana. Tanto en Eddy como en Fernando, existía la carga simbólica de ser el hermano mayor, mediante la cual se fincaban responsabilidades concernientes al ser el primer hijo, en quien se depositaban las expectativas de los padres. Las presiones sobre Enrique para volver al hogar, así como los deberes de contribuir con sus recursos en el funeral de su tío, el embarazo de su prima y la manutención de su madre, aludieron al estar siempre en deuda, a pesar de las difíciles relaciones familiares.

En el caso de Francisco, la familia pasó a ocupar un lugar secundario en la decisión por la carrera eclesial. Ésta le exigía la independencia emocional de aquélla, no así la económica cuando se trataba de solventar los estudios religiosos. Si bien su elección vocacional aumentaba el prestigio familiar en el campo religioso, esta especie de capital se vio sopesada por sus parientes, quienes preferían que el joven reprodujera el esquema de vida de sus hermanos mayores y de este modo, también continuara su apoyo a la economía familiar. Las negociaciones internas y externas de Francisco, dieron por resultado la aprobación paternal a la carrera sacerdotal, lo cual le produjo la certeza haber actuado conforme a las reglas de la religión a la que se iba a consagrar.

Los espíritus de familia en las vidas de los muchachos, tuvieron una representación común a nivel local, la de los altares familiares. La percepción de la familia como entidad trascendente e inmanente al ser humano, se proyectaba en los elementos dispuestos: fotografías de los parientes muertos,

flores, veladoras y adornos de diversos materiales, presididos por imágenes religiosas auguradoras del bienestar y prosperidad de la familia, protectoras de los reveses que pudieran afectar a sus miembros o bien confortadoras ante situaciones adversas sufridas por éstos. El altar familiar exhibido en algún lugar de recepción pública, presentaría a los otros el reconocimiento de lazos filiales, pero también recordaría a los sujetos en cuestión los derechos, deberes y afectos moralmente aceptables hacia la familia.

La apariencia adulta

En las narraciones biográficas de los jóvenes, se nota que éstos hacían todo lo posible por ser vistos como personas adultas. Pareciera que el muchacho en esos momentos, percibiera a la niñez y adolescencia vividas como un largo período de dependencia familiar (cfr. Óscar Martínez: 1997: 2). La ansiedad por los "privilegios" adultos encontraba, en cierta medida, un escape en el trabajo. Éste representaba una forma de realización como persona "madura", a través de la obtención de dinero por hacer alguna labor.

Armando, Octavio, Enrique y Francisco, quienes además se vieron obligados a dar dinero en sus casas, expresaron con orgullo la necesidad que tuvieron de aprender un oficio y trabajar, lo cual imprimió cierta heroicidad a sus relatos sobre el como fue posible que ingresaran a la universidad o al seminario. Eddy utilizaba el sueldo asignado en el negocio familiar para su uso personal, mismo que, al igual que los otros jóvenes citados, en ocasiones le

servía para mantener un prestigio entre sus distintos amigos y amigas.

La disposición individual de dinero contribuía a ser aceptado o a tener buena imagen en algunos círculos. Era necesario contar con recursos para ir a la disco, a los bailes, al depósito de cerveza, a las ferias locales o al equipo deportivo. Lo mismo ocurría si se tenía novia o se quería salir con las muchachas. Además, era importante acudir a las citas o reuniones bien presentado. Así, las inversiones en ropa y calzado de moda -mejor si eran de marcas de prestigio-, en estéticas y gimnasios, entraban en los cálculos de la economía personal.

Por otro lado, la participación y el reconocimiento dentro de la microcultura juvenil católica de San Francisco, también implicaba gastos. Había que cubrir los costos de las vendimias asignadas, las asistencias a ejercicios y retiros espirituales, la organización de algún evento de la iglesia y los pagos de taxis, cuando había juntas o actividades parroquiales que se prolongaban hasta altas horas de la noche. En todos los casos enunciados, si el joven solventaba los gastos descritos era bien visto, más cuando prodigaba recursos entre los muchachos que no los tenían. En caso contrario, corrían el riesgo de ser excluidos.

Mas, el status de "adulto" no se reducía al dinero. Recordemos que Julio, el ex-coordinador sectorial, declaraba que "maduró" cuando entró "al proceso" y dejó de invitarles cosas a los otros chicos¹. Algo similar ocurrió con

¹ Ver capítulo 2, p. 85.

Octavio, quien se burlaba del membrete "mandilón"², una vez que dejó de ser el "banco" de los compañeros de San Antonio. Los jóvenes se afanaban en imprimir rasgos adultos a algunas actitudes, decisiones y emprendimientos de prácticas. Ésto se advertía en el relato de Francisco, en la parte de la entrevista con el Obispo y cuando expresó su rechazo al alcohol³, el tabaco y la televisión, aficiones atribuidas a los "jóvenes inmaduros".

Eddy trataba de convencer de su madurez, a los padres y amigos, con el enderezamiento y la autogestión escolar, lo cual era importante para demostrar que podía estudiar una carrera como medicina en otra ciudad. Quizá por ésto le agradaba el apodo de "el Intelectual" que le pusieron los muchachos más jóvenes de la banda, a quienes apoyaba en unas formas. Armando y Fernando, incursionaban en temas "más adultos", como los de la superación personal. El primero, tendía a internalizar una visión empresarial, aunque confrontada con la mística del kung-fu. El segundo, impactaba a los demás jóvenes con los conocimientos gnósticos. En ambos casos, el catolicismo se redimensionalizaba con otros elementos religiosos.

Ahora bien, la situación de Enrique era diferente. A él se le impusieron algunas responsabilidades adultas desde niño, como eran las económicas. En la Pastoral Juvenil de San Francisco, una vez representó el rol del padre en la

² Aquí la palabra "mandilón", en contraposición a la de "macho", significó un hombre dominado por las mujeres. Los usos distintos que daban a este vocablo los hombres y mujeres de la ciudad de México, los apuntó Guttman (1996: 233-34). En el caso del relato citado, los muchachos querían decir que Karina, la novia de Octavio, controlaba el dinero de éste. En ningún momento, estos jóvenes consideraron la presión familiar para que Octavio dejara de prestarles dinero.

³ Francisco decía que no le gustaba el sabor de las bebidas con alcohol. No obstante, como sacerdote deberá probar el vino de consagrar.

parábola del hijo pródigo. Por su edad, a veces lo veían como adulto. Sin embargo, se le aceptaba como joven al ser todavía "hijo de familia". Esta diferencia, en numerosas ocasiones marcaba mi presencia como mujer adulta.

El aprovechamiento de la juventud

El aprendizaje de un oficio desde temprana edad, dentro o fuera del ámbito doméstico, sugería esa construcción social del varón suministrador de los bienes económicos del hogar, del hombre conductor de las relaciones externas de la familia, lo cual encuentra eco en la representación del San José Obrero, protector y proveedor de la Sagrada Familia. El dicho "ser un vago sin oficio ni beneficio", algunas veces empleado para amonestar a un joven, revelaba que el ocio y la pereza son mal vistos entre los muchachos. La última conducta es considerada como pecado capital en la doctrina católica.

En los relatos, algunos padres de familia procuraban adiestrar al muchacho en algún trabajo distinto a la escuela, no sólo para ayudar a los gastos familiares o para costear los estudios, sino también para formarlo como hombre responsable, como futuro jefe de familia transmisor del nombre, de quien se esperaba fuera capaz de mantener a su esposa e hijos y además, supiera resolver problemas domésticos vinculados al varón: desperfectos eléctricos, reparaciones mecánicas, albañilería, etc.⁴

Pero tal esquema presentaba modificaciones. En los matrimonios más

⁴ Nunca supe que alguna de las muchachas de San Francisco tuviera interés por estas labores. En las actividades de Pastoral, siempre noté que solicitaban a los hombres hacer estos servicios.

jóvenes del Barrio, las mujeres salían a trabajar. Entonces, también era necesario que los muchachos tuvieran conocimiento de labores asociadas a las mujeres, como el saber cocinar, lavar o planchar. Ninguno de los entrevistados manifestó vergüenza por realizar estos trabajos, aunque lo hacían con distinta frecuencia. El "muchacho listo" en cualquiera de las actividades mencionadas, hasta cierto punto era respetado entre las distintas generaciones y redes sociales en que se desenvolvían.

En los casos estudiados, la óptima utilización de los años juveniles tuvo varias facetas. Una de ellas era la preparación escolar. Los padres de los muchachos de los relatos biográficos no tuvieron estudios más allá de la secundaria. Deseaban que sus hijos asistieran a la universidad frente a la creciente competencia por las posiciones laborales, o bien porque quizá aumentarían los capitales sociales y económicos de la familia. La percepción del ser joven desde la referencia escolar, fue más frecuente en Eddy y Fernando, quizá por no haber tenido obligaciones directamente vinculadas con la subsistencia. El valor del estar preparado para la vida futura, se manifestó en los cursos de computación tomados por estos muchachos y por Octavio también. La computación es una nueva especie de capital de conocimientos, presente en estas generaciones.

La adquisición de conocimientos que permitan la reproducción del orden social, cada vez se traslada más al ámbito público. En la institución escolar la autoridad paternal se delega en la autoridad escolar. El Catecismo exige a los

padres de familia educar a sus hijos y proveerlos en sus necesidades físicas y espirituales. Así mismo les confiere el derecho de elegir para ellos una escuela que corresponda a sus propias convicciones y agrega "...los padres tienen el deber de elegir las escuelas que mejor les ayuden en su tarea de educadores cristianos. Los poderes públicos tienen el deber de garantizar ese derecho a los padres y de asegurar las condiciones reales de su ejercicio"⁵.

Esta exhortación católica entra en contradicción con el principio constitucional de la educación pública de carácter laico; es decir, desprovista de cualquier tendencia confesional, lo cual hace referencia al histórico conflicto Iglesia-Estado en México⁶. El acontecimiento narrado por Francisco, acerca de la invalidación de sus estudios de preparatoria estatal al momento de ingresar al Seminario Menor, podría ejemplificar esta contradicción entre los sistemas educativos público y privado, como también el hecho que los estudios realizados en el Seminario Mayor, después de la preparatoria, no tienen validez oficial.

Empero, los padres de los muchachos hasta ciertos límites decidieron la escuela de sus hijos. La educación pública fue la opción más viable, en vista de las condiciones económicas, entre otros factores. La insuficiencia de

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1996. p. 554

⁶ Que en materia educativa, la lucha se traslada a planteamientos partidistas. El PAN (Partido de Acción Nacional), habla de la "libertad de educación", para fundamentar su propuesta de introducir la educación religiosa en los planteles públicos. Este partido, informa Soledad Loeza, que desde su fundación ha dicho que su ideología deriva de la doctrina social de la Iglesia, contribuye a la campaña de ésta porque en las instituciones públicas se acepte impartir enseñanza religiosa -entiéndase católica- y que en las escuelas privadas religiosas los padres de familia gocen de exención de impuestos. (Entrevista de Blanche Petrich a la investigadora del Colegio de México Soledad Loeza. *La Jornada*. México, D.F. Domingo 14 de junio de 1998. Secc. Sociedad y Justicia, p. 48)

escuelas públicas y el crecimiento de la población estudiantil tuxtleca, dificultaban cada vez más el ingreso de los jóvenes a éstas. El planteamiento eclesial sobre la educación, poca relevancia tuvo en la decisión sobre en cual escuela estudiar.

En la elección de planteles más bien se consideraban aspectos como la posibilidad de aceptación en alguna institución pública, la solvencia para cursar la carrera deseada o la existencia de la oferta de ésta. Así hubo lugar a prácticas alejadas del imaginario religioso eclesial, como los estudios de Armando en una universidad adventista, al no poder ingresar a la UNACH o la decisión de Fernando para entrar a una universidad laica y privada, ante el temor de invertir esfuerzos vanos al intentar incrustarse en el sistema universitario público.

Ahora bien, los muchachos valoraban subjetivamente la educación de formas distintas. Para Eddy y Fernando, la entrada a la universidad representaba un deseo largamente deseado. La alegría de Francisco por haber sido aceptado en el seminario, minimizó el tener que volver a iniciar los estudios de preparatoria. Por otro lado, Octavio y Armando, por un tiempo prefirieron dedicarse sólo trabajar. La continuación con los estudios quedó en segundo plano, como también sucedió con Enrique cuando abandonó la carrera de ingeniería industrial, para reanudarla años después. La obtención del grado académico no parecía tener prioridad en estos cuatro últimos casos, tal vez porque el título universitario no garantizaba la obtención de trabajo, las

oportunidades de desarrollo profesional y de sueldos decorosos, además de que la obtención de educación superior ya no tiene el mismo prestigio social del pasado.

Era cierto que capacitarse en un oficio y estudiar cuando se es joven, tenía ventajas, mas era posible hacer estas cosas en la vida adulta dentro de la sociedad local. Otras acciones no. Los muchachos también querían aprovechar su juventud para asistir a discos y fiestas, conocer a otros muchachos y muchachas, participar en competencias deportivas, o asistir a las comunidades religiosas dirigidas hacia ellos. Ésto seguramente ya no podrían hacerlo una vez que se volvieran adultos.

La experiencia sexual

En la construcción de la masculinidad, también entran en juego las relaciones con las mujeres, en momentos particulares de la socialización individual. Algunos de estos momentos los encontramos en las estructuras familiares, donde la figura de la madre adquirió una fuerte representación en las historias de vida expuestas. A veces, la madre era confidente y mediadora, ante el temor de la violencia paterna, como contó Fernando. En el caso de Francisco, el dolor de la ausencia física de la madre, se proyectaba en la emoción al declamar poemas alusivos a esta figura. El temor de perder a la progenitora se manifestó en el relato de Octavio sobre los motivos de su conversión. La actitud protectora a la mujer, se reveló en Armando cuando retó

al padre a pelear.

Pero la violencia vivida por estos jóvenes, no sólo la sufrían de parte de los hombres, sino también de las mujeres. La agresión física de la madre al hijo pequeño, ocurría con las golpizas que a Enrique su madre le proporcionaba con el argumento de educarlo o las que le daba la maestra de primaria a Octavio, acompañadas de insultos, con la excusa de la disciplina escolar. Otras formas de presión sobre los muchachos se pueden apreciar en las narraciones. Fernando tenía que pagar todos los gastos en las salidas con la novia y su hermana. Francisco, alguna vez tuvo que prometer a su madre que no iba a dejar por otra mujer.

El respeto a la dignidad de la mujer es ampliamente proclamado por la Iglesia. Tal dignidad está encarnada en la virgen María, la madre de dios quien a su vez se vuelve la madre iglesia, santa católica y apostólica, como dice la oración del Credo. De acuerdo a la doctrina católica, las mujeres son potenciales madres, por lo cual se vuelve moralmente inaceptable el uso de la violencia física sobre ellas por parte de los hombres⁷. Empero, no se cuestionan otros tipos de violencia, como la discriminación genérica para ocupar posiciones presbiteriales, la sumisión al esposo o el énfasis en la virginidad física. Todavía se argumenta en algunas publicaciones católicas, la presencia del himen como indicador de que una mujer no ha tenido intercurso sexuales⁸.

⁷ Para Manuel Delgado (1993), las actitudes catalogadas como misóginas entre los hombres católicos de España, encubrían más bien actitudes anticlericales.

⁸ Cosa que Eddy rechazó ampliamente, según los conocimientos biológicos que tenía.

El ejercicio de esta violencia translapada con valores católicos, se puede notar en las preguntas y sugerencias que hacía Armando a sus compañeras acerca de la virginidad, como también en las exhortaciones que este muchacho hacía a los jóvenes de la comunidad, sobre el seguir los modelos de Jesús y María. Este imaginario de la virginidad, se trasladó en las descripciones de Enrique y Armando, sobre el haber estado pendientes durante algunos actos sexuales, de la tensión muscular vaginal, del sangrado o de la percepción de sonidos de ruptura.

El buscar experiencias sexuales antes de casarse, era visto como algo normal entre los hombres jóvenes de Tuxtla. También que el conocimiento público de dichas experiencias, imprimía prestigio viril y "madurez" a los jóvenes, sobre todo entre los amigos de la misma generación. Aunque la religión condenaba las relaciones premaritales, ésto no impedía la construcción de una doble moralidad, donde tales relaciones eran socialmente plausibles en los varones y censurables en las mujeres. En la experiencia premarital, el trato digno a la mujer implicaba el ocultamiento de nombres por parte del muchacho católico. Al parecer, a los jóvenes estudiados no les importaba tanto el que una mujer fuera virgen o no, como el hecho que ésto fuera divulgado y afectara su prestigio como varón o miembro de una familia⁹. El uso de las frases "préstame a tu hermana" o "chinga a tu madre" entre los hombres jóvenes, podían tener connotaciones de bromas viriles o ser fuertes

⁹ A ésto refería Mitchell (1998: 280) cuando hablaba de que en las llamadas sociedades mediterráneas, el "chisme local" sobre la reputación femenina individual, muchas veces funcionaba como mecanismo para mantener un sistema moral dominante.

insultos que a veces terminaban en peleas.

La identificación y reconocimiento del joven como perteneciente al género masculino, también está mediada por las relaciones con otros hombres. Éstas dan lugar a diversas imágenes, representaciones y juegos del lenguaje. En este sentido, a nivel local llamó mi atención el uso de la palabra "verga". El término era desaprobado en su uso formal, como otras palabras tabú. Se consideraba propio de las clases bajas, aunque en la práctica, no pocas veces escuché la expresión entre los hombres de otras clases sociales. Los adultos castigaban o amonestaban a los niños y jóvenes tuxtlecos si los escuchaban decirlo, aún cuando algunas veces ellos mismos la empleaban. Similar intimidación ocurría con los muchachos si se les descubría observando escenas alusivas al acto sexual, como hizo la madre de Fernando cuando le quemó sus revistas pornográficas.

El uso más frecuente que noté del vocablo fue como saludo. Quizá "verga" era un tipo de identificación genérica inmediata, en la cual los hombres tenían mayor permisividad social, con todo y las prescripciones morales, de comunicarse entre sí con expresiones alusivas a su genitalidad. No ocurrió lo mismo con las mujeres, a quienes nunca escuché dirigirse entre sí en términos de órganos reproductores. Otros usos eran aquellos que significan fuerza física o intelectual, lo cual viriliza estas cualidades sin importar el género, el espacio y el tiempo, como en el caso de la mujer militar que atendió a Eddy cuando ella le proporcionaba información sobre las dificultades de tener éxito

en la Escuela Médico Militar. Con ésto, se manifiesta una construcción social biologizada en la que se legitima un orden masculinizado en el cual, en palabras de Bourdieu (1995: 123), "...se lleva a cabo una somatización de lo arbitrario cultural".

Esta palabra era un insulto cuando las expresiones notificaban alguna situación considerada homosexual, misma que se simbolizaba en una posición de desprestigio social y se proyectaba en el intento de ganar una pelea verbal contra otro hombre, así se tratara de sacerdotes, como en la anécdota relatada por Armando. El ingrediente homofóbico estaba presente en la construcción dominante de masculinidad de la sociedad estudiada, aunque se asumía de manera diferencial. Octavio y Eddy no tenían problemas en aceptar amigos homosexuales.

Otros juegos del lenguaje vinculados a la masculinidad fueron aquéllos correspondientes a los sobrenombres. En este caso, destacó el relato de Octavio donde se aludió a sus apodos adolescentes, esos de *Medusa* y *Bruja* y su cambio por el de *Rambo*, una vez que peleó con otro muchacho. Como se puede observar, en un principio tuvo mote con connotaciones femeninas, pero una vez que demostró una superioridad de fuerza física sobre otro hombre, se le asoció con cualidades viriles representadas en el personaje cinematográfico.

Éste apodo se volvió a modificar cuando entró al juego de la participación religiosa. El nuevo sobrenombre del Triqui-trán, matizó de

manera lúdica las demostraciones de fuerza física de este muchacho, lo cual se vuelve aceptable dentro de la moralidad cristiana. Eddy admitió el participar en peleas con el fin de obtener y mantener el reconocimiento como "*el más cabrón*" de su clase, lo cual le confirió un prestigio viril de fuerza. Pero pareció agradarle más la identificación de sus amigos de la banda, como "*el intelectual*", situación en la que tuvo oportunidad de mostrar no sólo atribuciones físicas, sino también del ser instruido y moralmente solidario con las necesidades de los otros muchachos.

La exhibición deliberada de cualidades físicas, en el catolicismo se considera soberbia, otro pecado capital. Esto hacía que el muchacho católico argumentara algunas veces el juego, la defensa propia o de otros, la salud y la necesidad social de andar "bien arreglado", para que la exposición de la fuerza o la presencia, no provocara suspicacias de homosexualidad, presunción, vanidad o competitividad. Octavio, quien me hizo hincapié en que no participaba en concursos de fisicoculturismo, estableció comparaciones estéticas con los cuerpos y la indumentaria de los hombres indígenas que observó. No obstante, aceptó que le agradaba "verse bien" y que otros y otras lo notaran.

De acuerdo a lo observado entre los laicos de San Francisco, la eufemización cristiana de la demostración de habilidades se revelaba en múltiples discursos y prácticas. Fernando ironizaba y luego enseñaba a los otros muchachos a cortar un pollo. En aquella reunión que presencié de los

miembros de la Pastoral Familiar¹⁰, los hombres excluían a las mujeres de la discusión sobre la "cochiteada". Tuve la impresión de que cuando se cocina en público, a algunos varones les gusta vérselas con los asuntos de la carne, como si ello llevara también una carga simbólica de representación de las destrezas u fuerzas físicas.

Esta clase de demostración de poder sobre otros hombres, también se manifestó en el Seminario Menor. Francisco refirió la superioridad del nivel escolar de los chicos de la ciudad frente a los de los otros municipios. Así mismo, habló de los jóvenes con poca fuerza física o disposición a los quehaceres domésticos, a quienes percibía como dependientes de las atenciones parentales. Con estas diferencias, explicaba en parte el por qué había resultado elegido entre otros, como un joven idóneo para ser sacerdote.

Las iniciaciones sexuales fueron un factor importante en la socialización del joven con otros hombres. Aquí eran relevantes los saberes sobre el placer sexual. Las prohibiciones para adquirir este conocimiento, vedado moralmente para los niños y jóvenes, volvían ilícitas algunas prácticas para alcanzarlo. Por lo tanto, las complicidades de otros hombres podrían contribuir a la construcción de solidaridades viriles. El secreto de la masturbación o del deleite ante la imagen considerada pornográfica, se proyectó en la práctica de dichas acciones reprimidas socialmente en el grupo de jóvenes de secundaria que describía Eddy, donde el secreto sobre el hecho quedaría "entre hombres".

¹⁰ Ver capítulo 4, p. 156.

El compartir conocimientos sexuales entre varones, fue importante en la iniciación genital con mujeres. Tal comunicación de saberes puede visualizarse en los consejos del maestro hojalatero para Armando o el pago de los servicios de una prostituta para Fernando, por parte de sus tíos. Estas acciones también interactuaban con el capital de conocimiento sexual de las mujeres, como ocurría con la participación de ellas en los escarceos amorosos y la negociación por obtener el placer sexual o las tomas de iniciativas de mujeres con mayor experiencia de este tipo, como sucedió con Enrique.

Distintas eran las representaciones sexuales de Francisco, quien no relató experiencias genitales. En mi opinión, el joven seminarista expresaba un erotismo con esa imagen que construyó con la figura de la poetisa Rosario Castellanos y el contenido pasional del *Nocturno* del suicida Acuña, con lo cual trasladaba la sexualidad a un aspecto ideal. Pero ésta no siempre se mantenía en tal sitio. Francisco no podía evitar voltear a ver a una muchacha en minifalda y tuvo curiosidad para ver la telenovela "*Tentaciones*", a través de las recomendaciones "secretas" de los compañeros seminaristas.

CONCLUSIONES

En la ciudad de Tuxtla se experimentaban cambios en las prácticas religiosas de los católicos. Ésto estaba vinculado al proceso de secularización de la sociedad tuxtleca y por otro lado, a la creciente diversificación de opciones religiosas en dicha ciudad, que a su vez tenía paralelo en el resto de Chiapas. La elaboración de los sucesivos Planes Pastorales, a partir de la actual administración episcopal, así como también de los correspondientes Planes en la Parroquia de San Francisco, trataban de adaptar la Nueva Evangelización a las realidades urbanas.

La iglesia local luchaba por mantener la importancia que todavía tenía, para la construcción de la opinión pública. Pero al mismo tiempo, su significación se veía cada vez más limitada a la vida espiritual de los sujetos. En el caso de los jóvenes de San Francisco, éstos tenían un interés cada vez menor en vivir la religiosidad de acuerdo a las políticas diocesanas. Al alejamiento juvenil de la práctica doctrinal católica, contribuyeron la extensión de la educación escolarizada y la ampliación del espectro de modelos de vida.

Para reactivar el interés en la participación religiosa comprometida, la iglesia local apostó por un modelo comunitario, representado en el sistema de las P'ces e instrumentado con los laicos. Ésto tenía el fin de reforzar una identidad católica tanto individual como colectiva, que garantizara la permanencia de la institución eclesial frente a los avances del pluralismo urbano. Así, la frase "el proceso", empleada por los jóvenes dirigentes de la

Parroquia, era una expresión clave en un discurso en favor del comunitarismo descrito, ante los embates la globalidad. Ésto se representaba en las P'ces, salvaguardadoras no sólo de la fe de los creyentes, sino también del orden eclesial.

La nueva versión del comunitarismo, no hacía sino reproducir viejos esquemas tendientes a la homogeneización y a la intolerancia hacia los individuos construidos como diferentes. Ahora se presentaban con un ropaje que tuviera sentido para las nuevas generaciones. Sin embargo, la resistencia juvenil "al proceso", en especial la masculina, se proyectaba en gran medida en la deserción de la Pastoral Juvenil, lo cual no significó el abandono de la religión católica. La Iglesia todavía era significativa para los jóvenes, en cuanto a ser la prestadora de servicios espirituales otorgadores de un sentido último de vida. Así, el uso de la palabra "dios" permitió expresar los deseos personales.

Las verdades últimas proclamadas desde el catolicismo, se depositaron y reconfiguraron entre los jóvenes creyentes mediante el sistema moral cristiano. Las especificidades de éste, permitieron prácticas y negociaciones consideradas como "buenas", así como redenciones de aquéllas percibidas como "malas". En esta forma, la religiosidad interactuó con las construcciones de juventud y masculinidad de los sujetos, las cuales estuvieron ajustadas a la dinámica de las necesidades tanto individuales colectivas, cambiantes en el tiempo y el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

ADORACIÓN NOCTURNA MEXICANA

1992 *Ritual de la Adoración Nocturna Mexicana*. México: ADOMEX/ Jus

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo

1963 *Medicina y magia*. México: Instituto Nacional Indigenista

AGUIRRE Franco, Felipe

1998 *La participación, exigencia evangélica ante el próximo proceso electoral. Orientación pastoral*. Tuxtla Gutiérrez: Diócesis de Tuxtla

AITKEN, Rob

1996 "Privatización, autonomía y género: aspectos de internacionalización e identidad en Ciudad Lázaro Cárdenas, Michoacán", en González Chávez, Humberto y Arroyo Alejandro, Jesús (comps.) *Globalización y regionalización. El occidente de México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara

ARCHETTI, Eduardo P.

1996 "Playing Styles and Masculine Virtues in Argentine Football", en Melhuus, Marit y StØlen, Kristi Anne (eds.). *Machos, Mistress and Madonnas*. Londres: Verso

ARIÈS, Philippe y Duby, Georges.

1992 *Historia de la vida privada. La vida privada en el siglo XX*. Tomo 9/ Tr. José Luis Checa Cremades. Madrid: Taurus

AYORA Díaz, S. Igor

1995 "Globalización y región: reflexiones sobre un concepto desde la Antropología", en *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo 1*. UNACH, Tuxtla Gutiérrez

BADINTER, Elisabeth

1993 *XY. La identidad masculina*. [Tr. Monserrat Casals. Madrid: Alianza Editorial

BANTMAN, Béatrice

1998 *Breve historia del sexo*. España: Paidós

BARBIERI, Teresita de

1992 "Sobre la categoría de género", en *Revista Interamericana de Sociología* No.2. México

BARTHEL, D.

1992 *"When men put on Appearances"*, en Craig, S. (ed.). **Men, Masculinity and the Media**. Newbury Park CA: Sage

BASTIAN, Jean Pierre

1993 **Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de minorías religiosas activas**. México: FCE

BENEDICT, Ruth

[1946]1954 *"Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning"*, en Martin, W. y Stendler, C.(eds.) **Readings in Child Development**. Nueva York: Harcourt Brau

BERGER, Peter y Luckmann, Thomas

1968 **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires : Amorrortu

BERNARDI, B.

1998 *"Age"*, en Bernard, Alan y Spencer, Jonathan (eds.) **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. Londres: Routledge

BERTAUX-WIANE, Isabelle

1991 *"The Life History Approach to the Study of Internal Migration"*, en Bertaux, D. (ed.) **Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences**. Londres: Sage Studies in International Sociology, N° 23

BLANCARTE, Roberto

1991 **El poder salinismo e Iglesia Católica. ¿Una nueva convivencia?** México: Grijalbo. (Col. Política mexicana; s.n.)

1993 **Historia de la Iglesia Católica en México**. México: FCE/ El Colegio Mexiquense. (Secc. Obras de Historia; s.n.)

BLANCARTE, Roberto (coord.)

1994 **Religión, iglesias y democracia**. México: La Jornada/UNAM

BLY, Robert

1992 **Hombres de hierro. Los ritos de iniciación masculina del nuevo hombre**. México: Planeta

BONIFAZ Villar, Ada Griselda

1995 "Las ciudades medias. Una estrategia de impulso a la economía regional", en **Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo 1**. UNACH, Tuxtla Gutiérrez

BOURDIEU, Pierre

1977 **Outline of a Theory of Practice**. /Tr. Richard Nice. Londres: Cambridge University Press

BOURDIEU, Pierre

1990 **Sociología y cultura**. México: Grijalbo. (Col. Los Noventa ; s.n.)

1991 **El sentido práctico**. /Tr. Álvaro Pazos. España: Taurus (Col. Humanidades; s.n.)

1996 "La dominación masculina", en **La Ventana** N° 3. Guadalajara: U. de G.

1997 **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.** / Tr. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama. (Col. Argumentos; 193)

BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loïc J.D.

1995 **Respuestas por una antropología reflexiva**. /Tr. Hélène Levesque Dion. México: Grijalbo. (Col. Grijalbo Sociología; s.n.)

BRADING, David

1991 **Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867**. México: FCE

BRITO Lemus, Roberto

1996 "Hacia una sociología de la juventud", en **JOVENes**. Cuarta época. Año 1, No. 1, julio-septiembre. México, D.F.: Dirección General de Atención a la Juventud

BROD, Harry y Kaufman, M. (eds.)

1997 **Theorizing Masculinities**. Londres: Sage. (Col. Research on Men and Masculinities; 5).

BRONFMAN, M. (comp.)

1995 **SIDA en México. Migración, adolescencia y género**. México: Información Profesional Especializada

BUTLER, Judith

1990 **Gender Trouble**. Londres: Routledge

CABRAL, Donastory Yeycy

1997 *"Familia y conducta reproductiva en adolescentes dominicanos"*, en Rabell, Cecilia (comp.) **Los retos de la población**. México, D.F. : FLACSO-México/ Juan Pablos.

CASTAÑEDA, Carmen

1989 **Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821**. Guadalajara: Hexágono

COEDITORES Católicos de México

1996 **Catecismo de la Iglesia Católica**. 2a. ed. México: Obra Nacional de la Buena Prensa

COLLINGWOOD, R.G.

1987 **Idea de la Historia**. 2a. ed. (1965) /Tr. E. O'Gorman y J. Hernández. México: FCE (Secc. Obras de Historia; s.n.)

CORNWALL, Andrea

1994 *"Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology"*, en Cornwall, A. y Lindisfarne, N. **Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies**. Londres: Routledge

CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

1992 **Santo Domingo 1992. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Documento aprobado**. México: Conferencia del Episcopado Mexicano

CHODOROW, Nancy J.

1989 **The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender**. Estados Unidos: University of California Press

1990 **Feminites, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond (The Blazer Lectures, 1990)**. Estados Unidos: University of Kentucky Press

DE LA FUENTE. R y Álvarez F.J.

1998 **Biología de la mente**. México: FCE

DE KEIJZER, Benno

1995 **La masculinidad como factor de riesgo**. Zacatecas: manuscrito

1998 *"Paternidad y transición de género"*, en Schmuckler, Beatriz (coord.). **Familias y relaciones de género en transformación**. México: EDAMEX

DE KEIJZER, Benno y Rodríguez, Gabriela

1998 "*La noche se hizo para los hombres: las regulaciones sexuales del cortejo en una comunidad cañera*", en **Debate Feminista**. Año 9, Vol. 18, México

DE LA PEÑA, Guillermo

1990 "*La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara*", en **Nueva Antropología**, N° 38. México

DE LA PEÑA, Guillermo y De la Torre, Renée

1996 "*Identidades urbanas: Guadalajara a final de milenio*", en González Chávez, Humberto y Arroyo Alejandro, Jesús (comps.) *Opus cit.*

DE LA TORRE, Renée

1992 ***Las nuevas identidades sociales en el campo religioso del catolicismo laico en Guadalajara***. Guadalajara: Proyecto de investigación. Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS-U. de G.

1995 ***Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo***. Guadalajara: ITESO/CIESAS

DEL CARPIO Penagos, Carlos Uriel

1995 "*Espacio y poder en Tuxtla Gutiérrez. Notas preeliminarias*", en **Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo 1**. UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

DELGADO, Manuel

1993 ***Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia***. España: Muchnik Editores

DIÓCESIS DE TUXTLA

1988 ***Plan Pastoral 1988-1990***. Tuxtla Gutiérrez

1990 ***Plan Pastoral 1990-1992***. Tuxtla Gutiérrez

1997 ***Boletín de Pastoral. Hacia un Nuevo Rostro de la Iglesia***. N° 2, enero-febrero. Tuxtla Gutiérrez: Vicaría de Pastoral

Boletín de Pastoral. El Ministerio de Coordinación Pastoral para una Iglesia de Comunión. N° 4, mayo-junio. Tuxtla Gutiérrez: Vicaría de Pastoral

Boletín de Pastoral. Vocabulario Básico de Pastoral. No. 5, julio-agosto. Tuxtla Gutiérrez: Vicaría de Pastoral

DIÓCESIS DE TUXTLA

1997 **Boletín de Pastoral**. *Pastoral Eclesial para la Nueva Evangelización*.
"Viviendo la Comunión". N° 6, noviembre-diciembre. Tuxtla Gutiérrez:
Vicaría de Pastoral.

DURAND, Gilbert

1993 **De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras y aspectos de la obra**. /Tr.
Alain Verjart. México: Anthopos Editorial del Hombre/ UAM. (Col.
Hermeneusis; 12)

EDWARD, Tim

1997 **Men in the Mirror: Men's Fashion, Masculinity and Consumer
Society**. Londres: Casell

ENNEW, J.

1986 **The Sexual Exploitation of Children**. Oxford: Polity Press

ERIKSON, ERIK

[1950] 1968 **Identidad, juventud y crisis**. Argentina: Paidós.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

[1940]1981 **Los Nuer**. /Tr. Alberto Cardin. Barcelona: Anagrama. (Col.
Biblioteca de Antropología; 9)

FREIXA Pampols, Carles

1996 "De las culturas juveniles al estilo", en **Nueva Antropología**, No. 50.
México

FORTUNY Loret de Mola, Patricia

1994 "**El pentecostalismo y su capacidad de transformación en Jalisco y
Yucatán**", en Nueva Antropología, N° 45. México

1998 "Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos", en Masferrer
Kan, Elio (comp.) **Sectas o nuevos movimientos religiosos**. México:
Plaza y Valdés

GALINDO Cáceres, Jesús

1995 "¿Vieja o nueva religión o nueva percepción. Apuntes sobre ontología de
la percepción", en **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**.
Época II. Vol. 1. No. 2. Colima

GARAGALZA, Luis

1990 ***La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual.*** España: Anthropos. (Col. Autores, textos y temas. Hermeneusis; 7)

GARMA Navarro, Carlos

1997 "*Perspectivas en la investigación de religión*", en ***Nueva Antropología***, Nº 51, México

1998 "*Percepciones de católicos y evangélicos*", en Masferrer Kan, Elio (comp.) Opus cit.

GEERTZ, Clifford

1989 ***La interpretación de las culturas.*** /Tr. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa. (Serie Mediaciones; s.n.)

1994 ***Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas.*** /Tr. Alberto López. Barcelona: Paidós

GILLIGAN, Carol (ed.)

1988 ***Mapping the Moral Domain: a Contribution of Woman's Thinking to Psychological Theory and Education.*** Estados Unidos: Harvard University Press

GIMÉNEZ, Gilberto

1979 ***Cultura popular y religión en el Anáhuac.*** México: Centro de Estudios Euménicos

1993 "*Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*", en Bonfil Batalla, Guillermo (coord.) ***Nuevas identidades culturales en México.*** México: CNCA

GODDARD, V.

1987 "*Honour and Shame: The Control of Women's Sexuality and Group Identity in Naples*", en Caplan, P. (ed.) ***The Cultural Construction of Sexuality.*** Londres: Routledge

GODELIER, Maurice

1986 ***La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea.*** Barcelona: Crítica

GONZÁLEZ, Fernando M.

1996 "*Guadalajara en los tiempos de la amenaza comunista*", en González Chávez, Humberto/Arroyo Alejandro, Jesús (comps.) Opus cit.

GOW, Peter

1989 ***"The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy"***, en *Man*, N° 24. Estados Unidos

GRIMES, Ronald L.

1981 ***Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México.*** /Tr. David Huerta y Paloma Villegas. México: FCE. (Secc. Obras de Antropología; s.n.).

GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina

1998 ***"Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario"***, en Kan, Elio (comp.). Opus cit.

GUTTMANN, Matthew C.

1994 ***"Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos"***, en *Alteridades*. Año 4, vol. 7. México: UAM

1996 ***The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City.*** Estados Unidos: University of California Press. (Col. Men and Masculinity; 3)

1997 ***"The Ethnographic (G)Ambit: Women and the Negotiation of Masculinity in Mexico City"*** en *American Ethnologist*. Vol. 24, N° 24. Estados Unidos: American Anthropological Assotiation

GUZMÁN García, Luis

1990 ***Tendencias eclesíásticas y crisis en los años ochenta. La Iglesia Católica en las coyunturas políticas nacional y alteña.*** México: CIESAS. (Col. Cuadernos de la Casa Chata; 170)

HERNÁNDEZ Carballido, Elvira

1988 ***"Madres solas, hijos sin padre"***, en *Fem* N° 62. México

HERNÁNDEZ Rodríguez, Alfonso

1995 ***"La masculinidad: ¿poder o dolor?"***, en *La Ventana* N° 2. Guadalajara: Universidad de Guadalajara

HERZFELD, Michael

1985 ***The Poetics of the Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village.*** EUA: Princenton University Press

HUSSERL, E.

[1929] 1949 ***Investigaciones Lógicas.*** / Tr. J. Gaos y García Morente, M. España: Revista de Occidente

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

1990 **Los jóvenes en México.** Aguascalientes

1992 **XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resumen general**
Aguascalientes

1992 **XI Censo General de Población y Vivienda. Resultados definitivos.**
Datos por AGEB urbana. Aguascalientes

JUAN PABLO II

1989 **Exhortación apostólica Redemptoris Custos del Sumo Pontífice**
Juan Pablo II sobre la figura y a misión de San José en la vida de
Cristo y de la Iglesia. México: Librería Parroquial de Clavería. (Col.
Documentos Pontificios; 36)

1994 **Carta apostólica Tertio Millenio Adveniente del Sumo Pontífice**
Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles como
preparación del jubileo del año 2000. México: Librería Parroquial de
Clavería. (Col. Documentos Pontificios; s.n.)

1994 **Carta a las familias.** México: Librería Parroquial de Clavería

1995 **Los fieles laicos.** 5a. ed. Colombia: San Pablo. (Col. Documentos de la
Iglesia; 111)

1995 **Carta a las mujeres.** Colombia: San Pablo. (Col. Documentos de la
Iglesia; 130)

KAZTMAN, Rubén

1992 "¿Por qué los hombres son tan irresponsables?", en **Revista de la**
CEPAL N° 46. México

KETZER, D.

1981 "Women's age-set systems in Africa: the Latuka of Southern Sudan", en
C.L. Fry (de.) **Aging, culture and health.** Nueva York: Praeger

KOHLBERG, Lawrence

1981 **The Meanings and Measurement of Moral Development.** Estados
Unidos: Clark University/ Heinz Werner Institute

KONETZKE, Richard (de.)

1962 **Colección de documentos para la historia de la formación social en**
Hispanoamérica. 1493-1810. Vols. 1-3. Madrid: CISC

LAFAYE, Jacques

1997 **Los conquistadores**. México: FCE. (Col. Fondo 2000; s.n.)

LAMAS, Martha (comp.)

1996 **El género: la construcción cultural de la diferencia sexual**. México: PUEG/ Porrúa

LEEDS, Anthony

1975 "La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campos y redes: metateoría, teoría y método", en Hardoy, J.P. y R.P. Schaedel. **Las ciudades de América Latina**. Buenos Aires : SIAP

LEVINE, S. y Levine, R.A.

1985 "Age, Gender and the Demographic Transition: the Life Course in Agrarian Societies", en Rossi, A.S. (ed.) **Gender and the Life Course**. Nueva York: Aldine Publishing Co.

LEWIN, K.

1946 "Behavior and Development as a function of the Total Situation", en Carmichael, L. (ed.) **Manual of Child Development**. Nueva York: John Wiley

LEWIS, Óscar

[1961] 1982 **Los hijos de Sánchez**. México: Grijalbo

LIGUORI, Ana Luisa/ Aggleton, Peter

1998 "Aspectos del comercio sexual masculino", en **Debate Feminista**. Año 9, Vol. 18. México

LINDISFARNE, Nancy

1994 "Variant Masculinities, Variant Virginites: Rethinking 'Honour and Shame'", en Cornwall, A. y Lindisfarne, N. (eds.). Opus cit

LOIZOS, P. y Papataxiarchis (eds.)

1991 **Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece**. EUA: Princenton University Press

LÓPEZ DE LARA, Pablo

1996 **Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**. 4a.ed. México: San Pablo

MAFFESOLI, Michel

1996 **The Times of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society**. Londres: Sage

MARTÍNEZ Assad, Carlos (coord.)

1992 ***Religiosidad y política en México***. México: Universidad Iberoamericana

MARTÍNEZ Martínez, Óscar

1997 "*El adolescente y la sexualidad*", en ***Presencia Universitaria*** N° 46. Guadalajara: El Informador

MARTÍNEZ V., Manuel de Jesús

1990 ***Tuxtla en las primeras décadas del siglo XX***. Tuxtla Gutiérrez: ed. particular

MARZAL M., Manuel

1998 "*Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos*", en Masferrer Kan, Elio (comp.) Opus cit.

MEAD, Margaret

1961 ***Adolescencia y cultura en Samoa***. Buenos Aires: Paidós

MENDOZA, D. et al

1992 "*Salud reproductiva en adolescentes mexicanas*", en ***Demos, Carta Demográfica sobre México 5***. México

MENDOZA, Ramón.

1992 ***Las comunidades. Una historia de casi dos mil años***. México: Impretel. (Col. Historia, 1)

MÉRIDA Mancilla, Arturo

1995 "*Evolución urbano-arquitectónica de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*", en ***Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo 1***. UNACH, Tuxtla Gutiérrez

MEYER, Jean

1973-1974 ***La Cristiada***, t. 1-3. México: Siglo XXI

MIANO Borruso, Marinella

1998 "Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades", en ***Debate Feminista***. Año 9, Vol. 18. México

MITCHELL, Jon P.

1998 "*Honour and Shame*", en Bernard, Alan y Spencer, Jonathan (eds.) Opus cit.

MOORE, Henrietta L.

1990 **Antropología y feminismo**. Madrid: Ediciones Catedra/ Universitat de Valencia/ Instituto de la Mujer

MØRCH, Sven

1996 "Sobre el desarrollo y los problemas de la juventud" en **JOVENes**. Cuarta época. Año 1, N° 1, julio-septiembre. México, D.F.: Dirección General de Atención a la Juventud

MUMMERT, Gail

1985 "Modificaciones profundas", en **Demos, Carta Demográfica sobre México**. México

MUÑIZ Rodríguez, Vicente.

1992 **Introducción a la filosofía del lenguaje II. Cuestiones semánticas**. España: Anthropos. (Col. Autores, textos y temas de filosofía; 41)

MURO, Víctor Gabriel

1994 **Iglesia y movimientos sociales**. Zamora: El Colegio de Michoacán

MYERHOFF, B.

1978 **Number Our Days**. Nueva York: Simon & Schuster

NASH, June

1970 **Bajo la mirada de los antepasados**. /Tr. Teresita Hernández Ceballos. México: Instituto Nacional Indigenista. (Col. Presencias; 51)

NAUHANDT, Marcos

1997 "La construcción social del concepto adolescencia: el discurso de los procesos de investigación demográfica", en Rabell, Cecilia (comp.). Opus cit.

NIXON, Sean

1996 **Masculinities, Spectatorship and Contemporary Compsuption**. Londres: UCL

OCAMPO de Gómez, Aurora M. y Prado, V.E.

1967 **Diccionario de escritores mexicanos**. México, D.F.: UNAM

OCHS, Elinor y Schieffelin, Bambi

1984 **Language Socialization across Cultures**. Cambridge: Cambridge University Press

ORTNER, Sherry y Whitehead, Harriet (eds.)

1992 ***Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality***. Cambridge: Cambridge University Press

PARKER, Cristian

1993 ***Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista***. Santiago de Chile: FCE

PARROQUIA DE SAN FRANCISCO DE ASÍS

1993 ***Plan Pastoral Parroquial 1993-1996***. Documento interno. Tuxtla Gutiérrez: Diócesis de Tuxtla

1997 ***Plan Eclesial para la Nueva Evangelización***. Documento interno. Tuxtla Gutiérrez: Diócesis de Tuxtla

1998 ***La descentralización. Reflexión para coordinadores***. Documento interno Tuxtla Gutiérrez: Diócesis de Tuxtla

PIAGET, Jean

[1959], 1984 ***La formación del símbolo en el niño***. /Tr. José Gutiérrez. México, D.F.: FCE . (Col. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis; s.n.)

[1964], 1992 ***Seis estudios de psicología***. /Tr. Nuria Petit. México: Ariel

PITT-RIVERS, Julian

1965 "Honour and Social Status", en Peristiany, J.G. (ed.) ***Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society***. Londres: Weindfeld and Nicolson

POZAS, Ricardo

1975 ***Chamula***. México: Instituto Nacional Indigenista

PRIEUR, Annick

1996 "Domination and Desire: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico", en Melhuus, Marit y Stølen, Kristi Anne (eds.). Opus cit.

PROST, Antoine

1992 "Fronteras y espacios de lo privado", en Philippe Ariés y Georges Duby. Opus cit.

PUJADAS Muñoz, Joan J.

- 1992 *"Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales"*, en **Papers d'Antropologia 2**. Universitat Rovira i Virgili. Àrea d'Antropologia Social. Tarragona, octubre
"Antropología urbana", en Prat, J. y A. Martínez. **Ensayos Antropología Cultural**. Barcelona: Ariel

REGUILLO C., Rossana

- 1991 ***En la calle otra vez (las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación)***. Guadalajara: ITESO

RODRIGUES Brandao, Carlos

- 1989 *"Creencia e identidad"*, en **Estudios sobre las culturas contemporáneas**. Universidad de Colima. Vol. II, Nº 7

RODRIGUEZ, Gabriela

- 1996 *"Las transformaciones en las nuevas generaciones de los sectores rurales"*, en **JOVENes**. Cuarta época. Año 1, Nº 1, julio-septiembre. México, D.F.: Dirección General de Atención a la Juventud

- 1997 ***Sexualidad juvenil: relato etnográfico de una comunidad rural***.

Ponencia. Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México. 5-6 de noviembre

ROQUE, Maria Àngels (ed.)

- 1997 ***Identidades y conflicto de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo***. Barcelona: Icaria (Col. Antrazyt; s.n.)

SAFA Barraza, Patricia

- 1994 *"Espacio urbano como experiencia cultural"*, en Estrada, Margarita et al. (comps.) **Antropología y ciudad**. México: CIESAS/ UAM-I

SAID, Edward W.

- 1990 ***Orientalismo***. / Tr. Ma. Luisa Fuentes. España: Al-Quibla

SÁNCHEZ C., Braulio

- 1989 ***Coyatokmó. Tuxtla de Gutiérrez. Gajos de su historia y los soques. Primeros pobladores***. Tuxtla Gutiérrez: Sánchez Impresora

SANDAY, Peggy Reeves

- 1981 ***Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual***. /Tr. A. Espinet. Barcelona: Cambridge University Press

SCOTT, Joan W

1996 "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas (comp.) **El género : la construcción cultural de la diferencia sexual**. México: PUEG/Porrúa

SEIDLER, Victor J.

1993 **Unreasonable Men. Masculinities and Social Theory**. Londres: Routledge

SOCIEDAD BÍBLICA INTERNACIONAL-ROMA

1995 **La Biblia Latinoamericana. Edición pastoral**. 40a ed. España: San Pablo/ Editorial Verbo Divino

SPENCER, P.

1988 **The Massai of Matapato: a Study of Rituals and Rebellion**. Manchester: Manchester University Press

STEWART, F.

1977 **Fundamentals of Age-Group Systems**. Nueva York: Academic Press

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja

1990 **Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality**. Cambridge: Cambridge University Press

THOMPSON, Keith

1993 **Ser hombre**. Barcelona: Kairós. (Col. Biblioteca de la Nueva Conciencia; s.n.)

TOMASINI Bassols, Alejandro

1996 **Filosofía de la religión**. México: Interlínea

TOREN, Christina

1993 "Making History: the Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of mind", en **Man** N° 28. Estados Unidos

TREVARTHEN, C.

1987 "Universal Co-operative Motives: How Infants Begin to Know the Language and Culture of Their Parents", en G. Jahoda y I.M. Lewis (eds.). **Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development**. Londres: Croom Helm

URTEAGA Castro-Pozo, Maritza

1992 "Jóvenes urbanos e identidades colectivas", en **Ciudades**. No. 14, Abril-junio. México, D.F.

VARGAS-CETINA, Gabriela

1995 "*Antropología y arquitectura: los usos políticos del tiempo en la planeación urbana*", en **Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo 1**. UNACH, Tuxtla Gutiérrez

VÁZQUEZ Palacios, Felipe

1991 **Protestantismo en Xalapa**. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.

VILLARREAL, Magdalena

1996 "*Mujeres insubordinadas: poder, subordinación y apropiación de espacios*", en **Revista Universidad de Guadalajara. Dossier. Estudios jaliscienses sobre mujeres**. N° 2

VINCENT, Gérard

1992 "*¿Una historia del secreto*", en Philippe Ariés y Georges Duby. Opus cit.

VOGT, Evon Z.

1976 **Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos** /Tr. Stella Mastrangelo. México: FCE (Secc. Obras de Antropología; s.n.)

WEEKS, Jeffrey

1998 "*La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?*", en Szasz, Ivonne y Lerner, Susana (comps.). **Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales**. México: El Colegio de México

WITTGENSTEIN, Ludwig

[1938], 1967 "*Lectures on Religious Belief*." en Barret Cyril (ed.) **L. Wittgenstein. Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief**. Estados Unidos: University of California Press,

1988 **Investigaciones filosóficas**. México : UNAM

1992 **Los cuadernos azul y marrón**. 2a. ed./Tr. Francisco García Guillén. España: Planeta-Agostini. (Col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo; 93)

ZANINI, Ovidio

1995 **Como vivir la sexualidad**. 3a de. Colombia: San Pablo. (Col. Defendamos la vida; s.n.)