

Pueblos y fronteras

2



Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Mesoamérica y el Sureste

Pueblos y fronteras

2

CONSEJO EDITORIAL

JUAN PEDRO VIQUEIRA-ROSALVA AIDA HERNÁNDEZ
FRANCISCO J. MERCADO-BÁRBARA VOORHIES
MARÍA TERESA SIERRA-DANIEL VILLAFUERTE
JAN RUS-MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ
SÁRAH EVA MARTÍNEZ-GAIL MUMMERT
EDUARDO ZÁRATE-OTTO SCHUMANN
ROBERTO ZAVALA-MIGUEL LISBONA
GRACIELA ALCALÁ-JORGE ALONSO
ALICIA BARABAS-PEDRO PITARCH
VICTORIA CHENAUT-JOSÉ ALEJOS
LOURDES DE LEÓN

COMITÉ EDITORIAL

OTTO SCHUMANN GÁLVEZ
Coordinador del PROIMMSE

FEDERICO MORALES-GABRIEL ASCENCIO
SUSANNA EKHOLM-JOSÉ URIÓSTEGUI

COORDINADORES DEL NÚMERO

CAROLINA RIVERA
GABRIEL ASCENCIO

FORMACIÓN Y

DISEÑO DE PORTADA

María del Carmen Agullera González

FOTOGRAFÍAS

Efraín Ascencio Cedillo
(cortesía)

CAPTURA

Patricia Lobelra Dávila
Ma. del Carmen Agullera
González

Pueblos y fronteras es una publicación semestral del Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste del Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, calle 28 de Agosto núm., 11, zona centro, C. P. 29200, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Teléfonos-fax (01) 967-828-91, 829-97 y 829-44. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor y no necesariamente representa la del PROIMMSE. No se devuelven originales no solicitados. Toda contribución deberá dirigirse al Comité Editorial del PROIMMSE. Todas serán sometidas a dictamen y los resultados dados a conocer a los autores. La correspondencia y correos electrónicos dirigidos a *Pueblos y fronteras* podrán publicarse en sus páginas por pedido expreso de sus remitentes, después de comentario favorable del Comité Editorial del PROIMMSE.

Los artículos y demás contenidos de *Pueblos y fronteras* pueden ser citados y reproducidos siempre y cuando se mencione título completo, autor (es) fuente completa, que la publicación tenga fines culturales o académicos y que se notifique anticipadamente a PUEBLOS Y FRONTERAS. Para propósitos diferentes deberá solicitarse a la UNAM autorización por escrito a través del Comité Editorial del PROIMMSE.

DR.® Universidad Nacional Autónoma de México. Noviembre 2001

ISSN en trámite. Certificado de licitud de título: en trámite. Certificado de licitud de contenido: en trámite. Número de Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Pueblos y fronteras*: 04-2000-051618202300-102 en trámite. Nombre y domicilio de la imprenta: ENACH, Impresión de Libros y Revistas, Bertha núm., 198, Col. Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Nombre del editor responsable: José Urióstegui. Domicilio de la publicación: Departamento de Publicaciones, calle Niños Héroes núm., 2, zona centro, C. P. 29200, apdo., postal 225, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Pueblos y fronteras no tiene suscripción. Distribución propia y en Librerías UNAM.

Pueblos y fronteras

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

CAROLINA RIVERA FARFÁN
GABRIEL ASCENCIO FRANCO

6

Artículos

DINÁMICA DEL CRECIMIENTO EVANGÉLICO EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

Alberto Hernández Hernández

13

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN LA
FRONTERA ORIENTAL DE CHIAPAS
Carolina Rivera Farfán

31

EL GUADALUPANISMO EN LA
FRONTERA NORTE DE MÉXICO
Silvia Ortiz Echániz

47

CUANDO LA MISIÓN LLEGA A LA ESCUELA.
A PROPÓSITO DE LA OPCIÓN IDEOLÓGICA DEL
PROTESTANTISMO EN GUATEMALA
Victoria Borrell Velasco

55

LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y
LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS. RESULTADOS DE
UNA ESTRECHA Y PROLONGADA CONVIVENCIA
Isabel María Martínez Portilla

75

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS, IDENTIDADES Y FRONTERAS:
GÉNERO Y ETNIA EN LA DIÓCESIS DE
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS
Pilar Gil Tébar

91

VISIÓN DEL MUNDO E INTERCAMBIO SAGRADO EN
CHIAPAS. EL EJEMPLO DE LOS ZOQUES
Miguel Lisbona Guillén

109

ROMERÍA O K'U`ANEL AL
PADRE ETERNO DE ZAPATULA
Adelita Guzmán Coronado

127

INSTITUCIONES RELIGIOSAS Y RELIGIOSIDAD EN LA
FRONTERA SUR DE MÉXICO: EL CASO DE LOS
TZELTALES DE CHIAPAS
Dolores Palomo Infante

143

EL TAPESCO DEL DIABLO Y EL CASTILLO:
DOS CUEVAS ARQUEOLÓGICAS EN EL
CAÑÓN DEL RÍO LA VENTA, CHIAPAS
Eliseo Linares Villanueva
Carlos Silva Rhoads

157

Fotografía
Efraín Ascencio Cedillo

173

Reseña

SIMULATION FOR THE SOCIAL SCIENTIST,
NIGEL GILBERT Y KLAUS G. TROITZSCH,
BUCKINGHAM, OPEN UNIVERSITY PRESS, 1999
Federico Morales Barragán

181

La mayoría de los trabajos publicados en este volumen fueron presentados como ponencias en el simposio Vivir en Frontera: Procesos Semejantes, ¿Experiencias Religiosas Similares?, coordinado por Carolina Rivera y Dolores Palomo, investigadoras del CIESAS-Sureste, en el marco del VIII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, organizado por el Centro Recherche Socio Religieuse y la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, en Padua, Italia, entre junio y julio del 2000.

El interés principal de este número, como fue el del propio simposio, es explorar la aplicación del concepto “frontera” en el estudio de la expresión religiosa. En la época colonial, hablar de frontera era referirse a poblaciones totalmente distintas que vivían en vecindad, generalmente en áreas geográficas poco definidas desde el punto de vista jurisdiccional y con poca o escasa institucionalidad. En nuestros días se cuestiona esta noción de línea divisoria, demarcada por los Estados nacionales, mientras que los grupos humanos ubicados de un lado y otro de las líneas suelen tener relaciones múltiples y permanentes. Es el caso en las porosas fronteras sur y norte de México.

Algunos de los trabajos en este volumen muestran cómo los límites físicos se desvanecen cuando sus habitantes los convierten en espacios multirregionales, donde comparten culturas, costumbres, mercancías y religiones. La gran divisa “Id y predicad el evangelio” transpone las fronteras esta-



tales; en el sentido devocional de las diferentes feligresías sencillamente no existen fronteras. En cambio, sus prácticas generan una especie de "geografía devocional" fincada en las visitas, imágenes, ofrendas, creencias y ritos. Así, los elementos sagrados y los preceptos doctrinales son utilizados para organizar y expresar prácticas e interrelaciones que posibilitan la institucionalización de la religiosidad.

Los artículos en este número muestran también cómo, a partir de la multiplicación de la oferta de bienes de salvación, los grupos sociales han dinamizado la creación de espacios, instituciones, asociaciones, congregaciones y procesos religiosos, incluso en las formas tradicionales de la catolicidad.

Este acelerado y dinámico aumento de expresiones religiosas en América Latina ha transformado en pocas décadas la vida religiosa de vastos grupos y genera preocupación entre sociólogos, teólogos, historiadores y antropólogos quienes se preguntan las causas de tal comportamiento y se esfuerzan por encontrar razones explícitas de la transformación del escenario que durante siglos monopolizó la Iglesia Católica y ahora le disputa, sobre todo, el protestantismo de perfil pentecostal,

La preocupación entre los estudiosos del tema no se agota en el fenómeno religioso, sin duda la diáspora que nuestro tiempo atestigua se encuentra ligada a la emergencia de grupos sociales y de individuos, a su vez involucrados en



agrupaciones e instituciones de diferentes índoles: eclesiástica, educativa, asistencial, festiva, social o económica. En ese sentido, la relación entre creencias y prácticas religiosas sirve de fundamento organizacional para la articulación de otras esferas de la vida social, cultural y política. Así, la pluralidad de opciones religiosas presentes en Chiapas, Guatemala y el norte de México muestra la búsqueda de nuevos espacios de socialización, y justamente la proliferación de instituciones religiosas se legitima en su efectividad para dar respuesta a dicha búsqueda.

Hacemos votos por que las contribuciones de este número de PUEBLOS Y FRONTERAS, al sumarse a los trabajos anteriores, ayuden al entendimiento de la importancia de la cada vez mayor diversidad de la religiosidad en América Latina, las fronteras norte y sur de México y de Chiapas en particular. 🚗

Coordinadores del número
Carolina Rivera Farfán
Gabriel Ascencio Franco



Templo de San Diego, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, s. f.

Artículos

DINÁMICA DEL CRECIMIENTO EVANGÉLICO EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

Alberto Hernández Hernández

EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE

INTRODUCCIÓN

La presencia protestante en la frontera norte de México es tan antigua como lo es la propia historia de la formación de los primeros asentamientos urbanos en esta zona. Más aún, muchas de las organizaciones misioneras que llegaron a establecerse en nuestro país iniciaron su trabajo en algunas de las localidades nortenas. La historia del protestantismo en México no puede ser entendida del todo si no se analizan con cierta atención las formas y estilo en que esta manifestación religiosa comenzó a estar presente en la vida de localidades como Monterrey, Matamoros, Chihuahua y Ciudad Juárez. Quizá el avance de los protestantes en esta región fue lento, pero los estilos de trabajo y las estrategias de penetración que siguieron dieron forma a un trabajo fecundo, mismo que más tarde culminaría con su presencia en todo el territorio nacional.

A partir de los ochenta se inicia en México un acelerado proceso de cambio en las preferencias religiosas de la población, proceso que tiende a beneficiar las distintas corrientes del protestantismo evangélico. Las sociedades religiosas evangélicas entraron en una fuerte competencia con la Iglesia Católica, lo cual ocasionó un notable incremento de su membresía. Esta comunidad religiosa pasó de 2 600 000 personas en 1980 a 5 800 000 en el 2000 (INEGI 1980, Secretaría de Gobernación 2000).

Los protestantes evangélicos representan aún una cantidad muy pequeña de la población mexicana. Sin embargo, es una cifra que ha venido aumentando a un ritmo que permite hablar de un *boom*, en una escala que no se compara con lo sucedido en otros países latinoamericanos y que para México representa un acontecimiento sin precedentes en la historia

religiosa del país.¹ El rápido crecimiento de esta comunidad religiosa ha despertado gran inquietud en todos los sectores sociales. Indudablemente, se trata de un proceso versátil y dinámico que influye en la vida social de comunidades, pueblos, ciudades y regiones.

Un rasgo característico del crecimiento evangélico es su elevada concentración en zonas con alta densidad de población indígena, en municipios urbanos de más de 100 000 habitantes, en municipios metropolitanos, así como en la frontera norte y en la región Sureste (Hernández 1996).

La región sureste, que comprende los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, se convirtió desde hace tres décadas en el bastión más importante de los evangélicos en México. Sin embargo, este movimiento religioso creció de manera exponencial, dentro de un contexto social y económico muy distinto al experimentado en la frontera de México con los Estados Unidos de Norteamérica.

El interés de este trabajo es presentar un panorama general de la dinámica del crecimiento evangélico en la frontera norte. Particularmente, interesa destacar la experiencia de Matamoros, Nuevo Laredo, Ciudad Juárez, Nogales y Tijuana, municipios de carácter urbano que concentran más de cincuenta por ciento de la población fron-

teriza. La información utilizada proviene de dos estudios sociográficos, de entrevistas con pastores, de historias de vida de conversos, así como de visitas realizadas en diferentes iglesias evangélicas.

I

LA ACCIÓN PROTESTANTE: CONSTRUCCIÓN Y AUGE DEL MOVIMIENTO EVANGÉLICO

Las sociedades protestantes tienen una larga presencia en la frontera norte de México. Esta región ha sido favorable a los credos disidentes desde los primeros misioneros protestantes que llegaron a México, a finales del siglo xix. En todos los censos levantados desde entonces, la frontera norte registra una proporción de protestantes evangélicos superior al promedio nacional.²

La principal razón de este cambio religioso es la vecindad con los Estados Unidos de Norteamérica y su correlato, una rápida pero anárquica urbanización. En términos concretos, esta vecindad se traduce de manera directa en la presencia de inversiones, productos y ciudadanos estadounidenses, y de manera indirecta en crecimiento demográfico y económico. El estrecho contacto de la región con una sociedad tan

¹ Vale la pena recordar que, hasta 1985, México se ubicaba como uno de los seis países de América Latina con menor porcentaje de evangélicos (Bastian 1997: 52).

² No existe una visión sintética de la historia del protestantismo para la frontera norte. Un panorama de esta clase sólo se ha intentado en México para el país en general. Estos ensayos de carácter nacional son, además, en su mayoría, intentos parciales que se concentran, casi siempre, en la época inicial del protestantismo, la del presidente Porfirio Díaz (1871-1911). En esos estudios la frontera norte recibe una atención especial, pero siempre al servicio de hipótesis que intentan demostrar la relación del fenómeno protestante con la presencia de inversiones estadounidenses y, por extensión, con la existencia de un contexto moderno. Si se habla del protestantismo de finales del siglo xix, se destaca cómo los protestantes se concentraron en la frontera norte siguiendo a las inversiones estadounidenses en ferrocarriles, minas, fundidoras y cultivos de productos para exportación. Jean Pierre Bastian ha escrito una síntesis para el protestantismo en América Latina (1986) y para México; sin duda, su estudio histórico es el más importante realizado hasta ahora. El único estudio dedicado íntegramente al protestantismo de la frontera norte es una pequeña y poco reveladora monografía de Martín de la Rosa (1989). En lo que se refiere a la periodización de la historia de estas iglesias, De la Rosa sigue a Bastian puntualmente al considerar que la época del porfiriato fue la etapa fundacional del protestantismo en la frontera norte. No hay en este sentido ninguna aportación ni dato nuevo alguno. En lo que avanza De la Rosa es en la definición de la etapa posterior a la caída de Porfirio Díaz y anterior a la Segunda Guerra Mundial (1910-1938) como una fase de "nacionalización" del protestantismo, es decir, una fase de adaptación a las sociedades locales. Para una visión más amplia de los estudios sobre la religión en la frontera norte puede consultarse el trabajo de Hernández (1999).

proclive a la pluralidad religiosa como lo es la de los Estados Unidos de Norteamérica parece haber provocado, o al menos favorecido, el protestantismo de la frontera norte mexicana.

No es difícil argumentar a favor de la “tesis del contagio” protestante. Después de todo, la frontera norte de México es el límite que divide la América anglosajona y protestante de la hispana y católica. Es un hecho incontrovertible que las primeras oleadas del protestantismo que llegaron a México provenían de los Estados Unidos de Norteamérica (Baldwin 1989). También es un hecho que la región colindante con ese país es y siempre ha sido una de las preferidas de los misioneros protestantes estadounidenses. Los primeros mostraron una clara preferencia por poblaciones “abiertas” a la influencia cultural de los Estados Unidos de Norteamérica: poblaciones fronterizas o cercanas, puertos conectados a las rutas marítimas internacionales y otros lugares donde este país mantenía intereses económicos (zonas agrícolas, centros mineros, campos petroleros, campamentos ferrocarrileros y todas las ciudades de esa época).³

En la actualidad, la vecindad con los Estados Unidos de Norteamérica es un factor considerable en la explicación de la difusión del protestantismo. Al menos, por la forma en que afecta a la urbanización regional, estimulando la inmigración y la creación de empleos, favoreciendo el comercio de productos importados, los servicios a turistas y, recientemente, a partir de 1966, el ensamble de productos estadounidenses y asiáticos para el mercado de esa nación. No obstante, la explicación del fenómeno protestante no se agota en este punto. Las evidencias indican que la vecindad con los Estados Unidos de Norteamérica influye ahora menos que antes. Entre otras razones, porque las sociedades protestantes locales dependen cada vez menos del exterior. A medida que las sociedades protestantes se establecieron en México, se independizaron de sus antiguos promotores foráneos. Como en otros países, las antiguas misiones protestantes se han “nacionalizado”, y ahora las iglesias evan-

gélicas de México son por lo común encabezadas por nacionales. Algunas han nacido en México, promovidas por emigrantes nacionales, tales como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y La Luz del Mundo, entre otras.

La tesis del “territorio vacío” se aplica con cierta facilidad a la historia del protestantismo de las ciudades fronterizas. El poblamiento de las ciudades fronterizas, en gran parte debido a inmigrantes rurales, fue paralelo a la difusión de las sociedades protestantes. Durante un siglo, casi desde que llegaron los primeros misioneros protestantes, las ciudades fronterizas han crecido al amparo de la economía estadounidense, aunque algunas veces también han sido arrasadas por las eventuales recesiones de ese país.

El poblamiento de la frontera norte fue producto de un largo proceso histórico. De hecho, hasta el último tercio del siglo XIX casi no había poblaciones. Del lado mexicano sólo una de las actuales ciudades fronterizas superaba los 3 000 habitantes. A lo largo de los 3 300 km de frontera mexicana no había más de cuarenta y cinco mil habitantes. Actualmente, los municipios fronterizos tienen una población que supera los cinco millones quinientos mil habitantes.

Vale destacar tres características importantes de las ciudades fronterizas: son nuevas, tienen economías relativamente prósperas y están habitadas por una gran proporción de inmigrantes y nativos de primera generación (es decir, nacidos en la localidad pero de padres inmigrantes).

El crecimiento del protestantismo en la frontera norte mantiene una estrecha relación con la llegada y establecimiento de amplias corrientes migratorias a esta zona. El caso ejemplar lo representan los años cincuenta y sesenta cuando el número de protestantes en la frontera norte registró un aumento significativo. Para las iglesias protestantes los años que cubre el programa de migración laboral de México y Estados Unidos de Norteamérica (llamado Programa de

³ Jean Pierre Bastian (1987) menciona que los dueños estadounidenses de los primeros ferrocarriles mexicanos preferían emplear protestantes y evadían, en la medida de lo posible, a los católicos.

Braceros) son años de crecimiento.⁴ La acción combinada del programa de evangelización de braceros en Estados Unidos de Norteamérica, la intensificación de los lazos de los mexicanos residentes en ambos lados de la línea internacional y la mexicanización de las iglesias de los Estados Unidos de Norteamérica originaron un sustancial aumento de la actividad evangélica (Hernández 1998).

En un contexto social de intensos cambios, como el que ha experimentado la frontera norte, no resulta extraño que la adhesión a las iglesias evangélicas haya satisfecho algunas de las carencias y necesidades de sus nuevos pobladores.⁵

En todas las ciudades fronterizas son comunes el hacinamiento y los cinturones de miseria. Quizá el mejor ejemplo, pero en cualquier caso, vale destacar que la fragilidad de su equipamiento urbano tiene sentido porque esta situación parece haber favorecido, aunque es difícil decir hasta qué punto, a una clase de protestantismo inclinado al proselitismo "solidario", esto es, un protestantismo que penetra en las colonias populares financiando o al menos organizando obras comunitarias. Basta por el momento recordar que algunas sociedades evangélicas tienen ciertas características que las hacen más efectivas en la búsqueda de adeptos, como sucede con los pentecostales.

La llegada de amplias corrientes migratorias a Tijuana, San Luis Río Colorado, Nogales, Ciudad Juárez y Matamoros ha propiciado un crecimiento voraz de su mancha urbana. En todos los casos, la carencia de vivienda y la falta de instituciones sociales públicas es considerable. Sin embargo, un dato que resalta es la extraordinaria

facilidad que han encontrado las iglesias evangélicas para crecer en asentamientos irregulares, así como en la zona periférica de estas ciudades. Antes que escuelas, clínicas o estaciones de policía, se establecen las congregaciones evangélicas, quienes trabajan muy de cerca con los nuevos pobladores.

Prácticamente toda la región fronteriza tiene una proporción relativamente alta de protestantes. De los 37 municipios mexicanos que colindan con Estados Unidos de Norteamérica, la mayor parte mantiene una tasa de protestantes superior a la media nacional (cuadro 1).⁶

Las actividades más importantes de la frontera norte son los servicios y la industria maquiladora, ligadas a los estadounidenses. Su diferencia capital con el resto del país es su inusitada capacidad para crear empleos, de manera constante y en una magnitud que difícilmente puede pasar inadvertida. Este gran dinamismo económico ha generado una nueva atracción para los trabajadores de otras regiones, quienes junto con sus familias se trasladan a vivir a alguna de las principales ciudades fronterizas. Por ejemplo, a Tijuana continúan arribando grandes flujos migratorios, lo que ha originado que este municipio se convierta en uno de los tres con mayor crecimiento demográfico en el país.

El dinamismo de la frontera norte quizá proporcionó una base económica de cierta importancia a los evangélicos, pero es posible que la contribución de esta región a la expansión de esos credos disidentes haya sido todavía más indirecta. Las iglesias evangélicas parecen haber contado con condiciones en extremo favorables en la continua urbanización regional, desde poblado-

⁴ Un estudio de Thomas O'Dea y Renato Poblete, realizado entre los inmigrantes puertorriqueños residentes en Nueva York, ilustra la afinidad de determinados estratos hacia ciertos mensajes religiosos, y cómo la pertenencia a una organización religiosa de tipo pentecostal ofrece una forma para salir de la anomia o estado de caos social. Los autores concluyen que "la formación de estas congregaciones es la respuesta a la necesidad de solidaridad y a la búsqueda de nuevos valores"; es "un intento de remodelar la comunidad en la nueva situación urbana" (1960: 24).

⁵ Bryan Roberts encontró que la adhesión de la población de dos barrios marginales de la ciudad de Guatemala a las iglesias evangélicas radica en el debilitamiento de las lealtades primordiales de parentesco, las que en un contexto urbano tienden a debilitarse. "El debilitamiento no ha sido compensado con otras formas de asociación estables como sindicatos o clubes de cualquier clase" (1967: 10).

⁶ En 1990 este rango variaba de 1.15 a 31.9%. Janos, Chihuahua, era el municipio con mayor porcentaje de protestantes; sin embargo, se trata de un pequeño municipio en el que radican varias comunidades de menonitas.

Cuadro 1. Población protestante en los municipios fronterizos, norte de México, 1990.

	Protestantes	Población*	%
México	22 524	518 648	4.34
Tecate	4 059	44 449	9.13
Tijuana	31 653	639 451	4.95
Subtotal frontera de Baja California	58 236	1 202 548	4.84
Agua Prieta	2 242	33 512	6.69
Altar	118	5 530	2.13
Caborca	1 859	51 400	3.62
Cananea	632	23 542	2.68
Naco	228	3 986	5.72
Nogales	4 248	92 262	4.60
Puerto Peñasco	1 215	22 946	5.30
San Luis Río Colorado	4 488	94 666	4.74
Santa Cruz	15	1 309	1.15
Saric	68	1 819	3.74
Subtotal frontera de Sonora	15 113	330 972	4.57
Ascención	717	14 139	5.07
Guadalupe	909	7 904	11.50
Janos	2 931	9 187	31.90
Juárez	40 028	680 028	5.89
Manuel Benavides	81	2 475	3.27
Ojinaga	1 169	21 358	5.47
Praxedis G. Guerrero	609	7 375	8.26
Subtotal frontera de Chihuahua	46 444	742 466	6.26
Acuña	4 628	48 581	9.53
Guerrero	109	2 115	5.15
Hidalgo	138	1 070	12.90
Jiménez	749	7 032	10.65
Ocampo	685	6 837	10.02
Piedras Negras	7 326	85 826	8.55
Subtotal frontera Coahuila	13 635	151 361	9.01
Anáhuac	1 129	15 251	7.40
Subtotal frontera de Nuevo León	1 129	15 251	7.40
Camargo	809	13 323	6.07
Guerrero	216	3 144	6.87
Gustavo Díaz Ordaz	1 322	15 437	8.56
Matamoros	25 126	264 711	9.49
Mier	211	4 861	4.34
Miguel Alemán	1 112	17 572	6.33
Nuevo Laredo	12 707	187 737	6.77
Reynosa	22 343	247 136	9.04
Río Bravo	8 697	82 445	10.55
Valle Hermoso	4 363	45 063	9.68
Subtotal frontera Tamaulipas	76 906	881 429	8.73
Todos los municipios de la frontera norte	211 463	3 324 027	6.36
Total nacional	3 447 507	70 562 200	4.89

res con recursos económicos dispuestos a soste-
ner el culto hasta una masa de inmigrantes y re-
patriados proclives a la conversión. Se supone que
estas características influyen en la capacidad del
protestantismo para mantener o aumentar el nú-
mero de sus adeptos con nuevas conversiones,
como afirman ciertos autores (Christian Lalive
1968 y Jean Meyer 1989, entre otros).

Un estudio realizado por Emilio Willems
sobre el protestantismo en Chile y Brasil vino a
demostrar la estrecha relación entre la inmigra-
ción y el cambio religioso. Willems encontró que

la fuerte concentración de inmigrantes en
las regiones en las que las iglesias evan-
gélicas han reclutado a sus adeptos, es una

prueba más de que la aceptación del pro-
testantismo es una reacción a los cambios
en el modo tradicional de vivir (1967: 179).

Algo que también podría haber favorecido
el fervor proselitista de los evangélicos, y que al
parecer ningún autor ha hecho notar, es la ima-
gen que las ciudades fronterizas mexicanas tie-
nen de ser “ciudades de pecado” (la expresión que
gustan usar los evangelistas más radicales). A lo
largo de su historia estas ciudades han cargado
con el estigma de ser lugares de paso, peligrosos,
y donde han proliferado los negocios “sucios”
(giros negros) o al margen de la ley. Las activida-
des ligadas al narcotráfico, el tráfico de personas
y la prostitución continúan desarrollándose a dia-

rio en las ciudades de la frontera, pero de ninguna manera son privativas de esta región del país. Rescatar a los fronterizos de las "garras del vicio y la perdición" se ha convertido en una tarea fecunda para misioneros y evangelistas.

Ciudades como Tijuana siguen acaparando el interés de un gran número de sociedades religiosas evangélicas. Para algunas de ellas, Tijuana es una tierra de misión; prueba de ello es la gran diversidad de iglesias que existen en esa ciudad. En Tijuana podemos encontrar a pastores y evangelistas, sobre todo pentecostales, que argumentan que llegaron a esta ciudad como producto de una revelación (un "llamado de Dios"). El hermano Edwin Morales (fundador y dirigente de la Iglesia Armadura de Dios) es una prueba de esta experiencia, pero existen otras más.

II

LAS ESTRATEGIAS DE CRECIMIENTO: MÉTODOS Y ACTIVIDADES DESARROLLADAS

Explorar el campo evangélico implica contestar preguntas sobre los éxitos y fracasos de este movimiento religioso, analizar las estructuras y modelos de organización de sus iglesias y el perfil social de sus integrantes, así como el tipo de liderazgo que ejercen sus pastores y dirigentes. Hablar de los éxitos es reconocer la capacidad de transformación de estas iglesias, su presencia pública, su expansión social, el crecimiento de su membresía, así como su mayor poder de interlocución con el gobierno. Pero al reconocer sus fracasos se hace necesario describir sus pugnas y conflictos internos, sus desafortunados intentos de participar activamente en la vida política, así como su escaso o limitado avance en algunos estados y municipios.

Conocer el ciclo de vida de algunas de las principales iglesias evangélicas es una tarea que puede resultar ilustrativa, pues nos permite co-

nocer los orígenes y trayectoria misionera que éstas siguieron para transformarse en movimientos que hoy congregan a miles de creyentes. Se calcula que setenta por ciento de los evangélicos en México son miembros de alguna iglesia pentecostal. Tal mayoría es una tendencia tanto en América Latina como en México (Bastian 1997). Las iglesias protestantes históricas (presbiterianas, bautistas y metodistas) han sido rebasadas por un protestantismo de corte popular. Los pentecostales han logrado incrementar su membresía gracias a su extraordinaria capacidad de transformación y adaptación (Lalive 1968).

Dos estudios sociográficos realizados en 1987 y 1989 en las ciudades de Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Matamoros nos permitieron conocer e identificar las diferentes corrientes y denominaciones protestantes que operan en la sociedad fronteriza (Hernández y Guillén 1987, Hernández 1989).⁷ Los hallazgos rompieron algunos mitos, pero también abrieron nuevas interrogantes. El movimiento evangélico estaba en plena expansión, sus actividades sociales y de evangelización experimentaban cambios importantes; dominaban en él las iglesias de corte pentecostal y la mayoría de sus iglesias habían sido fundadas por mexicanos. Sin embargo, se encontraba disperso y atomizado.

En 1987 en la ciudad de Tijuana existían 322 sociedades pertenecientes al movimiento cristiano-evangélico, entre las cuales destacaban las de perfil pentecostal (cuadros 2-4). El número de templos en esa ciudad ha crecido considerablemente en los últimos diez años. Sin embargo, no todas las iglesias han logrado aumentar el número de templos y miembros; incluso, algunas de ellas se mantienen gracias a la existencia de redes familiares; la Iglesia de Dios Israelita constituye un claro ejemplo (Solís 1998).

En Tijuana la estrategia de multiplicación de las iglesias la han seguido varias denomina-

⁷ Dado el amplio y complejo panorama que representa el campo evangélico latinoamericano algunos autores han optado por proponer tipologías para su análisis. Un trabajo pionero es el estudio realizado por Christian Lalive, en Chile (1968). Bastian y Valderrey (1986) retomaron esta tipología para analizar los casos de Guatemala, El Salvador, Belice, Honduras, Nicaragua y Panamá. Valderrey (1989) utilizó este mismo enfoque para analizar la experiencia en el estado mexicano de Tabasco, pero su trabajo quedó inconcluso. Esta misma experiencia fue retomada por Hernández (1989) y Molina (1998) en sus estudios sobre la frontera norte.

Cuadro 2. Organizaciones religiosas por denominaciones en Tijuana, década de 1960.

Denominación	Año de fundación	Número de establecimientos	Miembros
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	1960	5	537
Cruzada Evangelística Mundial	1960	2	168
Nueva Jerusalem	1960	2	125
Iglesia Evangélica Betania	1960	1	60
Iglesia Jerusalem	1960	2	34
Testigos de Jehová	1961	56	1 368
Iglesia Luz del Mundo	1961	5	505
Iglesia Pentecostés El Siloé	1962	1	60
Iglesia Santa Pentecostés Nuevo Renacimiento	1962	1	60
Rosa de Sarón	1963	3	378
Iglesia Evangélica Pentecostés	1965	8	216
Iglesia Bautista Conservadora	1965	2	200
Iglesia Getsemaní	1966	1	25
Iglesia La Hermosa	1967	1	80
Nueva Iglesia Apostólica	1967	1	50
Iglesia de Dios en Cristo	1968	3	230
Iglesia de Jesucristo	1968	1	40
Pentecostés	1969	19	935
Iglesia de Los Hermanos el Divino Maestro	1969	1	15
Total	19	115	5 086

Cuadro 3. Organizaciones religiosas por denominaciones en Tijuana, década de 1970.

Denominación	Año de fundación	Número de establecimientos	Miembros
Iglesia Nacional Presbiteriana	1970	1	50
Iglesia Universal de Jesucristo	1972	3	90
Iglesia Bautista Bethel	1972	1	60
Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad	1973	1	25
Iglesia Apostólica	1974	4	143
Iglesia Evangélica Cristiana	1975	2	100
Iglesia Cristiana El Refugio	1976	1	66
Iglesia Evangélica Bethel	1977	2	75
Iglesia Católica Mexicana	1977	1	50
Iglesia Independiente Evangélica	1977	1	48
Iglesia Evangélica el Buen Pastor	1978	1	40
Iglesia Aposento Alto	1978	1	30
Iglesia Cristiana Príncipe de Paz	1978	1	15
Iglesia Eben-Ezer (pentecostés)	1979	4	61
Total	14	24	853

Cuadro 4. Organizaciones religiosas por denominaciones en Tijuana, década de 1980.

Denominación	Año de fundación	Número de establecimientos	Miembros
Iglesia Bautista Eben-Ezer	1980	3	69
Iglesia Luterana	1980	1	—
Cristiana	1981	9	223
Centro Cristiano la Puerta	1981	4	57
Interdenominacional	1981	1	60
Alcance Victoria	1981	1	—
Seguidores de Cristo	1982	1	45
Misión Evangelística Mexicana	1982	1	22
Misión Bautista Internacional	1982	1	30
Iglesia Presbiteriana Independiente de México	1982	1	12
Iglesia Evangélica Nuevo Renacimiento	1982	1	30
Amistad Cristiana	1983	2	1 240
Iglesias Cristianas Evangelistas	1983	2	51
Misión Cristiana Filadelfia	1983	1	40
Iglesia del Evangelio Cuadrangular	1983	1	36
Iglesia Bautista Independiente	1983	2	31
Iglesia Bautista Embajadores de Cristo	1983	2	30
Iglesia Bautista Sinaí	1983	1	14
Iglesia Bautista El Divino Redentor	1983	1	9
Ministerio del Hermano Galván	1983	1	—
Iglesia Cristiana Interdimensional	1984	1	150
Iglesia del Evangelio de Cristo	1984	1	30
Iglesia de la Comunidad Metropolitana	1984	1	10
Cristiana Bautista	1985	1	55
Iglesia Bíblica Fundamental	1985	1	30
Centro Cristiano	1985	2	15
Iglesia Evangélica Gentil de Cristo	1985	1	3
Iglesia Evangélica San Pablo	1985	1	25
Iglesia Evangélica Monte Sinaí	1985	1	29
Abba Padre	1986	2	206
Iglesia Universal Cristiana	1986	1	25
Iglesia de Jesucristo en las Américas	1986	1	15
Iglesia Reestructurada del Espíritu, Pureza y Amor	1986	1	4
Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo	1986	1	—
Iglesia Cristiana Emmanuel	1987	1	42
Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés	1987	1	40
Iglesia Cristiana Genezareth en la República Mexicana	1987	1	25
Total	37	55	2 674

ciones, pero también han desarrollado otros métodos.⁸ Actualmente, la Iglesia Apostólica de la Fe de Cristo Jesús tiene establecidos 33 templos; además, sostiene misiones y campos evangelísticos en toda la periferia de la ciudad. La Iglesia de Dios del Evangelio Completo, la Iglesia Pentecostal Unida de México, las Asambleas de Dios, las Iglesias de Cristo y la Iglesia Bautista trabajan arduamente en la construcción de nuevas obras misioneras. Pequeñas iglesias, como Fiesta Pentecostal, han optado por enviar familias a nuevas colonias, y que se sostienen gracias a las ofrendas que para este propósito brindan sus miembros. La Luz del Mundo ha aumentado considerablemente su presencia y está por inaugurar tres templos que serán un símbolo arquitectónico en la ciudad.

El sistema de iglesia celular se ha puesto en práctica en casi todas las ciudades del país. Este método consiste en la creación de células de hogares, cada una se compone de cuatro miembros. Es común que a estos cultos hogareños asistan amigos y vecinos que resultan potenciales conversos. Una vez constituidas cuatro células, pasan a depender de un pastor, quien a su vez depende de otro de mayor rango. Esto genera una nueva estructura jerárquica. El trabajo realizado en los hogares suele ser muy efectivo para conseguir adeptos; pero, además, es una forma de controlar la vida de los miembros, sobre todo, de aquellos que intentan alejarse de la congregación.

En la frontera norte una parte importante de las iglesias evangélicas se ha especializado en labores de trabajo asistencial. Bowen recuerda la frase *bread and dollars*, acuñada por un autor estadounidense para referirse a los alimentos, ropa

y otros beneficios materiales que usan los evangélicos para atraer a nuevos conversos. Algunas iglesias manejan escuelas, dispensarios médicos, orfanatorios y casas de cuna. Existen otras que se dedican a repartir despensas, ropa y comida a familias pobres, indigentes y niños de la calle. Una parte importante de estas actividades se realizan gracias al apoyo de alguna sociedad misionera estadounidense.⁹

Bowen (1999) no niega que los nuevos evangélicos se benefician materialmente de su conversión, pero afirma que es un error creer que esos beneficios sean lo que los conversos buscan y encuentran en las iglesias evangélicas. Los nuevos conversos también buscan bienes de salvación, y las comunidades religiosas ofrecen precisamente eso.¹⁰

En algunas iglesias evangélicas la transformación de la Escuela Dominical a otras formas de participación social es relevante, pues va desde las llamadas células del hogar hasta un trabajo de tipo comunitario, que se extiende a comunidades marginadas y centros penitenciarios. Las actividades realizadas a través de los llamados Ministerios incluyen, además, gestoría social, bolsa de trabajo, consejería psicológica y atención a jóvenes con problemas de adicción a las drogas, entre otros.

En ciudades como Nogales, Ciudad Juárez y Tijuana es cada vez más frecuente encontrar centros de atención a jóvenes con problemas de adicción a las drogas. Generalmente, los jóvenes que allí ingresan realizan colectas callejeras para obtener ingresos para el sostenimiento de estos centros. Una experiencia pionera la constituye la Iglesia de la Onda (hoy, Centro Cristiano La

⁸ Los desastres y daños originados por las torrenciales lluvias de 1993 dieron pie a un trabajo asistencial de los evangélicos sin precedentes en la historia de Tijuana. El Comité de Auxilio Bautista (creado durante el sismo de 1985 en la ciudad de México) hizo su aparición, pero también acudieron otras iglesias y sociedades misioneras estadounidenses. Las actividades de atención a los damnificados sembraron la semilla. Valle Verde y El Pípila, colonias que surgieron para dar acogida a aquellos que perdieron sus casas, curiosamente son espacios donde la presencia evangélica es muy notable.

⁹ Organizaciones misioneras como Juventud con Una Misión apoyan en la reparación de templos, Word Vision maneja un programa de becas para niños pobres, mientras que el Grupo Amor se dedica a construir casas.

¹⁰ Testigos de Jehová y mormones han participado activamente en la competencia por conquistar potenciales conversos, logrando en ello importantes éxitos, pero ninguna de estas organizaciones ha recurrido al uso de prácticas asistencialistas o de socorros mutuos.

Puerta). Esta iglesia pentecostal fue fundada en la década de los setenta en Nogales, Sonora, pero su trabajo se extendió a otras ciudades. Actualmente trabajan en este ministerio Alcance Victoria, El Alfarero, Tesoros Divinos y Vino Nuevo, entre otras organizaciones.¹¹

Algunos autores han relacionado el crecimiento del pentecostalismo fundamentalmente con esa gran capacidad que tiene para articular y proponer sentidos religiosos nuevos mediante un lenguaje y prácticas religiosas muy conocidas por las clases populares y los marginados (Bastian, Lalive, Roberts). Frente a situaciones de frustración, enfermedad, orfandad o pérdida de algún ser querido, las iglesias pentecostales se han caracterizado por su amplia capacidad de respuesta.¹²

La importancia de lo emotivo resalta en cada una de las actividades realizadas en estas Iglesias. En ellas se canta, danza y aplaude, como también en varias de ellas la risa y el llanto son algunas de las manifestaciones con las que se expresan y reciben los dones del Espíritu Santo. Resulta significativo comentar que son precisamente las formas de participación emotivas y algunas expresiones musicales las que hacen posible una presencia más activa entre las amas de casa, y en general de las mujeres de todas las edades.

El liderazgo asumido por los pastores ha sido clave en la consolidación de la mayor parte de estos movimientos. En el escenario pentecostal siguen dominando los liderazgos de tipo carismático. El toque personal que imprime cada pastor a cada una de sus congregaciones es decisivo para la forma en que madura y se consolida un movimiento. La incorporación de algunos ministerios es quizá la forma en que cada pastor desea mostrar un rasgo característico de su iglesia. Pero también está el uso de algunos símbolos. La mayoría de los pastores de estas iglesias ejercen este oficio sin ninguna remuneración.

Ellos alternan esta labor con sus trabajos como artesanos, comerciantes, maestros, empleados públicos y obreros, entre otros.

III

LAS IGLESIAS Y SUS MIEMBROS: PERFILES SOCIOECONÓMICOS

La imagen tan persistente en México de los protestantes como una religión marginal, pero de adeptos educados, ha cambiado con el tiempo. Los primeros protestantes en el país eran inmigrantes extranjeros, la mayoría de ellos empresarios, comerciantes y profesionistas; más tarde, los mexicanos que se adhirieron a esta religión fueron reclutados entre trabajadores de los ferrocarriles, obreros textiles, mineros, educadores y empleados de oficina. Pero las clases medias y altas de las ciudades no son ya los únicos grupos sociales afectos a la disidencia religiosa. El *boom* protestante de los últimos 20 años ha roto con esa imagen, pero ha impuesto otras. Ahora la imagen del protestantismo es casi opuesta a la que tenía en el pasado; ahora su imagen es la de la pobreza: pobre su doctrina y pobres sus adeptos.

Las sociedades religiosas evangélicas se inclinan en su gran mayoría por los estratos sociales de menor ingreso. Esta percepción es muy generalizada, pero requiere también de algunas precisiones. Un inventario de organizaciones protestantes realizado en las ciudades de Tijuana, Nogales, Ciudad Juárez, Matamoros y Nuevo Laredo indica, por un lado, que los centros de culto se localizan en colonias populares y zonas marginadas, y por otro, que los asistentes a esos lugares son personas de bajos ingresos (Hernández 1996: 114). Sin embargo, la opción para trabajar con los "pobres" y marginados no es extensiva a todas las denominaciones protestantes evangélicas. Por ejemplo, las iglesias apostólicas y pentecostales se concen-

¹¹ Incluso, iglesias evangélicas más tradicionales, como La Luz del Mundo y Los Verdaderos Soldados de Cristo, se han incorporado ya a esta labor.

¹² Según algunos autores de origen evangélico, para los miembros de estas iglesias lo "cotidiano se vive por la fe, no por un mero hilo ético, sino por el milagro, la santidad, que opera en el factor sorpresa" (Álvarez 1992: 94).

tran en zonas de bajos ingresos y no mantienen ninguna presencia en las de más alto ingreso. Por el contrario, las iglesias protestantes históricas se concentran en colonias de clase media, así como en algunas zonas residenciales de altos ingresos.

Sin embargo, en los últimos años se ha desarrollado con mayor fuerza el llamado neopentecostalismo, cuyo centro de acción evangelizadora ya no son los “pobres y marginados”, sino las clases medias y los estratos sociales de más alto ingreso económico. Este movimiento promueve y enfatiza la construcción de “iglesias poderosas” o superiglesias, que destacan en lo numérico y en lo económico. En ciudades como Monterrey, Hermosillo, Torreón, Ciudad Juárez, Mexicali y Tijuana, cada vez son más importantes este tipo de iglesias. Sin embargo, muchas de ellas han preferido identificarse como Centros Cristianos (Amistad Cristiana, Casa de Oración, Palabra de Fe, Castillo del Rey, Centro Familiar Nueva Esperanza, Grupo Amistad y Vino Nuevo, entre otras).¹³ Estas comunidades religiosas tienen una fuerte presencia en los medios de comunicación, utilizan técnicas de *marketing*, su membresía está compuesta por jóvenes y amas de casa de clase media y sus pastores son, por lo general, profesionistas o bien fueron hombres de negocios muy exitosos.

IV ESPACIOS PÚBLICOS, ACTIVIDADES DE PREDICACIÓN Y EXPERIENCIAS DE CONVERSIÓN

Algunas de las actividades extramuros que realizan las iglesias evangélicas, sobre todo las de corte pentecostal, incluyen un trabajo de predicación en espacios públicos. El establecimiento de los llamados “campos blancos”, o puntos de predicación, tiene lugar en espacios con una gran afluencia de personas, como mercados, centros

comerciales, parques públicos y terminales de autobuses.

La prédica que se efectúa en esos espacios públicos tiene como ingrediente principal la presentación de testimonios de conversión. Reunido un pequeño grupo, el cual no suele pasar de diez personas, el acto de predicación inicia con alabanzas y lectura de salmos, para después continuar con la parte dedicada a los testimonios. Uno a uno los miembros de estos grupos toman la palabra para hacer una narración de algunos episodios de su vida. El énfasis principal del testimonio estará en demostrar que sus vidas son totalmente distintas a lo que fueron.

Si bien los temas y contenidos de los testimonios suelen ser diversos, abundan en ellos historias dramáticas, llenas de sufrimiento, dolor y soledad. Lo importante de un testimonio, como lo señala un predicador,

es que éste toque el corazón de personas que viven vidas marcadas por el fracaso, la desventura y la soledad, o bien, que padecen enfermedades incurables o sufren cualquier tipo de adicción.

La experiencia de conversión es presentada “como un cambio radical en la vida de un individuo, pero éste puede suceder de formas muy distintas” (Billy Graham 1983).

Salir de las congregaciones para ir a predicar a lugares públicos es un compromiso que se asume con mucha voluntad y dedicación.

Este acto no sólo nos produce gozo, sino que es una acción de fe que nos ayuda a edificar la obra del Señor. Porque salir a las calles nos acerca a la gente; es decir a la que aún vive en el mundo, la que no se da cuenta de que su vida está llena de pecado. Por eso es muy importante ofrecerle a toda esta gente opciones espirituales. Debemos de convencerla de que el mejor camino de salvación es un encuen-

¹³ En su estudio sobre Xalapa, Felipe Vázquez señala que la “insistencia en que el Grupo Amistad no es una agrupación religiosa sino algo nuevo se hace con el fin de señalar la ruptura y a la vez una ubicación en el campo religioso xalapense, por encima de la costumbre, de la religiosidad del fanatismo protestante o católico” (1998: 326).

tro con Cristo. Si lo aceptan a él como su salvador, todo lo malo de sus vidas podrá cambiar.¹⁴

El testimonio de cada converso es utilizado con relativa frecuencia como instrumento para convencer a todas aquellas personas ajenas a la fe evangélica del gran poder de cambio que obra en esta religión. La transmisión de estas experiencias a través del uso de los medios de comunicación masiva es cada vez más frecuente. Imagen, voces, sonido e impresos son los mecanismos recurrentes para difundir la obra de todo aquel convertido que puede llegar a ser ejemplo o modelo por seguir. Pastores y predicadores que llegaron a la fe evangélica por el camino de la conversión han hecho lo posible para dar a conocer a un mayor número de personas su testimonio personal.

La producción de libros, panfletos, casetes y videos de contenido evangélico ha ido en aumento. Los canales de distribución comprenden una red de librerías cristianas. Pero la distribución más exitosa se realiza a través de las campañas de evangelización, prédica pública y ventas por correo, o bien la que se lleva a cabo de mano en mano, como circulan muchas de las publicaciones e historietas

populares. Algunas de estas publicaciones han llegado a convertirse en verdaderos *best-seller*.¹⁵ Sin duda, el mayor éxito editorial ha sido la traducción al español del libro *La cruz y el puñal*, de David Wilkerson. Considerado como un clásico en las historias de conversión, lleva acumuladas más de veinte impresiones, y cada uno de sus tirajes es de más de once mil ejemplares.¹⁶

Hace algún tiempo recibí de manos de un joven un ejemplar del libro *La cruz y el puñal*. Originario de Ciudad Juárez, este joven se dedicaba a limpiar autos. Según me comentó, desde muy pequeño conoció el mundo de las drogas. Su vida era la calle y el poco dinero que conseguía lo utilizaba para comprar inhalantes. Un buen día aparecieron en su guarida un grupo de jóvenes que le ofrecieron ayuda; ellos se hacían llamar cristianos. Después de mucho insistirle, lo convencieron de que los acompañara a su casa. Todos ellos habían tenido los mismos problemas que él, pero ahora se dedicaban a rescatar a jóvenes que estaban enganchados en las drogas. Finalmente, él tomó la decisión de acompañarlos. La casa era un centro de rehabilitación para jóvenes apoyado por el grupo cristiano llamado Vino Nuevo. El joven pasó varios meses en ese lugar, pero después quiso salir de Ciudad Juárez. Así que consiguió di-

¹⁴ Comentarios de un predicador pentecostal de Tijuana.

¹⁵ Es importante hacer notar que los testimonios de conversión publicados en español son en su gran mayoría traducciones hechas del inglés. Redactados en un estilo de novela, su lectura suele ser amena. Sus autores, generalmente estadounidenses, ejercen actividades como predicadores, dirigen alguna asociación caritativa, son artistas o bien esposas de algún pastor. Estas publicaciones están dirigidas a un público de clase media, pero existen excepciones a esta regla. El catálogo de estas publicaciones es extenso, y este trabajo no es el adecuado para presentarlo. Sin embargo, podemos afirmar que la serie denominada Testimonios intenta ser una respuesta cristiana a problemas como la soledad, la pérdida de un ser querido y las crisis provocadas por la adicción a las drogas y el alcohol.

¹⁶ En su autobiografía, el autor-predicador va directo a la historia que desea contar, la de un evangelizador, o sea, él mismo, ministro evangélico de un villorio en las montañas de Pensilvania, llamado Philipsburg, que atendiendo el pedido del Señor se traslada a Nueva York y se enfrenta a la pandilla de los Siete Dragones, acusados de matar a un jovencito llamado Michael Farmer. Asistido por la Biblia, enfrenta aventuras en barrios marginales para conocer y entrevistarse con la banda más temida en la cárcel, guiado siempre por la mano de Dios. Y se repite como el enviado divino: "Pero quizás yo podría actuar como cauce por medio del cual es el Espíritu Santo que podría llegar a estos muchachos" (Wilkerson p. 63). Al no poder visitarlos y hablarles de la palabra de Dios, se dedica a vagabundear por las calles y conoce a pandillas como los Capellanes y los Mau Mau, de Fort Greene y Brooklyn. Predica en aceras pestilentes, se involucra con predicadores de barrios, habla en estadios a cientos de pandilleros que él va organizando y convenciendo para que lean la Biblia. Finalmente, la comunidad reconoce aquel esfuerzo y los denomina "los pandilleros que se volvieron santos" (Wilkerson p. 99). De estos pandilleros surgirán las gemas de la conversión en dos muchachos, Nicky y Ángel, que llegan a ser predicadores en Nueva York.

nero para el pasaje y se trasladó a Tijuana. Sus únicas pertenencias: una pequeña mochila que contenía una muda de ropa, el libro de *La cruz y el puñal* y una carta escrita por un pastor, recomendándolo. Él admiraba mucho a Nicky Cruz, ya que lo veía como un ejemplo para todos los jóvenes. Me dejó el libro para que lo leyera, advirtiéndome que así yo entendería mejor lo que me había estado relatando.

Meses después de este encuentro recibí un volante en el centro de la ciudad de Tijuana en el que se anunciaba una *Cruzada de Evangelización y Sanación*. Este acto, señalado como un acontecimiento muy especial, tendría como huésped distinguido a Nicky Cruz, famoso predicador de origen puertorriqueño “que se convirtió de pandillero en santo”, como lo suele presentar Wilkerson en su libro. Los organizadores de este acto eran un grupo de iglesias evangélicas locales, apoyadas por miembros de Alcance Victoria (Outrech Victory), una organización misionera cristiana con presencia en todo el mundo.

El estadio de Los Potros, localizado en la parte oriente de la ciudad, fue alquilado por espacio de dos días. La campaña publicitaria, según los organizadores, había sido muy amplia, por lo que se esperaba un lleno total. Fui uno de los miles de invitados a este acto, mi primera experiencia en estas Cruzadas de Evangelización; pero después seguí asistiendo a muchas más. El relato que a continuación hago forma parte del ambiente cotidiano que se vive en este tipo de actos.

A partir de las tres de la tarde comenzaron a llegar autobuses, camionetas y autos repletos de gente. Entre el público destacaban niños, jóvenes, mujeres y personas en sillas de ruedas. A la entrada un grupo de voluntarios, llamados alférez, daban la bienvenida a todos los invitados. Todos fuimos colocados en gradas y sillas. El acto dio inicio con algunos cantos y alabanzas. Después aparecieron varios pastores en escena. Más tarde se presentaron varios grupos musicales, quienes a ritmo tropical, rock y de mariachi, pero con letras con un mensaje evangélico, comenzaron a calentar el ambiente. Sin embar-

go, el público esperaba el momento culminante, es decir, la llegada de ese predicador famoso. El cielo se teñía de oscuro; las luces del estadio fueron encendidas. Después vino un apagón total, segundos después apareció en el centro del estadio una limusina blanca, de la que descendió un hombre impecablemente vestido: ése era Nicky Cruz. Lo acompañaba su grupo de seguridad. Los reflectores se enfocaron en él. Nicky tomó el micrófono, segundos después se dirigió al público; éste esperaba ansiosamente sus palabras. “He venido a Tijuana para que me conozcan como un hombre de fe, para que aquellos que aún no han tomado una decisión por Cristo lo hagan en este momento. No he venido a esta ciudad para contarles la vida de un pandillero arrepentido, que en su vida pasada sólo causaba muerte y dolor”. Advirtió: “si eso esperaban escuchar de mí, se llevarán una verdadera desilusión.” Pero segundos después el discurso tomó otro rumbo. Las palabras de Nicky se convirtieron en un relato de episodios de su vida como líder de una pandilla del Bronx, como el delincuente más despiadado y sanguinario y como aquel hijo que estuvo a punto de matar a su padre. Las historias se entrelazaban. Nicky habló de su vida en Nueva York y de Puerto Rico, su tierra natal. La gente estaba muy metida en su historia. Él cruzaba el océano en segundos, como si tuviera el don de la ubicuidad; pocos notaron este detalle. Después vino la parte del rescate, es decir, el momento de su conversión y el encuentro con el pastor Wilkerson, quien estuvo a punto de ser asesinado por Nicky. Las palabras de éste conmovieron al público. Antes de dejar el escenario, conminó a todo el público, pero especialmente se dirigió a las personas enfermas, a aquellos jóvenes que aún viven en las drogas y el alcohol, y a todos los que estuvieran lejos de Cristo, a que se acercaran a él. Hombrés, mujeres, niños y personas discapacitadas se instalaron en la parte baja del estadio. Atrás de éstos se instaló una barrera humana, conformada por miembros de diversas iglesias evangélicas, quienes

enlazados por los hombros comenzaron a realizar una oración. Ésta quizá fue una de las partes más emotivas del acto. Después vinieron los llantos; algunas mujeres entraron en trance y comenzaron a “hablar en lenguas”. Para Nicky Cruz ésta era una demostración de que el Espíritu Santo había derramado su presencia. Instantes después abandonó el escenario para ser conducido a la limusina blanca, que partiría con rumbo a San Diego. “Nicky ha dejado su semilla, ahora viene el trabajo de nosotros para conquistar más almas”, escuché que dijo un pastor antes de que yo abandonara el estadio.

En todas las ciudades fronterizas las Cruzadas de Evangelización y de Sanación son utilizadas como un medio para atraer a nuevas personas a las iglesias. En estas concentraciones en estadios, plazas de toros y auditorios, se realiza un extraordinario esfuerzo para recibir, acoger y estimular con mensajes de salvación a todos los visitantes. Predicadores famosos como Nicky Cruz, Luis Palau, el “Hermano Pablo” y Yeyé Ávila, así como artistas de reconocida fama como Yuri, María del Sol y Nelson Ned, siguen visitando las principales localidades del país. La visita de Luis Palau a Ciudad Juárez arrojó en tres días —según los organizadores— “70 000 decisiones”. Generalmente, las estimaciones de la asistencia a estos eventos son sobrestimadas; pero, además, se trata muchas veces de invitados que no vuelven a congregarse o bien que no llegan a convertirse.

Para las iglesias pentecostales el énfasis de los testimonios de conversión es muy importante. Finalmente, se trata de una “teología gráfica, oral y narrativa” (Álvarez 1992: 93). En la experiencia testimonial están presentes elementos muy diversos, en ellos se establece una frontera clara entre la vida anterior (llena de pecado, inseguridades e incertidumbre), y una vida nueva, donde

el bienestar espiritual y material está presente de manera cotidiana. A través de estas narraciones se busca lograr una enseñanza moral, pero sobre todo el interés primordial es llevar a cabo una práctica exhortativa, que acerque a las personas a una religión donde la orfandad, los conflictos familiares, las enfermedades, las desventuras y la soledad pronto pueden ser superadas.

V

COMENTARIOS FINALES

La pluralidad religiosa es quizá uno de los rasgos distintivos de la sociedad fronteriza del norte de México, pues en ella está presente un gran número de expresiones religiosas afines a la cristiandad.

Hoy, este proceso parece estar menos relacionado con factores exógenos, sobre todo, por la cercanía e influencia de los Estados Unidos de Norteamérica, y más ligado a dinámicas y cambios sociales de nivel local y regional.¹⁷

Desde hace tres décadas la vida confesional de la frontera norte se ha convertido en un elemento muy dinámico, lo que implica una fuerte competencia entre todos los actores religiosos. En todas las localidades fronterizas se suman año tras año más sociedades religiosas no católicas, formando con ello un rompecabezas difícil de armar. La Iglesia Católica ha encontrado un gran reto en cómo reproducir su hegemonía en una sociedad que es producto de la migración. Su visibilidad y fortaleza no parece ser igual a la de otras regiones del país. Aunque sus métodos y estrategias de trabajo han sido modificados, no siempre han sido los más adecuados para atender a una sociedad joven, urbana y plural.

La población marginal de las ciudades fronterizas, lo mismo que algunos segmentos de la clase media se suman ahora con facilidad a la disidencia religiosa. Aun así, existen buenas ra-

¹⁷ Lamentablemente, buena parte de los estudios realizados en México sobre los protestantes, por lo menos hasta la década de los ochenta, estuvieron marcados por un enfoque confesional; las principales críticas fueron de tipo litúrgico o bien se habló de este movimiento religioso como producto directo de la penetración norteamericana y, por lo tanto, ajeno a nuestra cultura nacional. Esta imagen tan persistente de la religión protestante como algo exógeno y ajeno a la cultura nacional aún está presente entre algunos sectores de la sociedad mexicana (Casillas 1997).

zones para volver a buscar en las mismas sociedades religiosas la explicación de su rápido crecimiento. Entre otras, por la actual diversidad religiosa, que es muy superior al pasado reciente y que no puede explicarse sin considerar la multiplicación de las "ofertas religiosas".

En la frontera norte el mercado de la predicación se ha abierto a una multiplicidad de expresiones religiosas. Iglesias de reciente creación y antiguas iglesias, nacionales y de origen extranjero, grandes y pequeñas, con estrategias de penetración diferentes y recursos económicos desiguales, son sólo parte de este nuevo espectro religioso. ❧

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, CARMELO

- 1992 "Lo popular: clave hermenéutica del movimiento pentecostal", en *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

BALDWIN, DEBORAH

- s. a. "Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México", en *Historia mexicana*, México.

BASTIAN, JEAN-PIERRE

- 1989 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, El Colegio de México, México.
- 1983 *Protestantismo y sociedad en México*, Casa Unida de Publicaciones, México.
- 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una teoría del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México.

BASTIAN, JEAN-PIERRE Y JOSÉ VALDERREY

- 1985 Expansión y comportamiento sociopolítico de las sociedades religiosas protestantes en América Central, Centro de Estudios Ecuménicos A. C., México (manuscrito).

BOWEN, KURT

- 1996 *Evangelism and Apostasy. The evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

BRYAN, ROBERTS

- 1967 "El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala", en Seminario de Integración Guatemalteca, Guatemala.

CASILLAS, RODOLFO

- 1989 "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", en *Frontera norte*, vol., I, núm., 1, enero-junio.

CASILLAS, RODOLFO Y ALBERTO HERNÁNDEZ

- 1990 "Demografía y religión en México: una relación poco explorada", en *Cristianismo y sociedad*, núm., 105, México.

CLARK ALFARO, VÍCTOR

- 1991 "Sociedades religiosas y organizaciones privadas de beneficencia en la frontera norte (Tijuana): Un primer acercamiento", en *Estudios fronterizos*, núm. 24-25, enero-abril/mayo-agosto, Baja California Norte, Mexicali.

- DE LA ROSA, MARTÍN
1985 *El impacto social del protestantismo: metodología para el estudio de las religiones*, Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana, México.
- DE LA TORRE, RENÉE
1998 "Una Iglesia mexicana con proyección internacional: La Luz del Mundo, en *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER, Plaza y Valdés, México.
- FORTUNY, PATRICIA
1994 "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", *Nueva antropología*, núm., 145, México.
1998 "Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos", en *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER, Plaza y Valdés, México.
- GARMA NAVARRO, CARLOS
1998 "Las mujeres en las iglesias pentecostales de México", en *Religiones y sociedad. Los evangelismos en México*, año 2, núm., 3, mayo-agosto, Secretaría de Gobernación, México.
- GAXIOLA LÓPEZ, MACLOVIO
1964 *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, Baja California, edición de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1989 "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México", en *Culturas contemporáneas*, vol. III, núm., 7, Universidad de Colima, Colima.
- HERNÁNDEZ H., ALBERTO
1999 "El desarrollo de las alternativas religiosas en la frontera norte", en *Las otras iglesias. Un balance de la cuestión*, Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales, del 19 al 23 de abril, México.
- 1996 "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", en *Frontera norte*, vol., 8, núm., 15.
- 1992 "Transformaciones sociales y pluralismo religioso en cinco ciudades fronterizas", en *Política y poder en la frontera*, COLEF, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, Chihuahua.
- HERNÁNDEZ H., ALBERTO Y TONATIUH GUILLÉN
1987 Grupos religiosos en la frontera norte. Reporte de investigación, COLEF, Tijuana.
- HERNÁNDEZ MADRID, MIGUEL J.
1997 "Cuando la posmodernidad nos alcance. La exportación de movimientos cristianos estadounidenses al noroeste de Michoacán", XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales, El Colegio de Michoacán, 22-24 de octubre, Zamora, Michoacán.
- INEGI
Censos de Población y Vivienda (varios años), 1950, 1960, 1970, 1980 y 1990, México.
- LALIVE D'ESPINAY, CHRISTIAN
1968 *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial Pacífico, Santiago de Chile.
- MEYER, JEAN
1989 *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, Editorial Vuelta, México.
- MOLINA HERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS
1996 "Los marcos urbanos-regionales del campo religioso en México", en *Frontera norte*, vol., 8, núm., 15.
- 1998 "Sociología elemental del campo religioso protestante en municipios de la frontera norte y Tabasco", en *Estudios fronterizos*, núm., 41, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma de Baja California, México.

O'CONNOR, MARY

- 1996 "The role of the Iglesia de Dios in the processes of religious and social change in the Mayo valley, Sonora", en *Frontera norte*, vol., 8, núm., 15.

RAMÍREZ LEYVA, FLOR MICAELA

- 1998 "De la 'Casa' al 'Congreso de la Palabra de Fe': una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación", en *Religiones y sociedad. Los evangelismos en México*, año 2, núm., 3, mayo-agosto, Secretaría de Gobernación, México.

RENATO POBLETE, S. J. Y THOMAS F. O'DEA

- 1960 "Anomie and the 'Quest for Community'. The formation of sects among the Puerto Ricans of New York", en *American catholic sociological review* (primavera), núm., 1.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN

- 2000 "Proyecciones del crecimiento de la población mexicana según religión". Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México.

SEPÚLVEDA, JUAN

- 1992 "El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina", en *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

SOLÍS DOMÍNGUEZ, DANIEL

- 1998 Protestantismo y sociedad en la frontera norte: procesos de pluralidad religiosa en la ciudad de Tijuana. Tesis de Maestría en Desarrollo Regional, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, México.

VALDÉS-VILLALBA, GUILLERMINA

- 1987 Perspectiva histórica del protestantismo en la frontera norte, El Colegio de la Frontera Norte, Ciudad Juárez, Chihuahua (manuscrito).

VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE

- 1998 "El caso de Amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER, Plaza y Valdés, México.

WILLEMS, EMILIO

- 1967 "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en William D. Antonio y F. D. Pike, *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Herder, Barcelona.

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN LA FRONTERA ORIENTAL DE CHIAPAS

Carolina Rivera Farfán

CIESAS-SURESTE

Durante los últimos meses de 1999 y los primeros del 2000 el locutor de Radio Shaddai, que transmite en el 102.7 FM desde la municipalidad de Tejutla, en el departamento de San Marcos, Guatemala, de forma por demás convincente exhortaba a sus radioescuchas, guatemaltecos y chiapanecos, a que enviaran su apoyo económico (*ofrenda*) para que la radiodifusora pudiera hacerse de un equipo técnico más complejo y así poder enviar su señal a lugares más distantes.

Shaddai, fundada en 1997, es actualmente la estación de radio evangélica más escuchada en los municipios de las regiones Fronteriza, Altos y en algunos municipios de los Valles Centrales de Chiapas. Ejidos, rancherías, localidades y las cabeceras de Comitán, Frontera Comalapa, Socoltenango, La Trinitaria, Venustiano Carranza y la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, reciben su señal radiofónica de forma permanente. Esto es posible gracias al llamado, en el nombre de Dios, que el locutor hizo en aquellos meses a su audiencia para pedir su colaboración, la cual no se hizo esperar. La Iglesia Sólo Cristo Salva, de la ciudad de Comitán, en la frontera oriental chiapaneca, se convirtió en una de las sedes regionales para recibir el apoyo de las localidades y, desde ese momento, la llegada de decenas de evangélicos chiapanecos y sus aportaciones no tuvieron límites: monedas, billetes, maíz, gallinas, guajolotes, cerditos, verduras, frutas y frijoles fueron las ofrendas colectadas con la idea de que Radio Shaddai pudiera adquirir un equipo más potente y se escuchara por todos lados con la más alta fidelidad y sin interrupciones. Lo mismo ocurrió del lado guatemalteco.

La solidaridad, por una causa común, hizo que la estación evangélica ampliara su audición, y en febrero del 2000 Radio Shaddai estrenaba su repetidora, que le permitiría ampliar su radio de audición. Sin lími-

tes fronterizos de ninguna índole, la actividad radiofónica cumple un importante papel de comunicación, que se inscribe en la amplia gama de estrategias proselitistas desarrolladas por diferentes iglesias no católicas, sobre todo las evangélicas, y cuya finalidad es atraer al mayor número de adeptos, que podrían ser potenciales conversos.

El trabajo difusionista aunado a la actividad proselitista, que ahora presenciamos a través de la radio de los evangélicos guatemaltecos en localidades de Chiapas, no es una novedad, los evangélicos de Chiapas y Guatemala han sostenido una relación de más de cien años. De hecho, para explicar la emergencia de iglesias protestantes en la frontera oriental de Chiapas desde finales del siglo xix, debe hacerse a partir del trabajo misionero de los evangélicos guatemaltecos. Ya que el evangelio llegó hasta aquí principalmente por la vía de Guatemala. Radio Shaddai actualmente se agrega a esa larga lista de medios y estrategias ampliamente desarrolladas en la labor proselitista impulsada inicialmente desde ese país.

Este trabajo tiene la finalidad de presentar partes fragmentadas de los inicios del protestantismo en la frontera oriental de Chiapas que colinda con municipalidades del vecino país de Guatemala. Me centraré principalmente en la llegada de los primeros presbiterianos durante las postrimerías del siglo xix pero, sobre todo, en los primeros años del xx. En esta aproximación hago un recuento de algunos acontecimientos que vuelven complejo el campo social en cuyo marco se desarrolla la pionera actividad misionera, éstos son los Congresos de Cincinnati y Panamá en 1914 y 1916, respectivamente, y cuyos resoluciones marcaron el inicio de la actividad misionera de los presbiterianos en Chiapas. También veremos cómo se propicia la emergencia de los primeros protestantes en el Soconusco y en la Sierra Madre y finalmente, de manera general, se explorará la relación entre el protestantismo y el liberalismo. Veremos el desarrollo del protestantismo histórico en Chiapas representado en este caso por la Iglesia Presbiteriana.

LOS LÍMITES FRONTERIZOS DE CHIAPAS Y GUATEMALA

La historia del protestantismo en Chiapas tiene que entenderse a partir del trabajo misionero desde Guatemala. En los últimos años del siglo xix, la tarea se desenvolvió de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos llegaron a residir, a veces para trabajar en las fincas cafetaleras, en algunas localidades fronterizas. No hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron en la línea fronteriza un obstáculo para la interrelación. Y la ocasión para difundir el precepto bíblico no se hizo esperar.

La historia más reciente de la frontera de Chiapas y Guatemala se caracteriza por una serie de negociaciones a nivel de los respectivos gobiernos, que se involucraron en disputas por la adhesión definitiva de Chiapas a México y por el trazo definitivo de la línea que divide a ambos países desde 1895 (De Vos 1993: 169). En ese contexto la política porfirista pretendió acabar, de forma contundente, con las ambigüedades que Guatemala y México sostenían con relación a la fijación de sus límites fronterizos. Para ello Díaz aprobó la Ley de Colonización, que promovió la creación de nuevos poblados que posibilitarían demarcar la franja divisoria. En 1882 ambos países firmaron el Tratado de Límites mediante el cual se acordó la fijación de los respectivos límites. Entendidos como la raya que divide, la barrera física estrecha, permanente, estática y definida. Pero fue en 1895 cuando México y Guatemala pusieron fin, de manera oficial, a una larga e histórica discusión por la delimitación. A partir de ese año la línea que los divide ya no sufrió cambios. En ese acuerdo ambos gobiernos establecieron ceder territorios o, mejor, intercambiarlos para poder ajustar las líneas físicas. Se acordó que los actuales municipios de Motozintla, Mazapa, Amatenango de la Frontera y una parte de Frontera Comalapa, que pertenecían a la Alcaldía Mayor de Totonicapán de Guatemala, dejaran de serlo para convertirse en mexicanos (Nolasco 1992); lo mismo ocurrió con una importante fracción en la selva la-

candona. México, por su parte, cedió una parte del Soconusco, de la Sierra Madre y una fracción mínima de lo que ahora es El Petén en Guatemala. Sin embargo, en la mente de los funcionarios, sobre todo de los guatemaltecos, el sentimiento de la “pérdida de territorio” en una negociación considerada desventajosa perduró hasta hace poco.

En medio de tales transacciones gubernamentales la población involucrada difícilmente pudo acostumbrarse de forma rápida a la idea de la nacionalidad, ya fuera de un lado o de otro, la cual por cierto, decía el Tratado,

debía tramitarse en el término de un año [después de firmado el acuerdo] por medio de declaración manifestada del ciudadano que deseaba conservar la anterior nacionalidad; de lo contrario, se le consideraría nacional de su nuevo país (Nolasco 1992).

Muchos no se enteraron de que debían realizar tales trámites hasta que ya iniciado el siglo xx ambos países regularizaron la situación. En ese proceso hubo de todo, desde los que no sintieron nada irregular en tanto siguieron manteniendo su vida y sus relaciones en un territorio que no tenía clara división, justamente porque cruzar la frontera no era un asunto de leyes y se realizaba sin traba alguna (ni pasaporte o registro alguno eran requeridos). Hubo quienes se inconformaron, como los vecinos de Ayutla (hoy Tecún Uman) que eran del Soconusco, en Chiapas, y que con el Tratado pasaron a ser guatemaltecos. Ellos fueron desalojados y sufrieron éxodos con todo y secuestro de su santo patrono, el Señor de las Tres Caídas (De Vos 1993: 107).

En esa nueva situación, la mayoría de la población hizo caso omiso y su situación legal era irregular, en términos de la adquisición de la nacionalidad. Debido a ello, en 1935, a 53 años de firmado el Tratado de Límites, se creó la Comisión Demográfica Intersecretarial que se encargaría de regularizar la ciudadanía de la población fronteriza que no la tenía definida.

Nos referimos pues a una frontera permeable, que si bien a nivel de Estado los gobiernos se consideraron “vecinos distantes”, por involucrarse en una negociación incómoda, don-

de la mayor disputa se dio por la posesión de tierras del Soconusco, la población común no veía tanto problema. Se trata de pueblos cuyos habitantes han compartido históricamente destinos comunes, donde los lazos familiares estaban y continúan presentes en un lado y otro y como un lugar por donde cruzar, “hoy” considerado aún como un suceso “natural”. Por suerte, como dice el historiador De Vos, las fronteras son divisiones inventadas por los humanos, y no obstáculos inevitables creados por la naturaleza (1993: 115). Y por lo mismo, son cruzadas por la gente común sin preocuparse demasiado por las divisiones que imponen los estados federativos. Relaciones familiares, comerciales, culturales, étnicas y religiosas se desarrollan de forma intensa en un espacio compartido que ha sido construido más por la necesidad de interrelación que por deseos de marcar diferencias. En esa lógica, la entrada del protestantismo a Chiapas se dio de forma “natural”. Y su efectividad fue tal debido a que justamente Guatemala, dentro del ámbito latinoamericano, se ha distinguido por su alto índice de población protestante, y la gran comisión de “Id y predicad el Evangelio” no encontró barreras, porque la gente de la frontera no las tiene.

LA PUERTA DEL SOCONUSCO Y LAS FINCAS CAFETALERAS

La Iglesia Presbiteriana inició su actividad misionera en Chiapas a finales del siglo xix, aunque su trabajo se desarrolló de manera formal después de los acuerdos que sostuvieron las iglesias protestantes en Cincinnati y Panamá en 1914 y 1916, respectivamente. En esos congresos, las iglesias norteamericanas definieron que América Latina sería su territorio de misión, después de que las europeas habían decidido retirarse de ella (Conferencia de Edimburgo, 1910). Un boletín de la Iglesia Evangélica en Chiapas señala que “Antiguamente (finales del siglo xix) venían biblias en los barcos que tocaban nuestro Puerto San Benito” (lo que hoy es Puerto Madero en las cercanías de Tapachula, en la región del Soco-

cercanías de Tapachula, en la región del Soconusco). Sin embargo, el primer esfuerzo de propaganda evangélica lo hizo un finquero de origen francés, D. Camilo Canel, quien apoyó la labor de un “propagandista” que en 1878 distribuyó una gran cantidad de ejemplares de la Biblia en pueblos del Soconusco y logró los primeros conversos entre sus familiares (Esponda 1986: 157). En 1882, un acontecimiento de gran relevancia en la vecina Guatemala repercutió en la expansión de las iglesias no católicas en Chiapas. El presidente de aquella república, el liberal Justo Rufino Barrios, solicitó a la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos de Norteamérica, con sede en Nueva York, que enviara tantos misioneros como pudiera para que se encargaran de difundir sus principios y su ideología protestantes (Cantón 1998: 92).

Aunque desde 1880 ya se desarrollaba en Guatemala la actividad de agentes de la Misión Centroamericana (Cantón 1998), un organismo interdenominacional, que más tarde se coordinaría con la Iglesia Presbiteriana.¹ Con ese impulso, la Presbiteriana logró influir en sus vecinos chiapanecos mediante la actividad proselitista. Durante los primeros años del siglo xx su aceptación fue lenta en el Soconusco. Aunque tímido, el trabajo misionero de los guatemaltecos estaba creando las bases para atraer a quienes serían los primeros misioneros nacionales, y que después se encargarían de difundir la Palabra de Dios en la región y en localidades asentadas en la Sierra Madre. Puedo señalar que la labor de difusión de Guatemala hacia los pueblos vecinos de México no tuvo un patrón, un ritmo definido y predeterminado; se generó de forma aislada, esporádica e irregular. Por ejemplo, Esponda (1986) relata que Eduardo de la Cerda, un finquero del Soconusco, solicitó formalmente a sus vecinos guatemaltecos acudieran a predicar el evangelio “porque sus mozos eran muy borrachos” y él quería “gente honrada como los evangélicos”. Envío a su gente a

Quetzaltenango para que trajera “una docena de cada uno de los libros y folletos necesitados y muchos tratados bíblicos” para que uno de sus peones, evangélico de origen guatemalteco, llevara a cabo la actividad misionera (1986: 159).

Sin embargo, el año formalmente reconocido como el de la iniciación de la obra presbiteriana en Tapachula, capital regional del Soconusco, es 1913. Más tarde, en 1920, llegaron a la región algunos misioneros norteamericanos, entre ellos José Coffin, quienes se ocuparon contundentemente en formar misioneros locales y a fortalecer el desarrollo de su Iglesia.

MAZAPA EN LA SIERRA MADRE

En los primeros años del siglo xx destacó el trabajo misionero en la región de Mariscal. En el departamento de Mariscal (Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir, La Grandeza, Bejucal, Amatenango de la Frontera, Bella Vista y Siltepec) el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente a Mazapa de Madero, pueblo cakchiquel de la sierra. En 1902, cuando hizo erupción el Santa María, en la cercana Guatemala, la lectura de la Biblia, impulsada por los pioneros, el presidente municipal y su secretario, fue la que dio consuelo a la angustia provocada por las desgracias y desastres durante la erupción. Esa coyuntura atrajo a un buen número de simpatizantes alrededor de la lectura bíblica en una región donde la pastoral católica era de poco impacto justamente por la falta de sacerdotes. Más tarde, en 1910, arribaron a Mazapa dos mujeres guatemaltecas que realizaron proselitismo, a partir del cual se formó el primer grupo de evangélicos, que por primera ocasión recibía la visita de otros de la ciudad de San Marcos, Guatemala. De ese grupo surgieron los primeros misioneros que recorrieron

¹ La Misión Centroamericana es un organismo interdenominacional que coordina su labor con las Iglesias Presbiteriana, Bautista y Nazarena, tiene una sede en Guatemala. En Chiapas, la Misión se ha vinculado con la Iglesia Presbiteriana Luz y Vida y con otras protestantes en la ciudad de Comitán (Hernández 1989: 188).

la región. No sólo se dirigieron a los hablantes de cakchikel, sino también a los de castellano. La primera misión se organizó en Motozintla (centro de la región ubicado aproximadamente a ocho kilómetros de Mazapa), a la que siguieron Amatenango y todos los demás pueblos de la sierra de Mariscal. Mazapa, a decir de Esponda, puede considerarse como la primera iglesia misionera presbiteriana en Chiapas, debido a que en menos de veinticinco años logró difundir el evangelio en casi todas las poblaciones de la región gracias a la labor de laicos, muchos de los cuales se convirtieron en verdaderos *colportores* (1986: 36).²

La labor de los pioneros misioneros en la sierra inició de forma ordinaria, como “un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo” (Hernández 1996). La formalidad del movimiento y su institucionalización se dio a partir de 1920 cuando los pobladores serranos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional cuando recibieron la visita del misionero José Coffin, miembro del Presbiterio del Golfo de México y enviado por el Sínodo Mexicano. Esa acción fue determinante, ya que en ese año se fundó la Iglesia Presbiteriana del Espíritu Santo, que quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo (fundado en Comalcalco, Tabasco, en 1896); Chiapas no contaba aún con uno propio. Desde ese momento, el trabajo en Chiapas se coordinaría desde Tabasco. En 1925, llegaron a la región los primeros misioneros de la Iglesia Reformada de América, con el objetivo de apoyar la labor de la Iglesia Presbiteriana (Esponda 1986: 41).

Es importante resaltar que la Iglesia Presbiteriana en Chiapas logró consolidar su trabajo gracias al fuerte impulso recibido por dos organismos interdenominacionales: la Misión Centroamericana, y décadas más tarde, el Instituto Lingüístico de Verano (ilv). La primera aportó recursos humanos al enviar a misioneros norteamericanos formadores de otros locales, así como con una sólida labor social vinculada a la educación y la asistencia médica. El ilv se encargó de traducir a varias lenguas mayances y zoques textos bíblicos, así como de brindar apoyo logístico, mediante su filial, Alas del Socorro, que permitió a los misioneros llegar a lugares hasta entonces incomunicados. El trabajo coordinado de esas tres instancias destacó inicialmente en los pueblos de la sierra y en localidades de la zona ch’ol (Tumbalá, Palenque, Salto de Agua, Catazajá, Tila y Sabanilla) y en los municipios de Yajalón y Chilón.

En esa misma época la Iglesia Presbiteriana inició su trabajo en la región de Tuxtla Gutiérrez, y su influencia llegó a los municipios de Chiapa de Corzo, Suchiapa, Villa Flores, Cintalapa, Ocozacoautla, Berriozábal y San Fernando. Según Juan R. Kempers, 1902 fue el año a partir del cual la Iglesia Presbiteriana inició su trabajo en la ciudad capital bajo la coordinación del misionero Edwin McDonald (citado en Esponda 1986).

El protestantismo histórico, en este caso el presbiterianismo, tuvo su mejor época hasta mediados del siglo pasado. Hacia 1974, sólo en las localidades de la Sierra Madre se habían fundado nueve congregaciones, 12 misiones y 10 templos (Hernández 1994: 91). Y en 1990, contaba con más de ochenta mil miembros, más de

² Este vocablo se usa entre agrupaciones protestantes en diversas partes del mundo para designar a los vendedores ambulantes empleados por la Sociedad Bíblica para ofrecer ejemplares de las sagradas escrituras (Biblia, Antiguo y Nuevo Testamentos), folletos, revistas y libros de tradición cristiana al mayor público posible en un marco de labor proselitista. En algunas ocasiones, son considerados la avanzada de los ministros del evangelio (Juárez 1989: 209). En América Latina, los *colportores* empezaron a notarse desde mediados del siglo xix provenientes de Gran Bretaña y después de Estados Unidos de Norteamérica; sin embargo, su trabajo se reflejó escasamente ya que en 1900 el porcentaje de protestantes en América Latina apenas llegaba a 1% de la población total, según datos recogidos por Barret en la *World Christian Encyclopedia* (Fortuny 1989: 5). En Chiapas se denominó *colportores* a los misioneros que, a pie o a caballo, recorrían localidades lejanas para promover la lectura de la Biblia y donarla a quienes se interesaban.

cuatrocientas congregaciones, 230 misiones y más de seiscientos templos (García 1993: 162).

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO

Con estos referentes considero necesario ubicar, en términos generales, la presencia protestante en Guatemala que como otros países latinoamericanos, ha sido influida por las sociedades misioneras de Estados Unidos de Norteamérica. A finales del siglo xix, la política del gobierno liberal guatemalteco propició la instauración de iglesias protestantes en México, pero Chiapas ha estado distante del centro y por lo mismo los protestantes históricos tuvieron poca capacidad para realizar labor misionera en vastos territorios del país. Justamente la cercanía con Guatemala fue determinante para que la tarea misionera tuviera sus primeros resultados.

En ese sentido, el desarrollo del protestantismo histórico en Chiapas, durante su primera etapa, deberá explicarse a partir del trabajo misionero de guatemaltecos, más que de mexicanos, ya que la política de Estado en Guatemala, a finales del siglo xix, creó el marco jurídico para que determinadas iglesias protestantes norteamericanas iniciaran un trabajo misionero que adquirió relevancia, como en otros países de América Latina, después de los acuerdos de Cincinnati y Panamá.

Durante el periodo liberal los gobernantes guatemaltecos en turno vieron en la doctrina protestante una ideología que posibilitaría la "civilización y el progreso" de la mentalidad de la población y, en consecuencia, transformaría los estilos de vida del pueblo enclavado en su indianidad, atraso, ignorancia y marginación. Un rasgo característico de Guatemala es que el protestantismo, en periodos distintos, ha estado vinculado a las políticas del gobierno (Garrard 1990, Cantón 1998). Expresión que se dio aún en el siglo xx.³ Como apunté antes, inicialmente los misioneros protestantes llegaron a ese país como respuesta a la Reforma Liberal de Justo Rufino Barrios. Ese hecho marcó la relación entre el trabajo misionero y la política liberal que después fue retomada por el dictador Estrada Cabrera, quien permaneció en el poder durante 22 años (1898-1920). Los pastores norteamericanos "creían que su labor era reformar no sólo las almas de los guatemaltecos, sino también sus 'mentes, cuerpos y espíritus'" (Garrard 1990: 13). La reforma liberal adoptó una serie de modificaciones legislativas, entre las que se incluían la libertad de culto, la expropiación de propiedades monásticas, la suspensión de fueros eclesiásticos y la secularización de ceremonias fúnebres y matrimoniales, es decir, una afrenta abierta contra la Iglesia Católica. En tanto, el protestantismo sería la ideología que sacaría a la sociedad guatemalteca de la "era teológica pri-

³ En la década de los ochenta destacó el general Efraín Ríos Montt, miembro activo de la Iglesia del Verbo, denominación evangélica de origen californiano y que se instaló en el país después del terremoto de 1976. Mediante un golpe de Estado, Ríos Montt escribió uno de los peores capítulos de la historia reciente de Guatemala al dirigir una política contrainsurgente en la que la masacre y el asesinato de cientos de campesinos se volvió su misión. Consideraba que eran enviados de Satanás (comunistas e idólatras por igual) que le estorbaban para convertir a Guatemala en una "Nueva Israel" (Cantón 1998: 59). El general Ríos Montt pretendió convertir el protestantismo en la religión de Estado en Guatemala; además, "ubicó a protestantes en puestos de poder en las diversas instancias del aparato estatal y dio especial relevancia a asesores que lo eran más por su filiación religiosa que por su experiencia política, por ejemplo Álvaro Contreras y Francisco Bianchi" (Figueroa Ibarra, citado en Cantón 1998: 60). Posteriormente, durante el mandato del presidente de la Democracia Cristiana, Marco Vinicio Cerezo (1986-1991) el evangelismo (pentecostal) y la política vuelven a aparecer como un solo proyecto. Después, Jorge Serrano Elías asumió la presidencia en enero de 1991 gracias al voto evangélico (Cantón). Serrano predicaba en Shaddai (uno de los templos evangélicos más elitistas de Guatemala) que "Nuestra lucha no es contra sangre y carne sino contra principados y potestades. Las batallas se ganan arriba y el reflejo se ve aquí abajo [...] La mía es la actitud de un Josué o un Moisés, que inmediatamente al oír la voz de Dios pusieron en orden las cosas del pueblo y permanecieron ellos en la 'visión' que tenían aunque el pueblo murmurara y criticara [...] Ahora se necesita fe para creer que Dios va a restaurar completamente esta nación [...]; Dios ha dado promesas para este país y esas promesas van a ser una realidad!" (Serrano 1991, citado en Cantón 1998).

mitiva" para conducirla al progreso. Barriós estaba tan convencido del "potencial" que ofrecía la doctrina protestante para transformar a los guatemaltecos al grado que en 1882 persuadió a la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana para que enviara a sus misioneros al país centroamericano, quienes a su arribo gozarían de una serie de privilegios que fueron sostenidos durante el gobierno de Estrada Cabrera.⁴ Con tales prerrogativas los presbiterianos tuvieron grandes ventajas para desarrollar su trabajo, que fue enriquecido con la llegada de otros como los de la Misión Centroamericana (Central American Mission, CAM), los de una organización pentecostal que arribó en 1901 (y que se afilió más tarde a la Iglesia del Nazareno) y, hacia 1914, con la presencia de misioneros de la Iglesia Metodista Unida.⁵

Uno de los objetivos de los liberales, desde la época de Barrios, había sido sacar a la mayoría indígena de la nación del relativo aislamiento cultural en que había permanecido; la idea, como en México, era integrarlos a una sociedad nacional más amplia. El propósito era triple: primero, asimilar a los grupos étnicos, cuya existencia parecía anacrónica en un estado de desarrollo; segundo, liberar las tierras indígenas cultivadas para dedicarlas a una producción lucrativa y comercial de café o banano, y tercero, moldear a la población indígena en una clase de trabajadores que proporcionara mano de obra a las empresas agrícolas, tanto nacionales como extranjeras (Garrard 1990: 28). El trasfondo de tal situación —que se asoció con la creencia de que el protestantismo, que hace hincapié en la salvación del individuo, en contraposición al catolicismo cuyo énfasis está en la salvación del "cuerpo místico de Cristo"—, era tan antiguo como la reforma, y había adquirido un nuevo impulso durante la ex-

pansión industrial de las naciones "anglosajonas" a finales del siglo XIX y principios del XX. La idea comtiana de 1850 de que la superioridad del individuo por encima de la comunidad lograría un gran avance en la evolución hacia el positivismo permeaba a los liberales guatemaltecos; de tal suerte que las sociedades protestantes, que promovían la responsabilidad del individuo sobre la comunal, eran las sociedades avanzadas y promotoras de la civilización. De ello estaban convencidos los gobiernos liberales de América Latina, y el de Guatemala no era la excepción. Congruente con estos propósitos, Estrada Cabrera creó el marco legislativo que favoreció la venta de tierras comunales a extranjeros alemanes, norteamericanos, o bien a los guatemaltecos acaudalados, en cuyos espacios se desarrollarían los cultivos comerciales como el café, y más tarde el plátano, con la creación de la United Fruit Company, en 1906. Con tales acciones, los indígenas ex propietarios de las tierras se convirtieron en empleados de los agroexportadores y así "pasarían a ser parte de la solución del desarrollo nacional y no el problema" (Estrada citado en Garrard 1990). Estrada Cabrera asumió que los misioneros protestantes le serían de gran utilidad al tratar de convertir a los indígenas a una doctrina que los ayudaría a comprender el valor del individuo emprendedor, idea ligada al progreso y al desarrollo con los que fortalecería la República.

Con lo anterior quiero señalar que el protestantismo ligado al proyecto liberal de Guatemala tuvo un impacto misionero en los pueblos de la frontera de México. El trabajo difusionista de gente común que cruzó la frontera, y después el de los *colportores*, marcó el punto de partida de una actividad que después de los Congresos de Cincinnati y Panamá adquiriría relevancia.

⁴ Además de que se reafirmó de forma reiterativa el compromiso gubernamental a la libertad de culto, también se otorgó a los protestantes el derecho a usar edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas (un privilegio denegado a los católicos); les concedió el libre uso del servicio nacional de correos, y los liberó del pago de impuestos de importación de cualquier maquinaria para escuelas, clínicas o imprentas que pudieran llevar a Guatemala (Garrard 1990).

⁵ Según Garrard, la que más destacó y compitió con la Iglesia Presbiteriana fue la Misión Centroamericana, que al igual que el Instituto Lingüístico de Verano (décadas más tarde) se inclinó por hacer traducciones de textos bíblicos a las lenguas indígenas; fue tal su éxito que después de realizar su primer proyecto lingüístico entre la gente de habla kaqchikel, en el departamento de Sacatepéquez, concibió su trabajo lingüístico como "eje central de su misión" (1990: 24).

En Chiapas, a finales del siglo xix, se vivía un periodo similar. El gobierno chiapaneco, al igual que el guatemalteco, promovía el liberalismo económico. El dominio de los liberales (asentados en las tierras bajas del centro) se sobreponía al de los conservadores (albergados alrededor de San Cristóbal de Las Casas, que era sede del gobierno estatal) quienes se sintieron francamente ofendidos cuando en 1892 se trasladó la capital del estado a la progresista Tuxtla Gutiérrez.

Orden y progreso era el programa de Porfirio Díaz con el cual inició su proyecto liberal, el más ambicioso conocido hasta entonces en la historia del país. Emilio Rabasa, uno de los gobernadores porfiristas en Chiapas (1891-1894), inauguró con sus acciones la historia moderna de una entidad que recién concluía un periodo de inestabilidad política para ingresar en la era del desarrollo al impulsar fuertemente la agricultura comercial. El "espíritu de empresa" y la "regeneración y progreso" serían las acciones, que según los rabasistas, revitalizarían y llevarían a Chiapas a la modernización capitalista (Benjamin 1990: 56).

En ese marco, la firma del Tratado de Límites entre México y Guatemala, en 1882, generó expectativas y seguridad a extranjeros que vieron en las tierras chiapanecas un potencial para desarrollar sus proyectos productivos como lo venían haciendo en el vecino país. El Tratado contribuyó de manera significativa a reducir las tensiones internacionales por la posesión del Soconusco y abrió el camino a la inversión de capital externo. Por otro lado, las leyes porfiristas de colonización y las compañías deslindadoras constituyeron otro elemento relevante que estimuló la llegada de los extranjeros. Empresarios alemanes provenientes de Guatemala comenzaron a establecer sus fincas de café en el Soconusco y en la Sierra Madre. Asimismo, los productores locales se involucraron en la dinámica progresista que favoreció la expansión de la agricultura en las tierras bajas del centro y en los departamentos de Pichucalco y Tonalá, lo que constituyó, a decir de Benjamin, el estímulo más importante para el crecimiento económico del estado durante el porfiriato (1990: 57).

Sin embargo, vender tierras a empresarios extranjeros requería de medidas contundentes

y Díaz se caracterizó por echar a andar proyectos que impulsarían la economía mediante este procedimiento. Uno de ellos se vinculó con el traspaso de tierras a compañías deslindadoras, como la Mexican Land and Colonization Company (MLCC) a la que fueron otorgadas 26 366 595 hectáreas en todo México, las cuales debía lotificar y vender con un porcentaje de beneficio para el gobierno (García 1985: I: 173). Entre 1886 y 1905, en Chiapas, fueron deslindadas y vendidas 570 336 hectáreas —supuestamente baldías— a compañías extranjeras (para la explotación de café, caucho, petróleo y madera, principalmente) a través de la MLCC, representada en México por Luis Huller (García 1985). Las tierras afectadas estaban en los distritos de Tonalá, Pichucalco, Tuxtla, Chiapa de Corzo, La Libertad, Comitán y Soconusco. Tan sólo en este último se ocuparon 287 950 hectáreas, que en su mayoría fueron vendidas a cafetaleros alemanes.

Durante los últimos años del siglo xix (1880 y principios de 1890) se inauguró, con tales políticas, la primera gran expansión de capital extranjero en Chiapas, conformada inicialmente por capital alemán concentrado en Soconusco. Los empresarios alemanes percibieron en el lado mexicano un ambiente político más liberal que el propiciado por los regímenes dictatoriales del vecino país del sur, y hacia finales del siglo xix ya habían instalado 26 grandes fincas en la región (Spenser 1988: 46). La segunda expansión fue entre 1900 y 1910, principalmente gracias al capital norteamericano destinado para el cultivo del café y el caucho en los departamentos de Soconusco y Palenque (Benjamin 1990: 122). La situación durante la segunda década del siglo xx era como se aprecia en el cuadro 1.

Cuadro 1. Distribución de propietarios en 94 plantaciones cafetaleras, 1927-1928 (91 del Soconusco y 3 de la vertiente norte de la Sierra Madre).

Fincas	% del total
32 alemanas	34.04
25 mexicanas	26.55
13 españolas	13.83
10 norteamericanas	10.6
8 francesas	8.5
4 inglesas	4.25
2 suizas	2.13

Fuente: Waibel 1946 citado en García 1985: I: 179).

Con el capital vinieron los extranjeros y con ellos sus ideas y cultura. Llegaron a colonizar estas tierras con un gran impulso progresista que fue considerado

la punta de lanza visible del mercado mundial, y los contornos étnicos y nacionales diversos que acompañaban su expansión, se reflejan aquí en el cosmopolitismo que en pocos años saturó al Soconusco, diferenciándolo del resto de Chiapas. De ser una aldea de comerciantes ladinos rodeados de indios mames, nahuas y zoques-tapachultecos, Tapachula devino una Babel tropical, declarada *villa* en 1887, y que sin embargo por su “extranjerismo”, no podía disputar el poder político a las villas del interior (desde donde sus dirigentes observaban con complacencia o espanto esta internacionalización de sus costas) [...] Bajo la hegemonía de los alemanes, y luego de los norteamericanos, se dieron entonces muchos proyectos de colonización de los semidesiertos, proyectos en su mayoría fallidos pero que por sí solos nos hablan de esta irrupción nunca asimilada del todo (García 1985: 188).

García de León sugiere que una muestra del pensamiento de los finqueros extranjeros se ejemplifica con lo dicho por el alemán Paul Furbach, quien se estableció en Soconusco a finales del siglo XIX, posteriormente regresó a Alemania y en 1912 escribió su experiencia en México. Decía que los problemas de la producción cafetalera se vinculaban con las relaciones laborales y de producción a que eran sometidos los indí-

genas que aportaban la mano de obra en el trabajo de la finca. Consideraba que el *enganchamiento*⁶ era un problema ya que los finqueros tenían que depender de un grupo de intermediarios que obtenían ganancias sin mayores esfuerzos. Por otro lado, con ese sistema se otorgaba dinero anticipado a los trabajadores, quienes muchas veces huían de las plantaciones sin haber cumplido con sus compromisos. Furbach creía que el reparto de tierras sería una solución parcial del problema, ya que obligaría a los jornaleros a estacionarse, con ello se crearían “campesinos, pequeños propietarios en parte de las tierras no trabajadas; que en su tiempo libre laborarán en nuestras plantaciones”. Otras de las reformas que el finquero consideraba necesarias y urgentes para mejorar la producción de las fincas eran

la necesidad de la educación, las misiones evangélicas y la salud pública, que jugarían un papel “regenerador” [es decir, reproductor] de las condiciones de trabajo. Si esto no se hiciera, y dados los conflictos laborales en aumento, el trabajador será presa de cualquiera que quiera alterar el orden y hacer revueltas; atrayéndolo al alcohol, dinero o promesas utópicas (Furbach citado en García 1985: 192).

Educación, principios protestantes y salud pública convertirían a los habitantes de estas tierras en trabajadores civilizados, y esto se lograría gracias a la influencia y enseñanzas de los alemanes, pues ellos, decía el finquero, “representaban la cúspide del género humano ya que son pueblos de la raza del Cáucaso, creadores

⁶ El *enganchamiento* era el sistema desarrollado por el finquero-habilitador-prestador de servicios. Los cafeticultores contrataban a los habilitadores que residían en distintas áreas cercanas o distantes de la zona cafetalera, éstos se encargaban de reclutar la mano de obra. El peón, prestador de servicios, se comprometía a trabajar en la finca en el momento en que aceptaba el pago por adelantado. De forma bastante documentada se ha dicho que a los indígenas de Motozintla, Comitán y varios municipios de los Altos de Chiapas se los enganchaba muchas veces aprovechando las fiestas de los pueblos; exhortados a realizar el trabajo en las fincas, sus apremiantes necesidades de recursos los obligaban a recibir el dinero adelantado. Si eran enganchados en las localidades alteñas, los peones solían ser concentrados en San Cristóbal y de ahí trasladados en camiones de redilas hasta las fincas de café (Spenser 1988: 266). Los enganchadores muchas veces se aliaban con las autoridades municipales para hacer de este sistema un negocio lucrativo, a costa del trabajo de los contratados, indígenas la mayoría de las veces, y a costa del capital de los finqueros.

del capitalismo, junto con europeos y norteamericanos". Agregó que

A las naciones europeas les falta hacer uso del derecho caucásico con las razas del segundo y tercer grado [es decir, chinos, aborígenes de América y África, respectivamente] Junto con su inclinación al ocio, tienen la inclinación al engaño y al robo [...] Las naciones colonizadoras caucásicas tienen pues, desde el punto de vista de raza, el derecho a quitarles a las poblaciones flojas la tierra, en la medida en que no la trabajan. Este derecho es por raza aunque no jurídico: esto lo exige la Ley del Progreso y el Desarrollo. Es forzoso imponer el trabajo moderno al indígena indolente, bajo la meta del desarrollo Nacional-Social, y más aún cuando se trata de razas a las que les falta el deseo del trabajo emprendedor, así como la persistencia [...] (Furbach citado en García 1985: 193)

Sería relevante conocer cómo los alemanes y los demás finqueros de otras nacionalidades implantaron, si es que lo hicieron, los tres principios básicos que Furbach propuso con la finalidad de mejorar las condiciones laborales y la vida misma de los trabajadores de las fincas. El alto contenido racista de su discurso se deja ver en su aspiración de

que los trabajadores llegaran a las plantaciones por su propia voluntad, libres de cualquier tipo de coerción. Pero para ello hubieran tenido que conocer el sentido de la libertad. Como cualquier aborigen del continente americano o de África lo desconocían. Racialmente eran inferiores, propensos al alcohol eran indolentes. No sabían trabajar y ya que la libertad del hombre se medía por su industriiosidad, perseverancia, pericia y energía que empleaba en crearse sus medios de vida, los indios no eran hombres libres; nada hacían por el engrandecimiento del país a través de su trabajo bajo la dirección del capital (Furbach citado en Spenser 1988).

Carecemos de un estudio sociológico e histórico del protestantismo en el ámbito de las

plantaciones, así como de otro que vea la relación del protestantismo con la presencia de extranjeros, principalmente alemanes.

En términos generales, es aceptable relacionar liberalismo y protestantismo; para el caso chiapaneco se ha utilizado la misma fórmula. De manera reiterada se ha dicho, sin aportar datos concretos, que el liberalismo económico y sus actores empresariales, sobre todo extranjeros, instaurados en el Soconusco, estuvieron relacionados con la implantación del protestantismo. García apunta cuáles son las líneas generales de esta relación. En Chiapas

el protestantismo se difundió a la par del liberalismo, que había radicado su anticatolicismo ante la levítica Ciudad Real; y del desarrollo agroexportador de ciertas regiones como el Soconusco y Norte [...] y a la definitiva delimitación de la frontera entre México y Guatemala, que favoreció la creación de plantaciones cafetaleras de finqueros alemanes provenientes de Guatemala (1993: 126).

Cuadro 2. Población por adscripción religiosa en Chiapas con relación a la población total del estado.

AÑO	POBLACIÓN TOTAL	CATÓLICA	%	PROTESTANTES	%
1895	318 730	318 388	99.89	191	0.06
1900	360 799	360 577	99.94	78	0.02
1910	438 843	437 725	99.75	608	0.14
1921	421 744	412 418	97.79	1 342	0.32
1930	529 983	520 995	98.3	3 898	0.73

Fuente: I Censo General de la República Mexicana, Dirección General de Estadística, 1895, Chiapas, México, 1897.
II Censo General de la República Mexicana, 1900, Chiapas, México, 1918.
III Censo General de Población, 1910, México, 1918.
IV Censo General de Población, 1921, Chiapas, México, 1925.
V Censo de Población, 1930, México, 1935.

Las 240 fincas en el Soconusco, más las 32 del departamento de Mariscal a principios del siglo xx (Spenser 1988: 50) constituyen una cifra nada despreciable de extranjeros radicados en una región de provincia, si se toma en cuenta la "industriiosidad y pericia", así como el valor mercantil de las plantaciones de los extranjeros. ¿Hubo de parte de ellos un interés real de difundir la

doctrina protestante entre los trabajadores aunque sólo hubiera sido por el simple interés de convertirlos en “hombres libres”, que abandonarían su inclinación al ocio, al engaño y al robo?

Como haya sido, las cifras indican la irrelevancia numérica de la población protestante durante los últimos años del siglo xix y los primeros del xx, aunque entre 1900 y 1921 se nota un repunte interesante. Me pregunto si tuvo que ver con las ideas que circulaban por las fincas y que empezaban a fructificar.

De los 608 protestantes registrados en 1910, se pasó a una cantidad de 1 342 en 1921. Justamente en ese año los presbiterianos iniciaron su relevante proyecto misionero coordinado desde la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos de Norteamérica; esta institución junto con la Iglesia Reformada de América y la Misión Centroamericana emprendieron el más importante y pionero trabajo misionero en el sureste del país. De tal suerte que para 1930 el censo reportó la existencia de 3 898 protestantes. Los frutos empezaban a ser cosechados. Así es que después de Cincinnati se empezó a notar la formalidad del trabajo de algunas iglesias como la Presbiteriana.

Quedan algunas preguntas por responder, las respuestas las conoceremos hasta que se haga un estudio histórico. ¿Hasta qué grado podríamos suponer que los finqueros extranjeros tuvieron algo que ver en este lento aumento de la población protestante? ¿Éste se debió solamente a la actividad proselitista de las iglesias estadounidenses? ¿Qué habría ocurrido si no se hubiera producido la difusión de las ideas protestantes en las fincas? ¿Las primeras actividades misioneras de los presbiterianos habrían sido aceptadas tan fácilmente?

Como lo indican los datos de los censos: después de la década de los treinta el crecimiento

es irreversible. En ese momento la Iglesia Presbiteriana en Chiapas tenía una de sus mejores épocas, al grado de que en 1939 surgió la necesidad de dividir el campo de acción en dos zonas que estarían a cargo de los dos más importantes ministros: José Coffin y Ezequiel Luengo. La primera abarcaría Tapachula, Mazapa (dos lugares clave en el inicio del protestantismo en la entidad), Tuixcum, Las Margaritas y otros municipios;⁷ la segunda sería Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, aunque el trabajo misionero se realizaría en una gran cantidad de pueblos la influencia más fuerte de la iglesia de Tapachula se dio en los municipios vecinos: Cacahoatán, Ciudad Hidalgo, Tuzantán, Huixtla, Villa Comaltitlán y Escuintla.

Sin duda, la historia de las fincas cafetaleras en el Soconusco y Mariscal no puede ser desvinculada del surgimiento del protestantismo y concretamente del presbiterianismo que Esponda reportó para esas regiones (1986). Ahora no tengo datos para abundar sobre esa situación. Si bien se ha escrito mucho sobre las condiciones laborales de los trabajadores de las fincas, de la explotación de la mano de obra, de los procesos productivos del café y del impresionante monto del capital y del valor fiscal de las empresas cafecultoras en el Soconusco, creo que falta por describir la cultura religiosa y su vínculo con la religión protestante de los finqueros durante los últimos años del siglo xix y los primeros del xx. Sabemos, de forma aislada, que muchos peones se convirtieron en fieles lectores y oidores de la Biblia y que en determinados momentos se sintieron capaces de difundir sus preceptos; también que fueron invitados por algunos finqueros para que llegaran a “poner orden” en la vida de sus perezosos peones, y en la de otros que llegaron de la región de los Altos, en calidad

⁷ Abarcó diversos pueblos de las regiones Soconusco, Costa y Sierra: Tapachula, Suchiate, Medio Monte, Izapa, Cacahoatán, El Recreo, Carrillo Puerto, San Vicente, La Granada, Los Laureles, Huixtla, Tuzantán, La Esmeralda, Monte Flor, Santa Emilia, Escuintla, La Reforma, Pijijapan, Carrizal, Soconusco, Colonia Cintalapa, Panamá, Jalapa, Vistahermosa, Villa Comaltitlán, Bethania, Niquivil, Chimalapa, Malé, Campana, El Porvenir, Toquián, Agua Caliente, La Verdad del Triunfo, Pacayal Grande, Rinconada, Amatenango de la Frontera, Nueva Independencia, Las Tablas, Nuevo Vergel, Motozintla, Comitán, Cajcam, Las Margaritas, Ajayash, Tintoninshac, Zapaluta, Tziscaco, Quiján, Socoltenango, Paso Ronéo, Venustiano Carranza, Pinola, Chicomuselo, La Grandeza, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Siltepec, Comalapa, Tzimol, Tuixcum, Zumú, Toquián, Calera y Morelos.

de enganchados, y que al regresar se encargaron de difundir la Palabra de Dios en localidades tzotziles. Considero que necesitamos saber más sobre esa historia para el caso chiapaneco.

A nivel general, el trabajo colectivo de Von Mentz, Radkau, Spenser y Pérez Montfort (1988), sobre los empresarios alemanes instalados en México durante las décadas que van de 1871 a 1942, nos aporta información relevante y de primera mano para entender el contexto político y económico liberal en el cual se desarrollaron los empresarios. Tres son los temas en ese estudio, el primero enlazado con el desarrollo del capitalismo alemán desde 1871 y su expansión a México, incluye un recuento de los intereses económicos de los alemanes radicados en el país. Esta parte es analizada a nivel nacional y regional, concretamente sobre las empresas cafetaleras en el Soconusco. Otro tema revisa la política exterior de Alemania y la necesidad de esa nación de adquirir determinadas materias primas y encontrar mercados para su manufactura durante el periodo del Tercer Reich. Finalmente, se hace un estudio sobre la historia de México durante la década de los treinta, con la cual se contextualiza la actividad nazi en el país y se detalla la actividad de los sectores de la población mexicana que se opusieron a tal ideología.

Hay en ese trabajo una reseña sobre "Los alemanes y sus organizaciones", en la que se presenta de forma específica el estudio de una relevante institución que sirvió para reforzar la cultura alemana. Se trata del Colegio Alemán de México, situado en la capital del país, que de ser casi una institución familiar en sus inicios (1894-1913), con la función de conservar los valores "alemanes", así como ser un centro reproductor de los mismos, pasó a convertirse en un espacio donde el proceso de socialización que el niño vivía en el Colegio consistía en un afianzamién-

to de una posición de clase; lo que conllevaba a que despreciara e ignorara los problemas reales de México y su población. A decir de Von Mentz, no se cuestionó nunca el rumbo que tomó el desarrollo del país y en cambio se profundizaba el desarraigo ya existente en los hogares de la élite comercial-empresarial de los alemanes radicados en México (1988: II: 203).⁸

Von Mentz también nos indica, de forma general porque escapa del interés de la investigación, la existencia de centros de esparcimiento ubicados en la ciudad de México en donde la vida social de la "colonia alemana" se desarrollaba en clubes y asociaciones de deportes, equitación, natación, gimnasia, remo, así como de una institución de ciencia e investigación; también señala la existencia de dos iglesias de habla alemana en México (una protestante y otra católica), un centro de beneficencia para ayuda a los indigentes alemanes y del antiguo Casino Alemán (1988: I: 324). Sin embargo, no se menciona la existencia de instancias como las arriba señaladas en la región del Soconusco, pero es probable que existieran los espacios o centros de recreación de la cultura alemana que tanto les preocupó alimentar (principalmente a los alemanes de la primera generación), ya que, como nos lo dejó ver Furbach, los finqueros estaban inmersos en un ambiente social en donde los "menores" e "inferiores" tenían mucho que aprender de ellos, y en el que las distinciones entre categorías sociales de personas con acceso desigual a los recursos fueron expresadas principalmente en términos de etnicidad.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo puse en escena partes entrecortadas de una historia que contextualiza la presencia del protestantismo en Chiapas, encabezado por la ige-

⁸ La educación impartida en el Colegio Alemán se dirige "a reforzar un grupo tanto social (burguesía y clase media con ideología burguesa) como nacional (alemanes en México) en competencia con el medio ambiente 'mexicano' que lo rodea" (Wiggin 1962 y Vázquez 1970, citados en Von Mentz 1988). Señala Vázquez que los instrumentos por excelencia para lograr esta meta son la imposición de la lengua alemana y la enseñanza de materias como geografía alemana, historia alemana, costumbres y cultura germana en general, así como los rituales nacionales del Imperio.

sia Presbiteriana durante los últimos años del siglo XIX y principios del XX. A falta de una historia del protestantismo en la entidad, me concreté a presentar acontecimientos históricos que desde el punto de vista de diferentes estudiosos, y del mío, constituyen el marco contextual del surgimiento de religiones no católicas. Relacioné, sin dar mayores detalles, el proyecto liberal de Chiapas y el de Guatemala y la emergencia de la Iglesia Presbiteriana en pueblos fronterizos de Chiapas; pero también los relacioné con los resolutivos de los Congresos de Cincinnati y Panamá a partir de los cuales se definió que América Latina sería territorio de misión de las iglesias protestantes norteamericanas, acontecimiento que coincide con la implantación y, sobre todo, auge de las empresas cafetaleras de los alemanes en Chiapas. Ahora, tengo más preguntas que respuestas respecto a esa relación que se antoja mecánica, hasta no contar con un estudio más detallado.

Hace 100 años la actividad misionera se dio de forma esporádica y coyuntural de parte de guatemaltecos que cruzaron una frontera permeable. Al paso de los años, junto con la legitimación de las instituciones eclesiásticas, expertos misioneros se ocuparon en coordinar el proyecto presbiteriano en el sureste de México.

Si bien la mayoría de las poblaciones asentadas en la frontera oriental de Chiapas con Guatemala son el resultado de disputas y negociaciones, procesos migratorios y reacomodos que obedecieron más a intereses de Estado que a necesidades de los pobladores, los evangélicos,

desde los históricos hasta los pentecostales, han logrado generar una especie de *comunidad imaginada*, en los términos de Anderson (1993), justamente porque sus integrantes nunca se conocerán, incluso, nunca oirán hablar de determinados personajes; sin embargo, en su mente cada uno vive la imagen de la comunión evangélica. Esto se debe en gran medida al desarrollo de una serie de procesos y técnicas, estrategias con los que desde su propia plataforma cultural los grupos evangélicos desarrollan la difusión y el proselitismo religioso. A esto se suma, recientemente, el relevante papel transnacionalizador de Radio Shaddai que, probablemente sin que ésta sea su intención expresa, esté creando las bases para el desarrollo de una conciencia de “ser evangélico” en la frontera. Los evangélicos chiapanecos, expresan reiteradamente agradecimiento a los de Guatemala por su empeño en fundar una estación de radio totalmente evangélica, justamente porque en Chiapas eso no es posible. Se identifican con ellos, o como algunas personas dicen: “estamos unidos por la sangre de Cristo”, mediante el lenguaje del evangelio. Asimismo, la radio les proporciona una especie de legitimidad y poder ante los no evangélicos, que aún son mayoría. A los de Guatemala, un poco más acostumbrados a la permisibilidad de profesar religiones no católicas, se confiere el sentimiento de solidaridad hacia sus hermanos en Cristo. Las fronteras religiosas no existen y por lo mismo las relaciones de personas, divididas por las fronteras políticas, no tienen límite. ➤

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, BENEDICT
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.
- BENJAMIN, THOMAS LOUIS
1990 *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- CANTÓN, MANUELA
1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), La Antigua, Guatemala.
- DE VOS, JAN
1993 *Las fronteras de la frontera sur*, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, CIESAS-Tabasco, México.
- ESPONDA, HUGO
1986 *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, Editorial El Faro, México.
- FORTUNY, PATRICIA
1989 "El protestantismo y sus implicaciones en la vida política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol., V, Cuadernos de la Casa Chata, núm., 165 CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, CONAFE, México.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
1985 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (t., I), Editorial ERA, México.
- GARCÍA, JOSÉ ANDRÉS
1993 Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas.
- GARRARD BURNETT, VIRGINIA
1990 "Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920", *Mesoamérica*, Publicación de Plumsock Mesoamerican Studies y del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, año 11, cuaderno 19, junio, La Antigua, Guatemala.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA
1989 "Del *tzolkin* a la Atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-kánjobal de Chiapas", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol., II, Cuadernos de la Casa Chata, núm., 162, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, CONAFE, México.
- 1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva antropología*, vol., XIII, núm., 45, abril, El Colegio de México, UAM-Iztapalapa, México.
- 1996 Histories and stories from the "other border". Identity, Power and Religion among the Mam peasants from Chiapas, México (1933-1994). Doctor of Philosophy. Submitted to the Department of Anthropology and the committee on graduate studies, Stanford University.
- JUÁREZ CERDI, ELIZABETH
1989 "Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol., III, Cuadernos de la Casa Chata, núm., 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, CONAFE, México.

NOLASCO, MARGARITA, VIRGINIA MOLINA, MA. LUISA
ACEVEDO (ET AL.)

- 1992 *Breviario de los municipios fronterizos de México*, Editorial Paraná, S. A., Centro de Ecodesarrollo, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, México.

SPENSER, DANIELA

- 1988 *El Partido Socialista Chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, SEP, núm., 29, México.

VON MENTZ, B., V. RADKAU, D. SPENSER Y R. PÉREZ
MONTFORT

- 1988 *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas* (ts., I y II), Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, SEP, México.

EL GUADALUPANISMO EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

Silvia Ortiz Echániz

DEAS-INAH

BREVES ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL CULTO GUADALUPANO EN EL SEPTENTRIÓN AMERICANO

Hacia finales del siglo xvi, como resultado de las avanzadas exploratorias hacia el norte de Zacatecas, siguiendo las rutas del oro y de la plata, se inicia la conquista y colonización del extenso territorio septentrional que llevará el nombre de Nueva Vizcaya.

La tardía colonización del norte novohispano se desarrolla a través del establecimiento de un sistema de misiones religiosas y presidios militares. Es así como la penetración, conquista y colonización se apoyan en la divulgación de la fe cristiana con el respaldo de las armas.

Desde tiempos prehispánicos la línea formada por el cauce de los ríos Lerma y Pánuco fue la frontera que separó a los grupos indígenas cazadores recolectores de la zona árida del norte, de los pueblos sedentarios del centro y sur de la Nueva España, asentados en una economía agrícola desarrollada.

El avance de los españoles hacia el norte de Zacatecas expande los límites convirtiéndolos en una frontera móvil y frecuentemente atacada. La exploración del septentrión y la inversión minera, necesitaron más de dos siglos para lograrlo; movilizando a sus agentes más experimentados en conquistas y colonizaciones, crearon en la Gran Chichimeca una estructura económica y social nueva, diferente a la del centro y sur del virreinato (Florescano 1973: 44-45).

Desde finales del siglo xvi, los misioneros franciscanos penetraron en estos territorios y fueron reforzados por los jesuitas casi un siglo después, por solicitud del gobernador de la Nueva Vizcaya, don Rodrigo del Río de Loza, “por la situación desastrosa que guardan los indios en las primeras misiones franciscanas y sus repartimientos”. Por ello dirige su solicitud al provincial de la Compañía de Jesús y al virrey don Antonio de

Mendoza, resaltando “la necesidad de plantar la fe en esas regiones, predicando en la lengua de los aborígenes” (Álvarez 1992: 10).

Surgieron diversas controversias entre franciscanos y jesuitas por el control de las jurisdicciones por evangelizar, debido a las diversas formas de entender la administración de indios y de regular la organización interna de las misiones. Sin embargo, la evangelización se extiende, llevando a través de valles, desiertos y serranías las imágenes religiosas cristianas.

Mientras, el culto a la Virgen morena, aparecida en el Tepeyac en 1531, se consolida en la capital del virreinato; la fe guadalupana se extiende y desarrolla, fundamentalmente como estrategia de conversión y de evangelización. Es hasta finales del siglo xvii cuando se inicia la divulgación iconográfica guadalupana en forma extensiva en todo el virreinato español.

En 1755 se publica el libro *Zodiaco Mariano*, obra póstuma del jesuita Francisco de Florencia, y terminada por su correligionario Juan de Oviedo en la que se constata la distribución geográfica de las imágenes marianas en el territorio colonial novohispano, señalando un *corpus* de 106 imágenes en total, destacando que sólo había siete para la Diócesis del Norte.

El 12 de enero de 1707 se obtuvo autorización del rey para, extramuros de la villa de Zacatecas, abrir el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de nuestra Señora de Guadalupe, institución franciscana que logró fundar hospicios, un sinfín de visitas, 20 misiones en la provincia de Nuevo Santander y otras tantas en la Nueva Vizcaya, 12 en Texas y otras más en Baja California, así como los Colegios Apostólicos de Zapopan, Cholula y la Casa Noviciado de San Luis Rey. Desde este Colegio se organizan las fundaciones de las misiones norteamericanas de Tutuaca, Tomochi, Moris, Batopilas, Santa Ana, Chínipas, Guazapares, Serocahui, Basonopa, Guacaybo, Cahuilichi, La Purísima Concepción de Tubaris, San Miguel de Tubaris, Tonachi, Boborigame, Guehuechi, Norogachi, Baquiachi y Satevó en la Sierra Tarahumara (*Enciclopedia de México*: XII: 517- 518).

Hasta ese año de 1707, en el que se funda el Real de Minas de Santa Eulalia, no existía en los valles centrales ninguna población de importancia entre Santa Bárbara, el Presidio de Paso del Norte y la misión de Nuestra Señora de Guadalupe de los Mansos, fundada en 1659, y origen de la actual ciudad fronteriza de Juárez.

En Santa Eulalia el agua era insuficiente para realizar los trabajos mineros, esto los obligó a establecerse en las márgenes de los ríos Chuvistar y Sacramento, fundándose el Real de Minas de San Francisco de Cuéllar el 12 de octubre de 1709. En 1718 debido a su rápido crecimiento se le otorga la categoría de Villa de San Felipe; El Real de Chihuahua, nombre que llevará el resto de su vida colonial, fue adoptado en 1823 y es el nombre original de los llanos donde se establece, como la ciudad de Chihuahua.

La primera parroquia, terminada en 1714, estaba dedicada a San Francisco y a Nuestra Señora de la Regla, también había un nicho de cantería dorada donde estaba colocada la Santísima Virgen de Guadalupe (Bargellini 1984: 15).

El primer párroco de la villa se dedicó a impulsar la devoción guadalupana y a promover la construcción de su santuario. El aumento de devotos contribuyó al establecimiento de una capellanía, ejecutada en 1742 por el español José Fernández de Hinojosa por la cantidad de 3 000 pesos, que debían colocarse a rédito y con eso satisfacer varias obligaciones de carácter religioso que la escritura constitutiva señalaba. Entre estas obligaciones, se tenía la de una misa solemne el 12 de diciembre de cada año.

Desde la fundación de San Francisco de Cuéllar ya existían en las márgenes de los ríos Chuvistar y Sacramento seis cendradas o vasos de fundición dedicadas a advocaciones religiosas, una de ellas llevaba el nombre de Guadalupe. Para 1753 en Santa Eulalia se habían abierto 13 minas, tres de las cuales se habían dedicado a la protección de Nuestra Señora de Guadalupe. La Villa de San Felipe, el Real de Chihuahua adquirió una importancia relevante en el comercio ya que estaba a mitad del camino real entre Durango y Paso del Norte. Por este camino también llega-

ron imágenes guadalupanas para los creyentes de todo el septentrión, como la que donó don Pedro Antonio Cadrecha, mayordomo de los panaderos de esta villa; fue pintada por Miguel Cabrera para su santuario y colocada el 12 de diciembre de 1758, cuando se juró a la Virgen como Patrona de las Américas.

En la “faja de la plata”, que va desde Zacatecas hasta Chihuahua, se repite el mismo fenómeno después del descubrimiento y explotación de las minas. Fue necesario iniciar rápidamente la colonización para alimentar a toda la población que llegaba a buscar oportunidades en los reales y fomentar el desarrollo de la ganadería para disponer de las bestias que transportaran los minerales, las mercancías y las provisiones. Por ello, de inmediato se multiplicaron en los valles aledaños los cultivos y los ranchos ganaderos, necesarios para producir los alimentos esenciales, y la fuerza animal, ya que traerlos desde la capital elevaba enormemente los precios (Florescano 1973: 58).

La frontera norte colonial, limitaba los territorios de Texas, Arizona, Nuevo México y la Alta California; explorados, conquistados y colonizados por el virreinato español. Entre las villas de frontera más septentrionales se destacan Santa Fe y Taos, fundadas por Juan de Oñate en 1598 en territorios de los indios pueblo, conformando la Provincia de Nuevo México y hasta donde hizo llegar el Camino Real de Tierra Adentro, comunicando la capital colonial con el confín norteño.

La primera evangelización llevada a cabo por los misioneros franciscanos, expande el modelo cultural de la iglesia colonial a toda la sociedad novohispana hasta sus límites septentrionales. El control de los misioneros abarcó amplios territorios y diversas instituciones de la sociedad colonial, incluyendo la producción agrícola y ganadera y la administración de la mano de obra indígena. Así, logran fundar pueblos con las etnias sometidas alrededor de las misiones. Estos pueblos empiezan a multiplicarse rápidamente como estrategias de defensa (Florescano 1973: 71).

Sin embargo, la larga lista de sublevaciones indígenas, la escasez de minerales y la caren-

tía de los alimentos básicos (maíz, harina, carne, etcétera) fueron factores decisivos para que estas regiones no se poblaran más rápidamente.

Avanzadas francesas, inglesas y rusas amenazaron los límites de las posesiones españolas, tanto en Texas como en Alta California, promoviendo la última expansión hacia el norte, que había sido frenada por la Corona debido a los altos costos del mantenimiento de poblaciones, presidios y misiones. A mediados del siglo XVIII España y Francia se enfrentaron, esta confrontación se resolvió a favor de España, que recuperó el extenso territorio de Luisiana y Nueva Orleans por el Tratado de Fontainebleau en 1762; de esta manera sólo subsistió la amenaza inglesa, que resurgió en el siglo XIX. En 1760 la visita de don José de Gálvez a los pueblos y presidios del norte trajo como consecuencia la reorganización del sistema de defensa español, de la administración, de las finanzas y el restablecimiento de un plan de ocupación de la Alta California fundando presidios y misiones (López 1997: 14).

El obispo Pedro Tamarón y Romeral recorrió su vastísimo obispado, por primera vez de 1759 a 1761; llegó hasta Nuevo México en donde levantó un inventario en todas las parroquias encontrando imágenes guadalupanas en Zuñi, dos en San Buenaventura; el obispo no registró una guadalupana que llegó a Pecos en 1731, aunque sí anotó otra en el Santuario de Guadalupe en Santa Fe. Encontró una vieja pintura de la Guadalupe con sus apariciones, de dos varas, en Nambé, otra en Pajoaque, una pintura antigua en San Indelfonso, así como en Picuris, un grabado guadalupano en Concepción de Abiquiú y una Guadalupe de una vara de alto en Cochiti (Bargellini 1997: 236, 240). El culto mariano se había extendido hasta el confín de los territorios del virreinato en su frontera norte.

Esta frontera política señala en sentido amplio la delimitación entre la conquista española y la desarrollada por las culturas anglosajonas en el continente americano. También señala la frontera simbólica de dos cosmovisiones religiosas cristianas escindidas por la Reforma; la católica, comunitaria y corporativa, y la protestante, individualista y congregacionista.

LA FRONTERA SIMBÓLICA

A partir de la segunda mitad del siglo xix, el campo religioso se había convertido en un espacio de disputa del territorio simbólico, en virtud de la efervescencia religiosa en Estados Unidos de Norteamérica con el desarrollo de iglesias surgidas en los diferentes protestantismos. La frontera nortea de México, reducida en 1848 a favor de Estados Unidos de Norteamérica por el Tratado Guadalupe-Hidalgo, ubica al estado de Chihuahua como fronterizo, limitando al norte con la frontera natural del río Bravo. Nueva frontera política que no logra detener el flujo migratorio, ni menguar los lazos culturales establecidos desde el siglo xviii con los territorios de Texas, Nuevo México, Arizona y Alta California, explorados, conquistados y evangelizados por la Corona española. Tampoco logra detener la influencia de las diversas denominaciones religiosas que han penetrado a nuestro país por la aduana de Ciudad Juárez y el Paso Texas.

EL CULTO GUADALUPANO EN LA FRONTERA NORTE DE CIUDAD JUÁREZ

En tiempos modernos se da en la región una transformación sociodemográfica acelerada que se inicia en 1940 con el desarrollo de la industria de la transformación (cemento, acero, madera) y que se acelera a partir de la instalación de la industria maquiladora en los años setenta. Para 1990, casi sesenta por ciento del total de la población estatal se concentra en las dos ciudades más importantes del estado: la fronteriza Ciudad Juárez (32.8%) y en su capital, la ciudad de Chihuahua (21.8%). Esta concentración de la población por la migración rural urbana ha tenido múltiples repercusiones en la composición sociocultural, acrecentando los sectores tradicionales urbanos.

En ambas ciudades la población católica predominante opone resistencia al proselitismo hiperactivo de las denominaciones religiosas estadounidenses. Es sobre todo, el carácter de la cultura religiosa popular donde el guadalupanismo ha dado la mayor batalla constituyendo una defensa identitaria como chihuahuenses, como ca-

tólicos, como hispanohablantes y como nacionales mexicanos. Estas categorías socioculturales identifican el "nosotros" mientras que el Paseño, originario del Paso Texas, es blanco, protestante, anglosajón y ciudadano estadounidense. Sin embargo, la convivencia fronteriza conforma una tercera posibilidad identitaria; la de los chicanos.

A pesar de que 70% de los pobladores de El Paso es de origen mexicano y que un número significativo de esos residentes ha llegado en los últimos 20 años, se asume fácilmente que la población en ambos lados de la frontera es homogénea. Sin embargo, chicanos y mexicanos sienten que son muy diferentes de los anglos (Vila 1966: 3).

El transnacionalismo implica una elección, una reordenación del binariocultural, social y epistemológico, remarcando diferencias entre el "ellos" y el "nosotros", sobre todo en tiempos de medidas para controlar la inmigración, cada vez más estrictas como la ley Simpson Rodino, la proposición californiana 187 o las tácticas de la Border Patrol, conocidas como la Operación Bloqueo.

El icono guadalupano es utilizado por jóvenes banda de clase popular, denominados regionalmente "cholos", para identificar su territorialidad por barrio. Su lenguaje oral y pictórico es influido por la imagen que adorna los artísticos murales en las calles de los barrios. En ellos se plasma la angustiada situación laboral de quienes deben cruzar la frontera todos los días para obtener un empleo y entregan su fuerza de trabajo a los anglos, que prostituyen a las mujeres de aquéllos, y los discriminan por sus costumbres, su lenguaje y el color de piel.

Su autoconformación desde los años setenta es la forma de vestirse con camisetas que llegan a las rodillas, pintadas o impresas con la imagen de la Virgen de Guadalupe; pantalones muy amplios tipo *rap* y zapatos tenis. Ellos responden que para diferenciarse de los anglos y de sus creencias llevan el emblema de su catolicismo nacionalista; "ellos no creen en madonas, porque son protestantes" ¿y qué más escudo que ponerles a Nuestra Madre enfrente?: "La Morenita", "La Paisana", "La Latina", "La Reina de América", "Nuestra Madrower", "La Forever", "la Única Jefaza".



St. George's Church, Tbilisi



Silvia Ortiz Echániz.

En los diseños de sus murales aparece la Virgen y ellos se autorretratan solicitándole misericordia, protección, beligerancia; entablan diálogos con ella y los acuerdos aceptados por la banda son pictografiados. Defiende sus territorios reales y simbólicos y los embelesa con el *drink* y la marihuana. La imagen guadalupana es el tatuaje más solicitado, para llevarla por siempre muy cerca del corazón, a flor de piel.

Permanecer en su creencia es también un recurso para reconstruir una identidad que está permanentemente amenazada por los deseos de superación y de adoptar un modo de vida a la gringa. “A ella es a la única que se le jura, se le promete y se le cumple”.

El crecimiento de ambas ciudades, Juárez y la capital del estado, a partir de la concentración de población regional de origen campesino o minero ha aumentado el número de colonias que nacen por paracaidismo y que pasan por todo un largo proceso de urbanización. Esta condición ha hecho proliferar los llamados grupos de Danza Guadalupana, o Matachines guadalupanos, que surgen en las colonias populares por manda o promesa de los participantes, para festejar a la Virgen en su día; incluso se han formado cuadrillas de danzantes Matachines con descendientes de mexicanos en El Paso y en los estados de Texas,

Nuevo México y Arizona, cuadrillas de morismas, danza de palmilla o de caballería, que acuden a los santuarios en ambas ciudades a cumplir la promesa o agradecer la protección de la Virgen, a través de la danza.

En la medida en que el vecino país dicta leyes cada vez más estrictas contra los indocumentados, el fervor guadalupano se acrecenta y es también la sombra de la Virgen la que conforma un dique para contener las agresiones diarias del proselitismo exacerbado de los ciudadanos anglos y la perseverancia de los Testigos de Jehová, de los Nuevos Cristianos, de los Mormones, o de las diversas iglesias pentecostales.

Es una costumbre identificar el domicilio en cada casa con una placa de metal que indica el número y la calle donde está ubicado, el nombre de la familia que lo habita y un pequeño adorno. La mayoría de las familias católicas elige la imagen guadalupana para contrarrestar a los agentes religiosos de distintas denominaciones que varias veces al día llaman a la puerta para proponer su oferta religiosa.

La Virgen de Guadalupe es así, una hierofanía de protección, de representación nacionalista y de identidad étnica en ambos lados de la frontera y una frontera simbólica que nos separa de la cultura anglo. ↵

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ TOSTADO, LAURA ELENA

- 1992 "Jesuitas: educación y cultura", en *Presencia jesuita en el noroeste*, DIFUCOR, Gobierno del Estado de Sinaloa, México.

BARGELLINI, CLARA

- 1992 *La catedral de Chihuahua*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.
- 1997 "Objetos artísticos viajeros. ¿Cuáles, cómo y por qué llegaron a Nuevo México?", en *El Camino Real de Tierra Adentro*, Primer Coloquio Internacional Valle de Allende, National Park Service, INAH, Chihuahua, México.
- 1977 *Enciclopedia de México*, vol., II, José Rogelio Álvarez (ed.), México.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1973 "Colonización, ocupación del suelo frontera en el norte de la Nueva Es-

paña 1521-1750", en *Tierras nuevas*, El Colegio de México, México.

HADLEY, PHILIP L.

- 1979 *Minería y sociedad en el centro minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750)*, CFE, México.

LÓPEZ MORALES, FRANCISCO

- 1997 "El Camino de la Plata" en *El Camino Real de Tierra Adentro*, Primer Coloquio Internacional Valle de Allende, National Park Service, INAH, Chihuahua, México.

VILA, PABLO

- 1996 *Catholicism and Identity on the U.S.-Mexico Border*, Occasional Papers in Chicano Studies, no., 8, The University of Texas at El Paso, EUA.

CUANDO LA MISIÓN LLEGA A LA ESCUELA. A PROPÓSITO DE LA OPCIÓN IDEOLÓGICA DEL PROTESTANTISMO EN GUATEMALA

Victoria Borrell Velasco
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

"[...] la religión es una institución social, el culto una actividad social y la fe una fuerza social. Describir el modelo de sus cambios no es ni coleccionar vestigios de revelación, ni reunir una crónica de errores. Es escribir una historia social de la imaginación"

Clifford Geertz

En la actualidad y en cualquier territorio del planeta ocupado por el ser humano el hecho religioso sitúa a los analistas sociales en un paradójico punto: el carácter inmutable de la tradición religiosa en un contexto de transformaciones aceleradas, evidenciadas por la propia historia de las religiones. En este sentido, Beckford entiende este transcurrir histórico como un proceso marcado por una dinámica de institucionalizaciones, por una parte, y de rupturas, por otra (1998: 45).

Cumplido ya más de un siglo del comienzo de importantes cambios religiosos en Guatemala, resulta interesante analizar cómo los vehículos de la creencia —concretamente los relacionados con la educación— fomentan estos cambios. Desde la llegada de la primera iglesia protestante al territorio guatemalteco en 1882 hasta la actualidad el protestantismo en todos sus espectros (histórico, pentecostal, neopentecostal), fundamentalista o modernizador, ha viajado en el tiempo engrosando sus filas con miles de creyentes, diseñando un nuevo panorama religioso cualitativamente diferente, en el que sorprenden los ritmos y características de las transformaciones.

El presente artículo aborda cuestiones en torno a concepciones del mundo y proyectos socio-educativos desde los nuevos movimientos religiosos (concretamente pentecostalismo y neopentecostalismo) en Guatemala. Cuando las creencias y las prácticas religiosas se introducen en la

institución de la escuela formal o, más aún, cuando inspiran nuevos diseños escolares, están vinculando más profundamente lo religioso con el mundo cotidiano, con los procesos sociales y económicos.

Soy consciente de que la manifestación de la fe se realiza mediante formas simbólicas y construcciones sociales —que pierden fuerza y poder a lo largo del tiempo para sostener esta fe y se inclinan por el cambio— y de que el discurrir histórico de la religión descansa sobre instituciones que proporcionan formas asequibles a quienes tienen una actitud religiosa ante la vida.

Las distintas denominaciones del protestantismo pentecostal y neopentecostal han tratado de expresar su religiosidad desarrollando actividades de carácter secular: escuelas y asociaciones de diversa índole. Me propongo, pues, aportar una serie de reflexiones en torno a algunos de los medios empleados por estas iglesias para aumentar las conversiones, para conseguir la perdurabilidad de la doctrina, para la expansión del fundamentalismo y del fervor político, en definitiva, con el fin de la *refundación cultural, de la innovación y del cambio*.

Aún intentando una vuelta a la palabra bíblica y después de rechazar el ritual católico, las iglesias cristianas evangélicas no son, en puridad o exclusivamente, un movimiento de escrituras —de libro—, porque también lo son del milagro, del trance... Más aún, llegan a constituir un movimiento de sanación, de éxtasis en la manifestación ritual de su fe; recorren todo el espectro de posibilidades desde el protestantismo histórico hasta las iglesias neopentecostales, adaptándose a clases sociales, a niveles de formación, a diversidad étnica, a edades, a necesidades múltiples. Son camaleónicas, ofrecen respuestas a cualquier situación de búsqueda. Sin embargo, la mirada o referencia constante al contenido bíblico otorga prestigio a este modo de religiosidad, y aún sin excesivas erudiciones se conduce la fe a través de la formación religiosa y de la escolarización en particular.

Afirma Geertz que tipos particulares de fe florecen en determinadas y concretas sociedades, y Guatemala es un digno ejemplo. Su carácter

multicultural la ha convertido en perfecto caldo de cultivo para el desarrollo de conversiones y respuestas religiosas variopintas. Se trata de un país inserto en un mapa de injusticia social, concentración de riqueza, analfabetismo, marginación, pobreza, corrupción y violencia sistemática. En un estudio revelador publicado en 1991, Stoll relaciona el incremento de violencia en el triángulo Ixil con un considerable aumento de conversiones (Carmack *et al.* 1991: 155-199).

Lo que sucede a una comunidad sucede también a su fe y a los símbolos que la sustentan y, en ese sentido, se puede afirmar que el pluralismo religioso constituye una estrategia de adaptación. Guatemala posee una cultura mixta abierta a los cambios de fe porque necesita respuestas. Esto es así por su situación de “frontera plural”; he creído idóneo el análisis del hecho religioso en este país desde una perspectiva de contexto fronterizo ya que, por su situación de transición, se puede considerar así, al menos desde cuatro puntos de vista.

- 1) Su situación geográfica la sitúa excesivamente cerca del coloso norteamericano, foco de irradiación de ideologías capitalistas y de iglesias protestantes.
- 2) El territorio guatemalteco ha acunado a ritmos diferentes la mezcla racial, el contacto interétnico y el sincretismo tanto cultural como religioso. En este sentido, la opción evangélica se presenta como una alternativa ante el catolicismo ortodoxo, por una parte, y por otra, frente a las creencias sincréticas. Se configura en respuesta a la insatisfacción, al descontento que marca estructuralmente al país, en una época en que se han mantenido los privilegios en las mismas manos y generado un enorme miedo en los más desfavorecidos.
- 3) Desde el punto de vista económico, hasta hoy en Guatemala el reparto de la riqueza es inexistente; destacan la concentración de tierras, el monopolio del poder económico y una relevante masa de indígenas y ladinos empobrecidos

de forma endémica. Sin embargo, tienen presentes muy cercanos unos patrones de desarrollo económico por imitar: los impuestos por su vecino norteamericano.

Ante esta situación el evangelismo ofrece una respuesta económica consecuente con su doctrina, basada en valores como la disciplina y el trabajo eficaz: la *génesis de una clase media* que viene a desdibujar la patética frontera entre las opciones existentes: la rica oligarquía católica y el empobrecido campesinado, tanto ladino como indígena —cuyas creencias mezclan lo prehispánico y la “costumbre” con la renovación católica de la teología de la liberación y la pastoral indígena.

Hoy también existen acciones en áreas de población indígena, como la aportación “transformadora” que supone la creación de agroaldeas por iniciativa de miembros con recursos de la iglesia neopentecostal Shaddai.¹

- 4) En política, su posición es también de “frontera”. Guatemala recrea gobiernos no problemáticos ni amenazantes respecto a Estados Unidos de Norteamérica. La sucesión de democracias ficticias y corrupción administrativa, ligadas al catolicismo tradicional, propician el cuestionamiento crítico del sistema por parte de los nuevos cristianos que, bajo la revelación de que “los gobiernos se deciden por autoridad divina y no se pueden cuestionar”, en varias ocasiones han conseguido situar a cristianos evangélicos en la presidencia del gobierno. Convendría, aunque no es el centro de este análisis, referirse al *cambio histórico del hecho religioso* en este país dentro del

último siglo. Considero fundamental la perspectiva histórica para comprender la incardinación de dos fenómenos complejos: religión y educación. Las transformaciones, en este sentido, comprenden la propia evolución del catolicismo hacia la teología de la liberación o hacia modelos carismáticos reaccionarios, por un lado, y por otro, la irrupción de las iglesias protestantes en el pasado siglo XIX y el transcurso vital de éstas con la proliferación de numerosas denominaciones, especialmente pentecostales y neopentecostales.

De estos fenómenos me interesan tres hechos concretos, que explican en buena parte el triunfo de las iglesias evangélicas entre la población guatemalteca.

Por una parte, la existencia de un nuevo catolicismo inclinado hacia marginados y desposeídos que para las clases sociales altas desacredita la reputación de la religión católica y supone una reducción de poder. Frente a ello, la conversión al nuevo cristianismo es un signo de distinción y de modernización. Recordemos cómo el protestantismo entra en Guatemala en el último cuarto del siglo XIX, de la mano del presidente Justo Rufino Barrios, y penetra haciendo misión entre la élite del país. Así, el cristianismo evangélico se convierte en una forma de vida más que religiosa, social y política. En segundo lugar, quiero destacar la existencia de al menos tres factores endógenos, de carácter nacional, con gran peso en la dinámica de expansión evangélica.

1) La utilidad de la conversión

Paradójicamente, han logrado hacer de la virtud algo extremadamente útil. La

¹ Contactan inicialmente con los líderes evangélicos locales, para, a través de éstos, acceder a los hogares indígenas y predicar en ellos. Se compran tierras y “se hacen casas para los indígenas ahí, para sus familias, se les pone agua potable, se les dan sus pilas, se hace una iglesia, un puesto de salud, se hacen todas las instalaciones y después se les regala la tierra, con riegos y con tecnología, porque además tenemos un agrónomo que lo supervisa”. Es así como se forma una “agroaldea” (Cantón 1998: 107).

conversión, en principio, confiere una situación estable y, a pesar del control y la disciplina, de satisfacción. En general, las familias protestantes elevan su estatus, adquieren seguridad y autoestima, aumentan sus posibilidades en el mercado laboral (Borrell 1999: 428-429).

2) *La dinámica aparentemente democrática del nuevo cristianismo*

Se muestra positivo, solidario, alegre. Los cultos son más cercanos al creyente que la tradicional misa católica; los líderes proliferan casi a nivel familiar; los méritos obtienen pronta recompensa: reconocimiento social, prestigio, respeto u obediencia de los demás hermanos. Sus estrategias tienen un carácter eminentemente social —aunque su preocupación teórica sea la salvación individual—, y ello se manifiesta en conductas como la escucha, la ayuda, el tiempo compartido... La tranquilizadora absolución de las faltas tiene carácter comunitario. Las iglesias evangélicas marcan pautas de comportamiento fijas y muy claras para sus adeptos; con todo, son observadas desde fuera por pastores o líderes de rango superior. La moral está controlada, no se perciben espacios de intimidación en estos presupuestos religiosos. Todo es muy colectivo y emocional, desde el mismo acto de conversión al desarrollo de la vida cotidiana tienen coherencia con la nueva doctrina. La cooperación y la puesta en escena convencen a los acólitos de la obra divina, de la certeza de sus creencias y de lo acertado de su conversión.

3) *El miedo*

En Guatemala, la violencia institucional no sólo eclipsó la [vida] religiosa, sino que generó un miedo que hizo de las iglesias evangélicas un espacio óptimo para reconstruir las redes de solidaridad. El terror se enquistó en Guatemala, y, a

mi entender, se volvió uno de los factores endógenos que contribuyeron al crecimiento del pentecostalismo en esta república centroamericana (Cantón 1998: 275-276).

En último lugar, aunque cronológicamente sea el primero, hay que referir que las creencias protestantes invaden el país desde Estados Unidos de Norteamérica y muestran una inclinación más o menos encubierta a potenciar un frente común ante el comunismo, controlar políticamente el país interviniendo en el desarrollo de democracias ficticias y aculturar el mundo indígena neutralizando sus movimientos de conciencia étnica.

En este contexto, que adelanta el tipo de respuestas que elabora el evangelismo en Guatemala, mi intención es *analizar las conexiones entre la nueva fe cristiana y las instituciones que la nutren, concretamente las que dan forma a la obra educativa: escuelas, colegios, institutos...*

APUNTES DE CAMPO Y APROXIMACIÓN TEÓRICA

Las hipótesis que en adelante propondré —en torno a cómo los movimientos religiosos, con sus adscripciones concretas, se introducen en las escuelas, impregnan sus idearios, transforman su dinámica, modifican sus proyectos o gestan un proceso alternativo similar al modelo aconfesional o al católico—² se han generado en un marco donde confluyen los intereses de la antropología de la religión y de la educación, vinculadas siempre a los estudios sobre sociedad y economía.

Además de responder al protocolo científico que exige la explicitación de la metodología empleada en la investigación que se presenta, siento la necesidad de que el lector me acompañe en el viaje que supone ubicarse en el área geográfica de destino como unidad de observación y estudio.

En varias ocasiones visité el departamento de Sacatepequez con el fin de realizar descripciones y análisis sobre nuevos movimientos socio-

² Me refiero a la fundación de colegios en la propia Iglesia Neopentecostal El Verbo que asume la responsabilidad de todo el conjunto de la tarea educativa.

religiosos y sus vinculaciones con opciones políticas concretas en la zona. Atraída por la energía de las nuevas identidades religiosas evangélicas y su capacidad para la recreación cultural, por una parte, e interesada a causa de mi matrimonio profesional con la educación escolar, decidí analizar las conexiones entre la fe cristiana renovada y su intervención en la labor educativa. Durante varias campañas de trabajo me centré, principalmente, en tres ámbitos de estudio: la familia, la Iglesia (de distintas denominaciones) y la escuela. El área concreta del estudio estaba compuesta por cuatro poblaciones: Antigua Guatemala, San Antonio Aguascalientes, Jocotenango y la aldea de San Pedro Las Huertas.

Desde el punto de vista metodológico, lo que me parece más relevante es mi papel como investigadora, la dinámica establecida en la rutina de trabajo y las técnicas empleadas para la recopilación de información.

Mi identidad a lo largo del tiempo destinada a visitas, concretamente a distintos tipos de escuelas, se elaboró desde un criterio: compartir equitativamente experiencias docentes en diferentes lugares, después de evidenciar mi interés e implicación en las cuestiones educativas. De este modo no me resultó difícil realizar múltiples visitas a centros escolares y a escuelas sabáticas y dominicales en las que formé parte de los grupos de discusión y debates, entrevistas, dinámica de aula, etcétera. También me permitieron acceder a archivos y documentos en los que se reflejaban tanto la filosofía como los objetivos de las distintas iniciativas escolares con las que tuve contacto:

- 1) Experiencia de alfabetización. Proyecto Visión Mundial, por parte de la Iglesia del Nazareno.
- 2) Alfabetización y Colegio de Primaria, Secundaria y Preparatoria (multigrado) a cargo de la Iglesia El Verbo.
- 3) Escuela multigrado de la Iglesia Centroamericana.
- 4) Escuela multigrado de la Iglesia Adventista.
- 5) Escuelas sabáticas de Iglesia El Verbo, Iglesia Shaddai e Iglesia Elim.
- 6) Colegio Nimayá de la Iglesia Elim.

Fueron los encuentros iniciales con maestros y maestras de estas escuelas los que me llevaron a profundizar en el estudio sobre la fe evangélica y las instituciones educativas. Sus aportaciones fueron relevantes para vincular creencias y prácticas con el marco socio-económico en que se desarrollaban.

Desde la reflexión teórica, mi interés se centró en modelos explicativos que interrelacionan la religión y la educación, es decir, indagué puntos en los que son tangenciales. A lo largo de mi carrera he defendido que, en el ámbito científico de la educación, la teoría como puntal imprescindible comparte protagonismo con al menos otros dos: la investigación y la práctica. En este sentido, Usher y Bryant aseguraban que estas tres cuestiones claves forman parte de un “triángulo cautivo” (1992: 43), es decir, que se mueven y avanzan juntas. Así, de la investigación en el contexto de la práctica se pueden trazar indicios que hagan prosperar la teoría.

Comparto con Geertz su definición del concepto “religión” como sistema de símbolos que establece no sólo estados anímicos sino motivaciones, formulando concepciones sobre la existencia y garantizando el convencimiento de que éstas sean reales, efectivas. Me seduce esto último: el poder de convencimiento, su capacidad para mostrarse como un modelo de sentido común, de autenticidad, “hasta erigirse ella en paradigma de sensatez” —afirma Cantón (1998: 37)—, ya que observo similitudes con el poder que presenta el desenvolvimiento de la educación a través de la escuela, la misma capacidad de obviar los mecanismos impuestos por la estructura económica y de afirmarse como vía de cambio, de ascenso social, de construcción del “sí mismo” con autoridad incuestionable, al margen de la vida social, de las estrategias marcadas por los órganos de poder y decisión. Y en educación como en religión, la historia y la dinámica social tienen mucho que decir. Así, pues, la religión es una forma de ideología, a mi juicio, y la educación en la escuela es un instrumento ideológico. En este sentido, el análisis de las prácticas religiosas emanadas de los compromisos adquiridos por las creencias evangélicas supone

articular las expresiones religiosas con la vida social; algunos especialistas como Nelson hacen ver que los movimientos sociales y los religiosos son “difíciles de separar con nitidez” (Cantón 1998: 44). Por tanto, el presente análisis se ubica en la línea weberiana que insiste en relacionar religión y sociedad.

Existe una especie de connivencia entre la experiencia religiosa y la educación en su capacidad para transmitir cultura, formas de vida, rasgos de identidad. Se trata de la cuestión definida como “legitimidad” con relación a la autenticidad de sus efectos, a su capacidad para satisfacer demandas formuladas en el itinerario vital (en las relaciones con los demás y con la propia naturaleza); es decir, en términos de supervivencia en las mejores condiciones y, por otro lado, por su competencia en el control de fuerzas y bienes de cualquier naturaleza (materiales o inmateriales). Carnoy advierte, con relación al papel que desempeña una institución en la sociedad, que “las personas que se sirven de ella han de creer que favorece sus intereses y satisface sus necesidades” (1990), y en el caso de las instituciones educativas el análisis demuestra que se crea una realidad virtual que entiendo muy cercana al contenido de la fe religiosa.

Religión y educación son empleadas por los seres humanos para encontrar *su lugar en el mundo* y por ello están marcadas por el cambio como constante. Iglesia y escuela son espacios instrumentalizados cuya función explícita de crecimiento del individuo —con potencial fuerza liberadora, entendida como no dependencia— en cualquier contexto social no deja ver los mecanismos de control de su dinámica ni sus finalidades subliminales; cierra los ojos al componente de dominación, especialmente en sociedades injustas, desiguales, discriminatorias, racistas y en un contexto de globalización como el que se da en la actualidad.

Sobre estas bases, mi hipótesis de trabajo considera que tanto las iglesias evangélicas como sus escuelas están organizadas con apariencia de cambio, renovación y liberación para desarrollar y mantener una organización que contribuye a agudizar cuestiones como la desigualdad

socio-económica, la distancia entre grupos étnicos diferentes, el neoliberalismo, la aculturación, el sometimiento entre géneros, etcétera.

PROTESTANTISMO Y OBRA EDUCATIVA

Cabría preguntarse qué argumentos religiosos justifican decisiones como el desarrollo de una obra educativa, qué misiones hacen escuela, dónde sí y dónde no y, sobre todo, con qué fines. Para esto aterrizamos en otra interrogante: ¿qué procesos conectan el pasado con el presente educativo de la acción evangélica? A esto dedicaré las próximas reflexiones.

La tipología de la obra educativa más reciente en Guatemala tiene tres líneas fundamentales:

La educación formal, oficial o institucionalizada. Toma cuerpo, por una parte, en colegios fundados y mantenidos por distintas denominaciones. Mi trabajo de campo en el occidente del país me reveló la existencia de colegios pertenecientes a la Iglesia Verbo, Iglesia Elim (ambas de carácter neopentecostal), Iglesia Centroamericana e Iglesia Adventista. En los colegios evangélicos que conocí, pude comprobar la existencia de sutiles diferencias. Se invierte un gran esfuerzo en la formación de líderes en la población destinataria, clase media y alta, ladinos urbanos (Iglesia Verbo), mientras que esta preocupación —latente no manifiesta— no existe en zonas de población indígena o de ladinos pobres (aglutinados en torno a la Iglesia Elim).

Por otra parte, se manifiesta una labor evangelizadora en escuelas públicas en las que la enseñanza de la religión cristiana desarrolla el capítulo de la libertad religiosa.

Educación no formal. Constituida por el itinerario formativo desarrollado en escuelas dominicales o sabáticas —según las denominaciones—, reuniones semanales dedicadas a conocer la palabra, en asambleas de oración y formación en la disciplina establecida o en el contenido de las prédicas de los pastores durante la celebración de cultos.

Educación informal. El tipo más vanguardista por el uso de los *mass media* y atrevidas pue-

tas en escena. Este modo de formación llega al cristiano a través de campañas espectaculares itinerantes es que ubican carpas en todo el territorio nacional; se recurre también a fiestas televisivas y a programas radiofónicos.

Estos tres tipos se van traslapando a lo largo del tiempo y muchas veces son coincidentes.

En la actualidad, los centros escolares específicos no han crecido numéricamente, siguiendo la pauta marcada por la cifra de conversiones; sin embargo, su labor es más intensa y cuidada. En contra, la preponderancia de la formación religiosa a través de recursos masificadores como televisión, radio y grandes festivales es incuestionable.

Sin embargo, no siempre fue así. El interés por la creación de escuelas que formaran a individuos en la nueva fe es tan intenso que el primer colegio evangélico se estableció en Guatemala una década antes que la construcción del primer templo. Fue en 1885, sólo tres años después de que Hill introdujera el nuevo cristianismo presbiteriano de la mano de los poderosos. Ese primer colegio es un privilegio destinado a la élite —a él acudieron los hijos del presidente Barrios, de los ministros, etcétera— y se financiaba con dólares americanos; enseñaba inglés y su currículo fue el mismo que el establecido para Estados Unidos de Norteamérica.

[...] el colegio también cumplía otra fase misional al impartir una educación integral, fundamentada en una filosofía cristiana de la educación basada en las Sagradas Escrituras. La enseñanza moral estaba integrada a las diversas disciplinas del *curriculum* estadounidense que se seguía, cimentándose con la lectura de la Biblia. La voluntad de hacer lo bueno y lo noble y amar y servir al prójimo se reforzaba con la oración diaria al iniciarse las clases [...] (Zapata 1982: 38).

La labor educativa se consideró fundamental para posteriormente realizar un proyecto de iglesia. Antes de construir el primer templo evangélico ya había en Guatemala nueve escuelas —algunas con becas para niños desfa-

vorecidos— y un colegio industrial en el que se impartían mecánica, agricultura y Biblia para jóvenes.

Durante la primera fase de expansión de la obra evangélica en este país —según Zapata, entre 1882 y 1922 (1982: 46)— cuatro de las misiones pioneras dedicaron grandes esfuerzos por crear centros de formación que, por una parte, intentaban resolver el problema del analfabetismo y la falta de oportunidades educativas, y por otra eran vehículos al servicio del proselitismo.

Iglesia Presbiteriana. Además de los nueve centros referidos comenzó su labor entre la población indígena creando en 1922 el Centro Evangélico Mam, en San Juan Ostuncalco:

Este Centro incluyó una clínica, una escuela primaria, una escuela bíblica y una escuela práctica para enseñar oficios y manualidades por medio de pequeños talleres en los cuales se les daba a los jóvenes y señoritas interesados una preparación altamente funcional, además de instrucción académica y bíblica (Zapata 1982: 52).

Hasta 1940 abrieron numerosos colegios: Bethel, La Cooperación, Federico Crowe, por mencionar sólo éstos.

Misión Centroamericana. También invirtió esfuerzo y personal en la creación de escuelas y colegios: Colegio-orfanato Jardín de las Rosas (1915), Colegio Nimayá, en San Antonio Aguascalientes (1919), y el Colegio Evangélico La Aurora (1920).

En cuanto a las iniciativas educativas entre la población indígena las tareas de los misioneros se centraron en aprender el idioma, traducir a éste el Nuevo Testamento, ganar adeptos y fundar iglesias. La obra inicial tomó forma en el Instituto Bíblico Robinson, en Panajachel. Su impulsor, Cameron Townsend, utilizó esta estrategia misionera para fundar en 1935 los Traductores Wycliff, que organizan el Instituto Lingüístico de Verano y Alas de Socorro, dirigidas por las oficinas de California.

Misión Amigos. Se estableció después de realizar labor educativa previa, que comenzó alrededor de 1905.

Las señoritas Alicia Zimmer y Ester Bond abrieron una pequeña escuela para atraer a los niños, y aunque no ofrecían un estudio sistemático, sí les enseñaban a hacer trabajos manuales y a jugar, a la vez que también los instruían en conocimientos bíblicos. Dicha escolita llevó el nombre de "Libano" y resultó una manera eficaz de atraer a la gente hacia la doctrina y la moral Escritural (Zapata: 1998: 80).

Posteriormente, en 1912 se fundó en Chiquimula una escuela de varones llamada "Beraca".

Iglesia Nazareno. Siguiendo la pauta del resto de misiones evangélicas pioneras esta Iglesia invirtió tiempo y dinero en asegurar una labor educativa. En Cobán nació

La primera institución educativa de la Iglesia del Nazareno en la República fue iniciada en el año de 1912, con el nombre de Escuela Evangélica [...] poco tiempo después se le cambió el nombre por el de "Colegio Nazareno de Señoritas". Como el nombre lo indica, su énfasis fue servir a la mujer en el campo educativo.

En 1921 se funda en el mismo lugar el Colegio Nazareno de Varones.

Esta misión desarrolló cierta labor entre los indígenas, concretamente de las etnias kekchí, pocomchí y rabinah-achí. Su objetivo de incorporar adeptos al nuevo cristianismo la llevó a traducir los Evangelios a esos dialectos.

A partir del primer cuarto del siglo xx comienza la denominada *proliferación de denominaciones evangélicas* y la continua escisión de iglesias pentecostales y neopentecostales, proceso que alcanza su punto álgido entre 1940 y 1956.

La creación de escuelas pasa a segundo plano y los esfuerzos se centran en la creación de institutos bíblicos: Instituto Bíblico de la Asamblea Elim, 1944; Instituto Bíblico Nazareno, 1952; Instituto Bíblico de la Iglesia El Calvario, 1963, y otros muchos que tienen relación con el sistema formal de estudios, como los de las Asambleas de Dios.

Como sucede en otros centros de instrucción bíblica y ministerial pentecostales, los estudiantes deben saber leer y escribir para poder ingresar al Instituto Bíblico, sin tomarse en cuenta sus estudios académicos. Buen número de ellos ya ha terminado la primaria así como también su educación media, y para ellos está abierta la posibilidad de llegar a obtener la licenciatura en teología. Muchos de ellos han estudiado por el sistema de extensión en el Instituto Evangélico América Latina, llegando así a obtener el grado de Bachillerato en Ciencias y Letras mientras continúan con su pastoreo en distintas partes del país (Zapata 1998: 134).

En 1952 sólo un cuerpo nacional crea un colegio de educación primaria y un jardín de infancia. Las iglesias "históricas" continúan su labor. La Iglesia Presbiteriana establece en 1943 el Seminario Teológico Presbiteriano que en la actualidad imparte bachillerato y la licenciatura en teología. Su colegio La Patria ofrece estudios de parvulario, primaria, básica, magisterio, bachillerato y perito contador.

En 1952 la Misión Centroamericana funda el colegio Francisco G. Penzotti, el Colegio Evangélico El Mesías —para población indígena— y el Colegio Evangélico Bethe. Algunos de ellos cesaron su labor por problemas económicos.

Las iglesias nazarenas también continúan fundando escuelas primarias en Poptum, Toctic, San Miguel, Chichoj y Cobán. La Misión Amigos funda el Colegio Amigos y el Instituto Bíblico Barea.

Estas iniciativas y otras de iglesias escindidas —Escuela Evangélica de Primaria El Milagro, de la Iglesia Evangélica Cuadrangular, o tres colegios de primaria de la Iglesia Episcopal de Guatemala— dentro del ámbito de la educación formal, son valoradas como altamente positivas por la propia Iglesia Evangélica para conferir cierto carácter de permanencia a su obra:

las escuelas [...] han tenido una parte esencial en el desarrollo de la obra en Guatemala. A pesar del magro sostén que

han recibido por tiempos, ellas han preparado estudiantes con ideales elevados, un buen porcentaje de los cuales ha continuado sus estudios para ser maestros, abogados, doctores, ingenieros o agricultores. Sea que llegaren hasta las salas del congreso, o hasta un lugar menos prominente, estos ex alumnos hablarán siempre con alto aprecio de sus días en la escuela evangélica [...]³

Una novedad en su tarea expansiva se incluye durante este periodo de proliferación: comienzan los programas de radio cuyo pionero fue La Hora Bíblica, a cargo de misioneros de la Misión Centroamericana. Le siguen Radio Cultural TGN:

Su servicio de noticias nacionales e internacionales, sus programas para el hogar, niños y jóvenes; inglés por la radio y otros de carácter secular también atraen amplio auditorio no evangélico (Zapata 1998: 69).

Radio Maya transmite en mam, chuj, kanjobal y otras lenguas indígenas, hay un programa en Radio Continental denominado "La voz de la mujer cristiana" que transmite desde 1962 la Iglesia Pentecostés Alfa y Omega, otro en Radio Voz Evangélica de América, de la Iglesia Elim o el presbiteriano Iglesia Belén del Aire.

La utilización de la prensa también se expande en estos momentos con periódicos como *El Cristiano*, desde 1904, y *Rayitos de Luz*, 1922, ambos de la Iglesia Nazarenos. Posteriormente, se crean en 1945 las revistas *El estudiante bíblico*, de la Misión Centroamericana, y periódicos como *The Harvester* o *La Juventud*, de Misión Amigos.

Otras formas de evangelización muy comunes en la época fueron las convenciones, campamentos, retiros juveniles y sociedades feme-

niles, además de las tradicionales escuelas bíblicas sabáticas o dominicales.

Después de 1960, con el avivamiento que supone el pentecostalismo, los vehículos para la expansión de la fe —que siguen forjando nuevas denominaciones, ya por adición, por división de las existentes, bajo el lema "cada iglesia principie otra iglesia"—⁴ cambian cualitativamente. No obstante, continúa la obra educativa ya iniciada en escuelas privadas, en programas de alfabetización de adultos —Programa Acelerado para Adultos y Alfabetización de parte del Instituto Evangélico América Latina— y se organizan clases bíblicas en escuelas públicas;⁵ pero, además, se amplía la labor a otros niveles educativos como el bachillerato con el Instituto Evangélico América Latina —"el más numeroso de Hispanoamérica", afirma Zapata— y la universidad privada Mariano Gálvez, creada en 1965.

La Misión Metodista Primitiva —que se estableció en Guatemala en 1921 procedente de Pennsylvania— en 1965 funda en Santa Cruz del Quiché el Colegio Evangélico Utatlán, que comenzó atendiendo los niveles infantil y primaria para posteriormente ampliar su labor hasta el bachillerato y el magisterio.

Con el fin de contribuir al ya obsoleto "salvar el continente americano del comunismo", comienzan las campañas evangelizadoras de grandes efectos presididas por la bandera evangélica y potentes músicas. Se trata de verdaderas cruzadas que emplean especialmente recursos educativos informales, adoptan la forma de conferencias o reuniones en las que se hablaba de la doctrina evangélica, movimientos interdenominacionales como Juventud por Cristo, con misioneros adiestrados en técnicas específicas de evangelización (durante retiros de pastores y jóvenes aprendices de misiones norteamericanas), o incluso toman forma de concentraciones, desfiles y coros. La filosofía de esta expansión se deja

³ Comentarios de Russell Birchard, estadounidense licenciado en ciencias de la educación y misionero de la Iglesia Nazarena.

⁴ Este lema corresponde a Misiones Mundiales (Zapata 1998: 154).

⁵ La libertad religiosa en Guatemala permite que en la escuela pública se introduzcan los miembros evangélicos y puedan "penetrar por las puertas abiertas [...] para impartir en ellas clases de Biblia, con metodología renovada y contemporánea".

ver en el propio testimonio de algún director de campaña:

la venturosa expansión de cualquier movimiento está en proporción directa con el éxito que tenga al movilizar y ocupar a todos sus miembros en la constante propagación de sus creencias (Zapata 1998: 175).

Posteriormente, las campañas utilizan recursos de todo tipo: canales de televisión (Club 700, PTL, Alabanza y Pintemos con De León Campos), emisoras de radio, prensa, megáfonos portátiles, folletos y artículos publicitarios variados (botones, calcomanías, playeras, carteles) con una fuerte inversión económica. Las áreas formativas que adquieren relevancia en estas campañas son el deporte y la música.

Entre la población indígena, pocas misiones evangelizadoras—después de las cuatro pioneras ya señaladas—incluyen entre sus técnicas programas alfabetizadores. Destacan la Iglesia de Dios, de Cleveland, con los quichés de Chucacá (en esta localidad actualmente 90% de la población es evangélica) y la Iglesia Evangélica del Espíritu Santo de los Santuarios del Monte Sinaí.

Es en 1977 cuando se organiza la Asociación Indigenista de Evangelización (ASIDE) promovida con el lema “Hasta que todos oigan la voz de Dios”, que incluye en su evangelización “cursos de capacitación, grupo por grupo, pueblo por pueblo, etnia por etnia [...]” (Zapata 1998: 183).

Aunque la acción educativa promovida entre la población indígena es extraordinariamente menor y cualitativamente diferente a la realizada con los ladinos urbanos, las iglesias evangélicas se atribuyen haber resuelto una cuestión práctica afirmando que frente a 41% de analfabetos indígenas católicos, sólo 25% de población indígena evangelizada es analfabeta.

Esta breve *revisión histórica* me ha permitido acercarme al presente de la educación evangélica en Guatemala y reflexionar sobre una cualidad “deseable” por cualquier manifestación religiosa: *la perdurabilidad*. He podido comprobar que las iglesias que crearon escuelas invirtiendo en la formación de capital humano, tardaron más en desmembrarse (Iglesia Presbiteriana, Misión Centroamericana) o no les sucedió, mientras que las que no mostraron preocupación por la obra educativa se escindieron a una velocidad sorprendente.⁶

La escuela es lenta para introducir y provocar transformaciones, sus objetivos son fijados a largo plazo; sin embargo, la renovación evangélica ha mostrado tener prisa, de este modo el papel de la educación formal va perdiendo importancia en favor de otros modelos más rápidos de estrategias de expansión: las campañas efectistas. Éstas suponen, en general, un modo de renovar o “refrescar” la fe.

Esta evolución a lo largo del tiempo viene a dar luz a la cuestión de cómo los mismos símbolos religiosos dan respuesta o “convencen” a grupos socio-culturales tan diversos. Para los ladinos urbanos de clase acomodada es un signo de distinción y modernización situarse entre las filas de los cristianos evangélicos neopentecostales, además, orquestan eficazmente esta posición.

Pero, ¿qué obtienen las poblaciones más desfavorecidas aglutinadas en torno al pentecostalismo?, además de ayuda asistencial y protección. La clave que intuyo reveladora la plantea Cantón cuando habla del juego por el control de la producción de bienes simbólicos de salvación.⁷ Esto es, triunfa porque subvierte las normas de participación en la creación de cultura.

Ésta es la base de una respuesta cultural creativa, desde adentro de los grupos afectados. En general, las iglesias que emplean como ve-

⁶ Soy consciente de que la desmembración de iglesias se debe a otros factores importantes que tienen que ver con el avivamiento y la reacción ante el catolicismo y la necesidad de adaptación a necesidades concretas; no obstante, esta reflexión en torno a la labor educativa posee una relevancia hasta ahora no manifestada en la literatura ni en la investigación en torno a las iglesias protestantes que ha llegado a mis manos.

⁷ “El pentecostalismo libera el acceso a los medios de producción religiosa, permitiendo la participación activa de esas mayorías a las que se niega el acceso a los medios económicos de producción” (1998: 271-272).

hículo de su creencia la creación de escuelas y la formación traspasan una frontera que permite el acceso a un proyecto permanente y, por qué no, exitoso (medido en términos de los fines que se plantean). La utilización de la educación tiene peso importante en la posterior dinámica de relaciones sociales, ya que *viene a introducir nuevas fronteras* en estas relaciones.

DE LA PRÁCTICA ESCOLAR Y LA RECREACIÓN SOCIAL

Si la tarea educativa en el interior de las escuelas es importante dentro del contexto de expansión del nuevo cristianismo evangélico es porque los contenidos y valores que transmite conllevan una opción ideológica global, no sólo religiosa, que afecta la vida cotidiana y eficaz en la consecución de sus metas.

A continuación voy a aproximarme a una experiencia escolar estudiada durante el tiempo en que realicé el trabajo de campo en la capital de Guatemala y en el departamento de Sacatepéquez. Propongo una serie de reflexiones a partir de un breve análisis de la unidad de observación seleccionada para este artículo:⁸ Colegio de la Iglesia El Verbo.

El Colegio El Verbo es un centro ubicado en la capital, por tanto, atiende a población urbana de clase media y alta. Es representante del neopentecostalismo fundamentalista pero, paradójicamente, de signo modernizador del evangelismo de vanguardia. Se mantienen en la creencia de que la educación conlleva ascenso personal, liberación, crecimiento.

Las cuestiones más relevantes dentro de la educación escolar se refieren a qué se pretende conseguir, es decir, cuáles son los fines de un proceso de enseñanza-aprendizaje; sin embargo, es un elemento primordial responder también qué se enseña —*contenido curricular*— en las es-

cuelas evangélicas pentecostales y cómo se hace, es decir, los *procedimientos* empleados observando las *relaciones* y comunicación establecidas dentro del proceso así como el *crecimiento personal* de los participantes, ya que toda la información que se obtenga en este sentido esclarece la cuestión de los efectos o la repercusión —en cierto modo no controlada— de la educación recibida.

Es un signo común observado en las escuelas neopentecostales el enorme interés mostrado por la escolarización de sus miembros. Desean formar cristianos obedientes:

Una de las cosas más importantes que el cristiano puede hacer para aprender a obedecer a Dios es buscar conocerle y hacer su voluntad en todas las cosas. Casi todo a la voluntad de Dios concerniente a cómo hemos de vivir y actuar se halla revelada en su Palabra. En los pocos asuntos en los que la Biblia no habla (con quién me debo casar, etcétera) la voluntad de Dios se nos revela al buscar una multitud de sabios consejeros, sometiéndonos a aquellos en autoridad, estando neutrales en nuestros deseos, orando, ejercitando la paciencia, y confiando en Dios (VVAA 1979: 7).⁹

Se desea formar personas disciplinadas, que se exijan a sí mismas en su trabajo diario como forma de honrar a Dios, cristianos paradigmáticos que reaccionen contra los vicios de la sociedad circundante y que —además de creer— actúen de acuerdo con la palabra:

En consecuencia, nuestro amor puede y debe manifestarse en las siguientes maneras: a. compartiendo de nuestra abundancia con aquellos en necesidad; b. confortando a aquellos en problemas; c. acordándonos de los pobres [...] (VVAA 1999: 36).

También desean formar fieles que den testimonio de los dones del Espíritu Santo:

⁸ Las cuatro líneas escolares analizadas en mi trabajo de investigación fueron: Colegio Verbo, Escuela Centroamericana, Escuela Adventista y Colegio Nimayá de la Iglesia Elim.

⁹ Se trata de un programa especial de enseñanza publicado por Radiance. Diseñado como una introducción a algunos conceptos bíblicos y como libro de referencia en todos los colegios de la Iglesia Verbo.

Cuando un creyente es bautizado en el Espíritu Santo es revestido con el poder de Dios. Como resultado, el Espíritu puede manifestar a través de él lo que comúnmente se llaman los dones del Espíritu. Estos dones trabajan a través del creyente, por el Espíritu Santo, para el propósito de edificar y animar a la iglesia, confirmando la palabra de Dios... (VVAA 1999: 7).

Éstos son, pues, los objetivos fundamentales presentes tanto en los idearios de los colegios como en la dinámica cotidiana de la vida en los centros. Bajo esta finalidad, más o menos explícita, *se puede observar el objetivo de la eficacia destinada al éxito social, económico y político*. Cuando la misión llega a la escuela lo hace para ser más perdurable y también más eficaz. Se estimula a niños y jóvenes en el marco de la ética del trabajo.¹⁰ Algunos rasgos tomados como muestra servirán para validar esta hipótesis:

- 1) Dentro de la serie de acciones que se consideran pecado —definido como condición del hombre separado de Dios— aparece la huelga (VVAA 1979: 3), con las repercusiones económicas y sociales que implica.
- 2) Cuando se habla de las finanzas de la Iglesia, se es muy exigente con el tema del diezmo “[...] pero el principio de velar por cada uno —incluso financieramente— es importante. También, aquellos que ministran deben ser asistidos financieramente para la salud de su obra de una manera abundante y generosa” (VVAA 1979: 29).
- 3) Se observa la necesidad de obtener dinero para afrontar el pago del diezmo.
- 4) Reducción visible del alcoholismo, que afectaba a gran cantidad de población masculina, generando problemas laborales y familiares, lo que conlleva una garantía para sostenimiento económico de las familias.

- 5) En general, las prescripciones morales se resumen en una idea básica en la que el converso es socializado desde su llegada a la iglesia: el cristiano es un ser “separado”. “[...] No bebe ni fuma, no blasfema ni critica, no participa en las fiestas y tampoco acude a espectáculos, a las cantinas ni a los cafés. [...] respeta a su cónyuge, educa cristianamente a sus hijos...” (Cantón 1998: 112).
- 6) Y, por último. “el perfeccionamiento y el trabajo son las respuestas a las finalidades ocultas de Dios, que objetivamente tienen consecuencias positivas para la familia: se intensifica el trabajo, aumentan los ingresos, mejora la calidad de vida, los escolares optimizan sus rendimientos y todo es explicado por designio de la divinidad, lo que repercute en un aumento de la fe y de la práctica religiosa” (Borrell 1992: 431).

Tras conocer las metas de la educación evangélica, cabe preguntarse acerca de lo que se enseña, por el contenido de lo es transmitido en estos espacios y tiempos, cuál es el elemento diferenciador respecto a las escuelas públicas en las que también se trabajan contenidos de cultura general (materias científicas comunes).

Los temas de estudio de carácter religioso o espiritual bañan también la dinámica en el resto de las áreas; estos contenidos fundamentales son: la salvación, la fe, la Iglesia, la oración, la palabra de Dios y la guerra espiritual (defenderse del pecado y proselitismo).

Para la transmisión de saberes y valores emplean algunos procedimientos en coherencia con los objetivos:

1) *Disciplina y firmeza*

Los miembros en desorden y en pecado deben ser adecuadamente disciplinados

¹⁰ El trabajo es un medio ascético y además previene contra las múltiples tentaciones y vicios mundanos. Un análisis de partida de esta teoría lo encontramos en Weber (1985: 216).

por la iglesia a través de los ancianos. La disciplina puede ir desde una simple advertencia hasta entregar una persona al diablo. La meta de toda disciplina es la pureza de la iglesia y la restauración final del individuo (VVA 1979: 29).

2) *Exigencia de obediencia*

Una actitud debe dominar al acercarnos a la Palabra de Dios: que ésta debe ser practicada, aplicada y obedecida; estamos para alinear totalmente nuestros pensamientos, palabras y obras a sus preceptos (VVA 1979: 80).

3) *Conocimiento de la Escritura*

Otorga una gran seguridad y, por ello, satisfacción al cristiano.

En definitiva, se puede afirmar que los símbolos sagrados producen un programa para la conducta humana y uno de los vehículos idóneos para que así sea en la escuela. En ella se transmite una forma peculiar de concebir el mundo que aparece como verdadera y única posible, y, además, se muestra un estilo de vida justificado, autorizado, sancionado positivamente por el entorno social. Para vincular la cosmovisión con el modo de vivir tienen listos los símbolos sagrados que se ocupan además que de ambos se confirmen y refuercen mutuamente.

Escribe Geertz que el ritual sirve para producir y sostener la creencia y, más allá, se podría afirmar que así como el ritual evangélico llega incluso a producir la conversión por el discurso, la música, el éxtasis, la glosolalia, las sanaciones, los cánticos, la presión de la comunidad, y refuerza la creencia cada vez que se revive, *la escuela dota de mecanismos para sostener de forma más interna y definitiva esta creencia*. Facilita la elaboración de una cosmovisión basándose en la práctica obligada de la Palabra.

Los evangelismos pentecostal y neopentecostal, más que otras manifestaciones religiosas,

se encargan de ofrecer marcos de percepción y elaborar escrupulosamente guías para la acción y, dado su carácter fundamentalista, estos patrones de conducta se intensifican con el gran componente emocional que desarrollan.

Los “vigilantes” de todo el proceso son los miembros implicados en la labor educativa en todos los niveles. Así, nos acercamos a las figuras de maestros, pastores, líderes o ancianos aunque, en ocasiones, esta trilogía se encarne en la misma persona. Aunque este capítulo —el de los especialistas religiosos— necesitaría un estudio específico, señalaré que, en general, se trata de individuos que gozan de reconocimiento, respeto y prestigio social. Muchas veces, se trata de especialistas religiosos —sostenidos exclusivamente por la propia comunidad de fieles— que no renuncian a nada a cambio de su cargo: tienen familia, propiedades, capital, y además pueden asumir cargos políticos “si perciben el llamado de Dios”.

Durante las campañas de trabajo tuve ocasión de constatar que las enseñanzas bíblicas y los valores que se transmiten en los centros tutelados por Iglesias Evangélicas son diferentes según se tratara de colegios para:

- 1) *Indígenas y ladinos pobres*. Estos centros focalizan su acción en el estudio de la palabra y en la obediencia, así como en las cuestiones más emocionales de la manifestación de la fe (dones del espíritu). Manuel Augusto, profesor de una de estas escuelas, relataba problemas que afectan la calidad de la enseñanza: falta de recursos materiales y humanos, ausentismo (especialmente en épocas de emigración a México), necesidades familiares que obligan a la infancia y a la juventud a trabajar, escasa motivación para la renovación didáctica, en definitiva, cuestiones comunes a las de otras líneas escolares de distinta adscripción religiosa pero que atienden a población socialmente discriminada. La misma población que acude a la escuela sabática donde la maestra invita a

"dedicarse y ocuparse en la salvación, sin murmuraciones ni contiendas, con temor y temblor, por voluntad de Cristo; si no nos ocupamos de la salvación caeremos en una vida de ocio y negligencia [...]".

- 2) *Ladinos de clase media y alta*. Además del contenido bíblico estudiado en profundidad se potencian el éxito económico a través del acceso al mundo laboral en profesiones liberales, la participación en el ámbito político y el sentido de cruzada de su filosofía religiosa. Un miembro de la escuela infantil de la Iglesia Shaddai me informó de la existencia de una escuela de líderes con cursos de formación de seis semanas para los alumnos más destacados de su escuela, "para tener miembros preparados que sean testimonio de la palabra, hijos sin mancha, luz en el mundo, alejados de la generación del vicio que es la actual".

Entre las consecuencias de este proceso quiero destacar algunas que han constituido el centro de mi análisis:

Neutralización de la conciencia de identidad de la población indígena y aumento de la distancia étnica indígenas-ladinos. La labor educativa entre grupos indígenas es sustancialmente menor y además se puede cuestionar su validez y calidad. La alfabetización es únicamente dirigida al estudio de la Escritura, no se pretenden individuos formados ni críticos sino fieles a la Palabra.

Si las escuelas evangélicas dan respuestas diferentes a ladinos y a indígenas, en definitiva a ricos y a pobres, están agudizando la distancia entre ambos; bajo el mismo manto de conversión no se facilitan las relaciones interétnicas sino lo contrario. En un supuesto proyecto político, del sector de población indígena se obtendrían votantes fieles y obedientes, mientras que entre la población ladina se buscan activistas sociales y líderes políticos. Entre los ladinos importan los jugosos diezmos para mantener las iglesias que

contribuyen a la homogeneización cultural, entre los indígenas se desarrollan procesos aculturativos, desarraigo de sus costumbres y se fomenta la dependencia psicológica, en caso de que las conversiones sean "auténticas" (también he conocido casos de conversiones aparentes y celebraciones de cultos católicos en templos evangélicos como modo de garantizar la seguridad y la sobrevivencia, en momentos de especial violencia contra católicos).

Sexismo. Sometimiento sistemático del género femenino. Una constante dentro de los colegios estudiados es otorgar a las mujeres un espacio secundario, una posición de subordinación que no favorece de ningún modo la creación de conciencia de género ni el cuestionamiento de la doctrina que concibe a la mujer como complemento y apoyo del hombre, y la predestina a la obediencia y sometimiento al género masculino, "debe ser una mujer cooperadora que entiende la función y responsabilidad del esposo, por lo tanto, lo apoya, lo anima y lo ayuda sin rencillas ni contiendas [...]", afirmaba una participante en una reunión de escuela dominical femenil de la Iglesia El Verbo.

Agudización de distancia entre clases sociales y fomento de la clase media. Fundamentalmente, la nueva fe propone el desplazamiento del poder económico y político hacia la clase media. Terminar con la oligarquía católica y ganar adeptos (o votantes) en todos los niveles de la población es una de las intenciones presentes en los discursos neopentecostales.

Frente al desplazamiento del catolicismo hacia la teología de la liberación —poder para desheredados, pobres e indígenas— la doctrina evangélica viste a una ideología política que no apuesta precisamente por formas socialdemócratas. Las escuelas y colegios vienen a potenciar esta filosofía: la restauración de un tipo de familia, de sociedad, de economía que mira muy de cerca al modelo estadounidense, de donde vienen la mayor parte de las iglesias.

Se trata, pues, de una alternativa vital, social, política y económica a los extremos propuestos históricamente por la Iglesia Católica. Esta relación recrea una lucha por derrocar un

sistema explotador donde las clases medias no han tenido cabida y cuya alternativa interna desarrolla la liberación de los marginados de las distintas etnias guatemaltecas. Por ello, necesitan líderes-profetas con carisma político, cuyos éxitos nutren de forma potente la creencia del “llamado divino”. La formación de líderes tiene un vehículo central aunque tradicional: la escuela, el instituto, la universidad, complementados con la formación bíblica. En la actualidad el itinerario escolar no se abre a una posibilidad numérica —en favor de otro tipo de campañas— pero sí intensifica la formación de unos pocos, los seleccionados, los que pueden llegar a ocupar posiciones estratégicas para el dominio social: profesiones liberales, empresas con poder económico, liderazgo espiritual con prestigio nacional, opciones en las filas elitistas del ejército, liderazgo en partidos políticos con posibilidades de triunfo electoral.

Expansión de un nacionalismo excluyente, localista y fragmentario. El fundamentalismo va de la mano del avivamiento pentecostal que en el caso guatemalteco contribuye a reafirmar la identidad de grupo. La purificación religiosa que acompaña a la conversión se orienta a la adquisición de poder en diversos ámbitos de la vida social, de un poder legitimado por la divinidad. Las campañas de expansión con lemas como “Jesús es Señor de Guatemala” o “Desde Guatemala al mundo entero” confirman la hipótesis de la existencia de un nacionalismo de corte neocolonizador, que anhela la formación de una nación ladina y emplea para ello la obra educativa y la formación en general, dentro y fuera de la escuela.

El enigma que supone la combinación de fundamentalismo con modernización puede resolverse si se identifica la existencia de un modelo aculturativo que tiene dimensión de respuesta. En efecto, el neopentecostalismo —otra forma de cristianismo— es concebido como una fuente de modernización en la medida en que introduce y toma prestados valores ajenos: ascetismo, familia monogámica nuclear, triunfo económico, utilidad, eficacia. Busca subvertir el orden sociopolítico establecido históricamente por los católicos y para ello impone estilos de vida abanderados

por la clase media, con nuevas pautas vitales a través de la creación de un nuevo reino, el de los nuevos cristianos. Anhelan que el poder cambie de manos y, aunque de modo encubierto, proponen usurpárselo a la oligarquía católica para monopolizarlo al servicio de sus intereses. Los neopentecostales tienden a *recrear* las relaciones de clase dando respuesta a sus necesidades e intereses y usan para ese fin los cauces que propone la escuela.

La religión católica se considera una barrera que debe sortearse si el cambio desea instalarse y generar una sociedad nueva o, en consonancia con el fenómeno, renovada.

CONCLUSIONES

La tradición católica del cristianismo ya no es hegemónica en Guatemala porque hace ya algo más de un siglo que el protestantismo hizo su aparición como alternativa en la escena religiosa. Sin embargo, tampoco hoy la Iglesia Evangélica permanece inmutable, ha evolucionado hacia componentes pentecostales y neopentecostales según adquiriría la filosofía de avivamiento y revitalización de lo ya conocido. Afirma Geertz que

[...] en medio de grandes cambios, persisten grandes dilemas, de igual modo que persisten las respuestas establecidas para ellos. De hecho, las respuestas parecen desarrollarse con mayor decisión en la medida en que funcionan con menor eficacia (1994: 144).

¿Explica esta conclusión el hecho de que las Iglesias Evangélicas se escindan constantemente y parezcan proliferar porque sus respuestas no son realmente eficaces? ¿Será que la fe genuina es débil, que la importancia de las creencias religiosas en la vida de los individuos no es demasiado fuerte porque se busca bastante más que una respuesta puramente religiosa? Un caso podría iluminar estas cuestiones. La oposición religiosa entre católicos y protestantes en la vida práctica no es tan fuerte como su oposición política. Ésta, en nombre de ideas religiosas, es más

poderosa y de mayor convicción para sus adeptos; algunos resultados electorales de la historia reciente de Guatemala así lo demuestran.

Las Iglesias Evangélicas muestran en su evolución una búsqueda de la evidencia de Dios con un incremento del carácter ascético y también místico de su actitud religiosa y la mayor parte de ellas emplea los vehículos de la educación formal, *no formal e informal* no sólo para resolver las dudas y afianzar la creencia sino para ganar adeptos que dibujen un nuevo mapa social. La existencia de colegios, escuelas sabáticas y dominicales, de los programas radiofónicos y los televisados lo hacen evidente. Sin embargo, hay que destacar un matiz diferencial en el interior de estos nuevos movimientos:

la escuela se consolida como instrumento de poder con capacidad renovadora para el neopentecostalismo, mientras no es utilizada como elemento eficaz por los pentecostales que aglutinan a población desfavorecida cuyas expectativas se someten a lo que algunos autores denominan etnocidio,¹¹ porque la escuela ha funcionado como elemento de reproducción para estos grupos.

Los pentecostales parecen no confiar en la obra educativa porque buscan, en la práctica de su religiosidad, cosas distintas al acceso al poder; su búsqueda se orienta hacia la salvación personal y para ello radicalizan su ética individual, es decir, se inclinan hacia cambios de conductas que rechazan la dinámica mundana. Esto no es así por causalidad filosófica. La obra educativa entre población indígena (participante mayoritaria en las iglesias pentecostales) habría de hacerse en clave de mestizo-aculturado para que en la estructura socio-económica fueran considerados ciudadanos iguales e integrados; esto no es posible desde el punto de vista económico porque para la lógica que inspira las relaciones sociales "el indígena" es un recurso excesivamente importante como para permitirse una renun-

cia a su control. Una formación igualitaria rebasaría las competencias religiosas y entraría en pugna definitiva con el sistema imperante.

Por su parte, los neopentecostales se aferran al poder que otorga "sentirse elegido", entendido dicho poder como capacidad para imponer una nueva ética, para mostrar autoridad en la predicación, para fundar iglesias, para acceder a puestos de decisión en la organización política y mover los hilos de la participación ciudadana. Este discurso integrado en la experiencia educativa hace de ella una vía excepcional para canalizar y posibilitar las transformaciones. La tradicional "meritocracia" que se da en la escuela como institución aculturadora, homogeneizadora y seleccionadora de individuos para reproducir las pautas de poder es, en el interior de las iglesias neopentecostales, nuevamente validada, y esta vez bendecida o avalada por el poder religioso; recobra una autoridad especial a instancias de lo divino. Las nuevas creencias son manejadas estratégicamente para propiciar los cambios (consecuencias eficaces de relevancia social) en la sensibilidad religiosa de los conversos y canalizarla hacia la vida social, generando movimientos organizados, de mayor entidad y reconocimiento público. Desde la perspectiva educativa, cabe afirmar que el neopentecostalismo es un esfuerzo por institucionalizar la ruptura que supone el pentecostalismo con su sencillez de cuerpo doctrinal y manifestaciones emocionales de la religiosidad; se afana por controlar esta práctica religiosa y por conectarla con el poder político y económico. Este poder de control, supervisión y canalización únicamente está en manos de los grupos más favorecidos, de los que engrosan las filas de los neopentecostales. La institucionalización frena la creatividad constante que caracteriza al pentecostalismo; no cabe la espontaneidad en las iniciativas de los líderes espirituales: fundación de iglesias, creación de templos, organización de escuelas dominicales, imposición de una ética conductual concreta, revitalización de ritos.

¹¹ "[...] la prosperidad: a) pasa por la destrucción de la tradición maya (etnocidio), lo que cobra una importancia grande a la luz de las experiencias con agroaldeas en Quiché [...]" (Cantón 1998: 282).

Como en otras ocasiones, se vuelve a vincular la ideología religiosa con la dinámica social; el neopentecostalismo tiene vocación de permanencia, pretende que la conversión no sustituya a la educación-enculturación. Se apoya en una formación que inicie un cambio por generaciones, que cree modelos estables y que compita con el catolicismo tradicional por el acceso a todo tipo de bienes, a través de una formación de calidad, que permita despertar liderazgos que legitimen el monopolio de poderes de todo tipo y que reproduzcan un sistema clasista.

La historia de la religión en Guatemala es la historia de la atomización del cristianismo

—como alternativa social, económica, e incluso, política; el itinerario de la proliferación de iglesias que no dudan de su fidelidad a las Escrituras, desean subvertir lo establecido y adaptan la práctica a sus necesidades particulares con un proyecto de desplazamiento de poder.

En definitiva, esta dinámica social de carácter religioso nos habla de cambios individuales y colectivos que no impulsan relevantes transformaciones de inspiración doctrinal, sino más bien contribuyen a refrescar el panorama religioso para no trastocar las bases de una estructura social injusta y discriminatoria que tiende a mantener en las mismas manos el poder de someter. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- AVANZINI, G.
1985 *Inmovilismo e innovación en la escuela*, Oikos-Tau, Barcelona.
- BASTIAN, J. P.
1990 *Historia del protestantismo en América Latina*, Editorial Cupsa, México.
1985 "Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Central", en *Cristianismo y Sociedad*.
- BECKFORD, J. A.
1986 *New Religious Movement and Rapid Social Change*, Sage Publications Thousand Oaks, California.
1998 "New Religious Movements and Rapid", en M. Canton, *Bautizados en fuego: protestantes discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, La Antigua, Guatemala.
- BELLAH, R. N.
1977 "Sociología de la religión", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Editorial Aguilar, Barcelona.
- BARREIRO, J.
1974 *Educación popular y proceso de concientización*, Siglo XXI Editores, México.
- BERMÚDEZ, F. A.
1988 *¿Qué son las iglesias y sectas protestantes?*, Centro de Estudios Ecuménicos, Movimiento Apostólico Seglar, México.
- BORRELL, V.
1988 "Dimensión política de los procesos de socialización de adultos desarrollados por los movimientos protestantes y la iglesia católica renovada, en Guatemala", *Conquista y resistencia en la Historia de América*, en P. García y M. Izard (coords.), Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona.
1999 "Apuntes sobre protestantismo en Guatemala: familia, escuela y reorganización social", en Salvador Rodríguez (coord.), *Religión y cultura*, Editorial Consejería de Cultura y Fundación Machado, Sevilla.
- CANTÓN, M.
1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Gua-*

- temala* (1989-1993), Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, La Antigua, Guatemala.
- CARMACK, R. ET AL.
1991 *Guatemala: cosecha de violencias*, FLACSO, San José, Costa Rica.
- CARNOY, M.
1990 *La educación como imperialismo cultural*, Editorial Siglo XXI, México.
- CASAUS, M.
1988 La ideología de la clase dominante guatemalteca, estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- CASILLAS, R.
1989 "Pluralidad religiosa en una sociedad tradicional, Chiapas", en *Cristianismo y sociedad*, núm., 101.
- DELUMEAU, J.
1995 *El hecho religioso*, Editorial Alianza, Madrid.
- GARCÍA RUIZ, J.
1985 "Las sectas fundamentalistas en Guatemala", en *Cuadernos del CIEGUA*, Ciencia y Tecnología para Guatemala, núm., 4.
- GEERTZ, C.
1994 *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona.
- 1989 *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- GERLACH, L. P.
1974 "Pentecostalism: revolution or Counter-Revolution", en Zaretski y Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary América*, University Press, Princeton.
- LALIVE D'EPINAY, C.
1968 *El refugio de masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile.
- MORALES, J.
1999 "De religión, cultura y política en el pensamiento chiapaneco", en *Anuario 1998*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- NÚÑEZ, C.
1986 *Educación para transformar, transformar para educar*, Humanitas, Buenos Aires.
- POPKEWITZ, T. S.
1984 *Paradigma e ideología en investigación educativa*, Mondadori, Madrid.
- PUENTE OJEA, G.
1991 *Fe cristiana, iglesia y poder*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- RODRÍGUEZ, S. (COORD.)
1999 *Religión y cultura*, vol., 2, Consejería de Cultura y Fundación Machado, Sevilla.
- SERRANO ELÍAS, J.
1990 *La participación del cristiano en la vida pública*, Unilit, Florida, EUA.
- STOLL, D.
1991 "Evangelistas, guerrilleros y ejército: el triángulo Ixil bajo el poder de Ríos Montt", en R. Carmack (coord.), *Guatemala: cosecha de violencias*, FLACSO, San José, Costa Rica.

USHER, R. Y I. BRYANT

- 1992 *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación. El triángulo cautivo*, Paideia-Morata, Madrid.

VVAA

- 1979 *Grandes verdades de la Palabra de Dios*, Radiance Publications, Guatemala.

VELÁSQUEZ, C.

- 1989 *Edificando a la familia*, Editorial Publicación Ministerios Verbo, Iglesia Cristiana Verbo, Guatemala.

WEBER, M.

- 1985 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Orbis, Barcelona.

ZAPATA, A.

- 1982 *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*, Génesis Publicidad S. A., Guatemala.

LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS. RESULTADOS DE UNA ESTRECHA Y PROLONGADA CONVIVENCIA*

Isabel María Martínez Portilla
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

En el estado mexicano de Chiapas se encuentra asentada, y en calidad de refugiados desde hace ya dos décadas, una numerosa población de origen guatemalteco; miles de personas que, huyendo de la represión militar y la política de tierra arrasada que imperaba en su país a principios de los ochenta, fueron forzadas a atravesar las fronteras en busca de paz y seguridad. A lo largo de este periodo de refugio son muchos los agentes externos que han intervenido en las labores de protección y asistencia a esta población; pero de entre todos, cabe destacar el papel jugado por el Comité Cristiano de Solidaridad, perteneciente a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, como principal promotor de los cambios y avances más significativos observados en el seno de estas comunidades de desplazados. La existencia en Chiapas de esta diócesis, encabezada por el obispo don Samuel Ruiz, y su cercanía y compromiso con los más necesitados, fueron sin duda clave en el desarrollo de numerosas iniciativas sociales y productivas que, a lo largo de todos estos años, han permitido a los refugiados mejorar su situación y solventar muchos de sus graves problemas iniciales. Iniciativas que no sólo han propiciado ciertos avances económicos sino, lo más importante, favorecido la aparición de una conciencia clara de unidad y lucha, inexistente hasta entonces en esta población.

* Este artículo expone algunas reflexiones sobre la estrecha vinculación existente entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los refugiados guatemaltecos; forma parte de un trabajo de investigación más amplio, realizado por la autora durante 1989-1993, en distintas comunidades de refugiados en el estado de Chiapas. Los resultados definitivos de dicha investigación pueden ser consultados en distintas publicaciones, mencionadas en la bibliografía de este trabajo.

Importantes cambios que se reflejan en la vida cotidiana, en las relaciones sociales y, de manera mucho más evidente, en la aparición de ciertas organizaciones como las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos, encargadas de reclamar el retorno seguro y colectivo a Guatemala, o el movimiento de mujeres refugiadas MAMÁ MAQUÍN, un foro desde el cual defienden sus derechos y luchan por su dignidad y la igualdad. Organizaciones que conoceremos con mayor detalle a lo largo de este trabajo y que nos permitirán valorar algunos de los resultados de la estrecha y prolongada convivencia entre los refugiados guatemaltecos y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Desde su llegada a México el proceso de integración de los campesinos guatemaltecos en las comunidades fronterizas fue muy rápido, gracias a varios factores. En primer lugar influyeron de forma positiva las relaciones interétnicas de los recién llegados y los receptores, quienes comparten el mismo origen maya. Los refugiados, en su mayoría indígenas (k'anjobal, mam, chuj, jacalteco, quiché), aunque pasaron una línea fronteriza, llegaron a un medio familiar con el cual mantenían estrechas relaciones. Este profundo conocimiento del lugar y las personas propició la inmediata actitud solidaria de la población mexicana. Los guatemaltecos, que huían de una muerte segura, contaron con el apoyo desinteresado de muchos campesinos mexicanos cercanos a la frontera, los cuales permitieron la construcción de los primeros asentamientos en el interior de sus tierras, tanto ejidales como privadas, y auxiliaron con alimentos básicos y agua. Situación que no hacía sino reforzar la evidencia de que las fronteras que estos desplazados atravesaban son exclusivamente políticas. A ambas poblaciones las une una historia común, una geografía y costumbres muy similares; además, como algo observable cotidianamente, comparten estrechas relaciones comerciales, familiares y de compadrazgo que vienen a reforzar sus lazos de hace siglos. No podemos olvidar que Guatemala y Chiapas formaron, hasta

el siglo XIX, parte de la Capitanía de Guatemala, hecho que explica la similitud e identidad de ambas poblaciones y la tendencia del chiapaneco a tener más aspectos en común con los guatemaltecos que con los habitantes del resto de México. Para los habitantes de las zonas cercanas a la frontera sur, los límites administrativos no revisiten demasiada importancia por las escasas diferencias étnicas y culturales, perceptibles sólo en aspectos lingüísticos. Además de todo esto, los une la situación económica de autoconsumo, semejantes en este estado y el altiplano noroccidental guatemalteco.

Otros elementos que favorecieron en esos momentos iniciales la integración de la población refugiada fueron la intervención institucional, representada por la Comisión Mexicana de Ayuda a los Refugiados (COMAR);¹ y la ayuda internacional, representada por el ACNUR y las organizaciones no gubernamentales. De éstas la primera en llegar hasta la zona donde se habían concentrado los refugiados fue el Comité Cristiano de Solidaridad, el cual participó desde los primeros momentos en las labores de construcción y organización de los improvisados asentamientos; facilitó alimentos, ropas, enseres y, quizá lo más importante, inició con esta población una importante relación basada en la confianza mutua que se ha mantenido durante años. Un vínculo que ha marcado definitivamente el curso de la historia de estas comunidades, y que ha engendrado en las mismas unos novedosos patrones de comportamiento que aún persisten, no sólo en las asentadas en México, sino también en aquellos grupos que han retornado a Guatemala.

Desde los primeros meses de estancia en Chiapas, los refugiados, conscientes de sus muchas necesidades y de la precariedad de su situación, se organizaron y empezaron a actuar de manera comunitaria. Necesitaban encargados de la organización interna de los asentamientos, así como responsables de gestionar y canalizar adecuadamente la ayuda que empezaba a llegar

¹ Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, fue creada en 1980 para solventar los problemas de asistencia y protección de los miles de desplazados centroamericanos que estaban llegando a las fronteras mexicanas.

desde el exterior. En todas esas labores de coordinación contaron con el apoyo de los miembros del Comité Cristiano, el cual, a lo largo de los primeros años, fue también quien promovió y facilitó entre estas comunidades el cooperativismo y el trabajo colectivo. Para ello creó una extensa infraestructura de talleres textiles que beneficiaban a varios asentamientos y apoyó económicamente numerosas iniciativas surgidas entre los refugiados (colectivos de costura, cría de animales, tiendas de abarrotes, etcétera). De forma paralela a estas actividades económicas, los representantes del Comité Cristiano prestaron especial atención a todo lo relacionado con la religiosidad comunitaria. Periódicamente los sacerdotes se desplazaban a los asentamientos para oficiar misa; promovieron y organizaron grupos de catequesis, con distintos fines y para distintos grupos de edad; asimismo, apoyaron a aquellos refugiados que, con experiencia previa como catequistas en sus comunidades de origen, se ofrecían a dirigir rezos y organizar celebraciones religiosas de la comunidad, etcétera. Además de todas esas acciones, el Comité tuvo a su cargo —quizá como la más importante—, y prácticamente desde los primeros momentos, la dirección del área educativa de los asentamientos.

Durante los primeros años de estancia de los refugiados en Chiapas, concretamente en la llamada “etapa de emergencia” (1982-1984), el gobierno mexicano daba absoluta prioridad a la asistencia en las áreas de salud y alimentación; pero no prestaba atención alguna a la educación. No obstante, ese aspecto no había sido del todo descuidado ya que, del seno mismo de los grupos de refugiados habían surgido promotores que se encargaban, sin infraestructura alguna, de organizar grupos escolares e impartir clases de enseñanza básica. Algunos de los refugiados que ejercieron como promotores habían trabajado ya como educadores en sus comunidades de origen y, por tanto, estaban relativamente capacitados para el puesto; pero esa circunstancia no era la más frecuente. La mayoría de los promotores de

educación acreditaban, como única capacitación previa, haber acudido a la escuela de sus comunidades en Guatemala y cursado los primeros niveles académicos.²

Nuestro pueblo veía la necesidad de que, aunque estemos en el refugio, los niños deben aprender a leer y escribir y ya nosotros tenemos que enseñar a ellos lo poco que sabemos. Ninguno de los que estábamos allí de promotores fuimos maestros antes en Guatemala, sólo somos campesinos que trabajábamos en el campo, pero aquí lo poco que nosotros hemos aprendido es lo que enseñamos a los niños. Además de la ayuda que nos han dado los solidarios con los cursos de capacitación, los cursos del Comité Cristiano.

Poco tiempo después, parte de esa responsabilidad pasó a manos del Comité Cristiano que, ante la escasa preparación de los promotores, fue el encargado de capacitarlos y, posteriormente, de remunerarlos por su trabajo.

Cuando se empezó sólo había unos tres grados; bueno, había preescolar y unos grados, como hasta tercero. Entonces, conforme los niños van ganando en grados se va poniendo cuarto y quinto, y así va aumentando el número de promotores. Nosotros siempre hemos tenido el apoyo del Comité Cristiano, siempre que hemos tenido dudas, cuando hemos tenido problemas con la educación, siempre nos han ayudado el Comité y unas hermanas que nos han ayudado bastante pues.

Ante la inexistente infraestructura el Comité construyó y habilitó las aulas donde se impartirían las clases, facilitó los libros y el material escolar y, por supuesto, realizó durante varios años el seguimiento de los resultados de los escolares. La enseñanza impartida en esos primeros momentos seguía, básicamente, el modelo oficial guatemalteco.

² Todos los testimonios referidos al tema de educación que presento son extractos de conversaciones con varios promotores de esta área, en distintos campamentos de Chiapas y durante las campañas de trabajo de 1989 y 1990.

La enseñanza en la escuela era guatemalteca, empleábamos la enciclopedia temática de Guatemala, aunque dentro de la casa hablamos a los niños un poco de México. Estamos en México y respetamos todo, y al gobierno mexicano, y por eso le enseñamos un poco del lugar donde estamos. Pero más se le enseña a los niños lo que es Guatemala, y como en Guatemala siempre se habla un poco más diferente que el mexicano. Como nuestra idea principal es retornar un día a Guatemala, si un día tenemos que volver, los niños tienen que saber cómo es Guatemala. Eso es lo que no queremos perder nunca, nuestra cultura. Las clases se dan en español, bueno, a los chiquitos se les da más en k'anjobal, pero ya de mayores en español.

En 1985, tras concluir el proceso de Reubicación,³ la COMAR empieza a intervenir directamente en esta área implantando un programa de educación formal; aunque, en principio, se utilizan los textos del programa oficial guatemalteco. Durante esa segunda fase, en los asentamientos de Campeche y Quintana Roo los promotores estuvieron asesorados por maestros guatemaltecos y mexicanos, pero en el caso de Chiapas la asesoría siguió en manos del Comité Cristiano. Algunos años después, exactamente en 1989, la COMAR se hizo responsable exclusiva de la educación de los refugiados e implantó en los tres estados el sistema oficial mexicano. Desde ese momento esta Comisión fue la encargada del pago de incentivos a los promotores, del suministro escolar y, fundamentalmente, de la sustitución de los libros de textos oficiales guatemaltecos por los mexicanos. El objetivo básico que perseguía el gobierno mexi-

cano con ese cambio —al menos según sus propios argumentos, era lograr el reconocimiento oficial por parte de la Secretaría de Educación Pública (SEP) de los estudios cursados por los niños guatemaltecos en el refugio. Es fácil suponer que, además, la idea de fondo era que, si ellos instruían y financiaban la educación de miles de estos niños (de los cuales ya más de catorce mil eran mexicanos por nacimiento, quienes en el futuro podrían optar por permanecer en este país como ciudadanos con plenos derechos), era preferible prepararlos como mexicanos que como guatemaltecos.⁴

No obstante todos estos significativos cambios en la dirección del área educativa, es necesario señalar cómo persisten en muchas comunidades de Chiapas ciertas iniciativas implantadas por el Comité Cristiano durante los años en que tuvo el control. Destaca especialmente la importante labor llevada a cabo con relación a la igualdad entre los sexos. Una tarea que se llevó a cabo de forma paralela a las actividades escolares, y que supone un gran cambio respecto a las condiciones que en este sentido se observaban en las comunidades de origen de estos guatemaltecos.

Allá en Guatemala, casi toda la gente no ponía a sus hijas en la escuela, sólo a los hombres. Si es varón pues va a la escuela, si es mujer pues, la mujercita es de la casa. El hombre es el que estudia y la mujer va a hacer sus trabajos en la casa, ya no aprende y ya no tiene porque salir fuera. Pero aquí sí, aquí en el campamento, todas las mujercitas van a la escuela, todos los niños van a la escuela, igual mujeres y hombres.

³ Durante 1984, y aduciendo razones de seguridad, el gobierno mexicano promovió una importante campaña para reubicar a los refugiados guatemaltecos en asentamientos bastante más alejados de la frontera, concretamente en los estados de Campeche y Quintana Roo. A pesar de las fuertes presiones ejercidas entonces por la COMAR, la mayoría de los refugiados no aceptaron el traslado y permanecieron en Chiapas.

⁴ Para Vladimir Huaroc, funcionario del ACNUR, las motivaciones que habían impulsado esta decisión de la COMAR eran, sin duda, mucho más complejas. "La Iglesia siempre tuvo el control de la educación, pero al parecer hasta ahora, siete años después de la llegada de estos refugiados, no se ha dado cuenta la COMAR de que los promotores de educación han sido y son en cierta manera los auténticos líderes comunitarios". Extracto de la entrevista con Vladimir Huaroc, encargado interino de la Oficina del ACNUR, en Comitán de Domínguez (Chiapas), agosto de 1990.

Igualmente, y debido sobre todo al impulso permanente del Comité en todos los ámbitos comunitarios, en las escuelas se empezó a educar a los niños dentro de la convivencia y el trabajo en colectividad. Una experiencia que estaba dando resultados satisfactorios entre la población adulta desde su llegada al refugio y, por tanto, merecía la pena hacerse extensiva a los niños, futuro de esas comunidades, si algún día retornaban a Guatemala. Los promotores de educación comentaban los detalles de algunas de esas actividades que permitían a los niños, de forma paralela a su educación, aprender algunos oficios e iniciarse en el trabajo en colectividad.

Así lo hemos hecho con los niños aquí en la escuela. El Comité de Solidaridad no ha ayudado y nos ha dado más o menos idea de cómo trabajar en colectivos. Aquí abajo tenemos un poco de milpa con los niños, entonces ellos mismos siembran, limpian, y la cosecha que van cosechando la venden, y ese fondo queda para la escuela. Entonces, cuando hay cualquier necesidad en la escuela, o por ejemplo cuando hay algún festejo como el día de la madre, ese día tenemos que darle algo a las mamás, entonces de ese fondo tenemos que sacarlo, entonces ya no hay necesidad de estar exigiendo a los padres de familia que nos proporcione tal cantidad de dinero. Estos son ideas que nos ha dado el Comité, para que así se vayan acostumbrando para cuando regresen a su país y lleven una nueva idea de trabajar unidos. En Guatemala nuestras casas eran más dispersas, pero ahora estamos juntos y ya se pueden hacer trabajos así.

Además de todas estas iniciativas, y de la indudable importancia que para los refugiados tuvo el hecho de que el Comité colaborara y supervisara todo lo relacionado con la educación, en el seno de estas comunidades empieza a surgir, de forma paralela, una organización mucho más amplia en la que también jugó un papel trascendental esta organización. Al contrario de lo que en principio se preveía, la existencia

de diferentes etnias y lenguas entre la población refugiada, lejos de constituir un impedimento para la organización fue, al utilizarse el castellano como idioma común y conciliador —como *lingua franca*—, otro factor que con el transcurso de los años facilitó la unidad. Inicialmente, el punto de referencia para los guatemaltecos asentados en México era la comunidad lingüística, pero con el paso de los años ésta se fue ampliando y los refugiados empezaron a tomar conciencia de grupo. A partir de un determinado momento, más que como indígenas de una etnia determinada, o antiguos habitantes de una u otra región guatemalteca, se identificaban como *comunidad refugiada*. Éste es, sin lugar a dudas, uno de los cambios más trascendentes observados entre los refugiados en México, por todo lo que esa toma de conciencia supone para el futuro de los mismos. Un proceso que culminó con la aparición de las Comisiones Permanentes de Refugiados Guatemaltecos, organización que representa y viene a reforzar la aparición de ese importante sentimiento de *identidad refugiada*.

LAS COMISIONES PERMANENTES DE REFUGIADOS GUATEMALTECOS

Desde 1984, año en que concluyó el éxodo masivo a México, y hasta 1988, varios cientos de refugiados se acogieron al Programa de Repatriación Voluntaria y retornaron a Guatemala; pero la experiencia no fue demasiado positiva. Al retornar de manera aislada, estos refugiados no tenían suficientes garantías de seguridad ni posibilidad alguna de recuperar sus tierras, que ya habían sido adjudicadas a otros. Mucho más complicada era esa situación para aquellos repatriados que no eran propietarios antes de su marcha a México. Para todos ellos estos problemas de inseguridad y tenencia de la tierra podrían resolverse planteando un retorno colectivo. Con este fin iniciaron su trabajo en México las Comisiones Permanentes de los Refugiados Guatemaltecos, una organización que surge en el seno de la población refugiada pero que, desde su génesis, estuvo hábilmente “guiada” y apoyada por el Comité

Cristiano de Solidaridad. Los refugiados se enfrentaban a graves problemas para conseguir el retorno voluntario a su país, el diálogo con su gobierno y la recuperación de sus tierras, y además carecían de los medios y las relaciones precisas para solucionarlos. En esos primeros tiempos de incertidumbre, y durante todos estos años —a pesar de los graves y numerosos problemas que ha debido enfrentar, incluso con el gobierno mexicano y la jerarquía eclesiástica—, el Comité Cristiano se ha mantenido firme e inmovible al lado de estas comisiones, en las cuales ha sabido imprimir su carácter.

Entre finales de 1987 y principios de 1988 se celebraron en todos los asentamientos, con la presencia de representantes del ACNUR, la COMAR, autoridades de Migración y otros invitados, las asambleas democráticas para elegir a los miembros de las Comisiones Permanentes de Guatemaltecos Refugiados. El resultado fue la elección de 70 representantes y la formación de tres delegaciones, todas ellas integradas por tres o más miembros:

- 1) Delegación para la Defensa de Nuestra Tierra en Guatemala.
- 2) Delegación de Asuntos Internacionales.
- 3) Delegación para el Diálogo Nacional.

DELEGACIÓN PARA LA DEFENSA DE NUESTRA TIERRA EN GUATEMALA

Las comisiones afirmaban que si hasta ese momento no habían regresado a Guatemala era debido a la militarización, la persistente violación de derechos humanos en el campo y a la falta de voluntad política del gobierno para solucionar el problema de la tenencia de la tierra. Aunque en principio la Constitución de su país garantizaba este último derecho, la realidad que estos refugiados encontraban al retornar a Guatemala era otra muy distinta ya que el INTA, el gobierno y el ejército habían dispuesto, durante la ausencia de aquéllos, de sus tierras y propiedades, entregándolas a otras personas. De esta situación surge la necesidad de crear una delegación que se ocupe de forma exclusiva de ese problema.

DELEGACIÓN DE ASUNTOS INTERNACIONALES

Esta delegación sería la encargada de dar a conocer a nivel internacional la verdadera situación de todos los refugiados y de Guatemala. Los delegados serían los encargados de solicitar el apoyo solidario, tanto dentro de México como a nivel internacional. Sólo con el respaldo de las ONG's y los gobiernos de los países democráticos podrían llegar a dialogar con el gobierno de su país bajo un clima de seguridad. En este sentido, y desde sus inicios, gozaron del reconocimiento de la iglesia católica guatemalteca, del gobierno mexicano y de otras organizaciones humanitarias que colaboran con los refugiados. En este apartado es necesario destacar una vez más el constante e incondicional apoyo prestado por el Comité Cristiano, el cual colaboraba personal y materialmente en todas las necesidades de estas comisiones y, además de financiar y divulgar *Nuevo día*, publicación periódica encargada de mantener informados a todos los refugiados de los proyectos y avances realizados por las distintas delegaciones.

DELEGACIÓN PARA EL DIÁLOGO NACIONAL

Surge ante la imperiosa necesidad de iniciar un diálogo directo y abierto con el gobierno guatemalteco para solicitar un retorno colectivo y seguro. Conforme al derecho internacional, el proceso debe darse en condiciones de plena seguridad y dignidad para la población desplazada, condiciones que en ese momento eran imposibles de asegurar por parte del ACNUR (organismo responsable en última instancia de dicho proceso) debido a los continuos casos de violación de los derechos humanos que en esos momentos se producían también en Guatemala. Ante esa situación adversa, y para luchar por llevar a buen término ese retorno organizado y seguro, las CCRP se convierten en instancia negociadora e intentan establecer los primeros contactos con el gobierno de Guatemala a través de la Comisión de Reconciliación Nacional.

El 7 de agosto de 1987 tuvo lugar la Cumbre de Presidentes Centroamericanos (Esquipulas II). En ella los mandatarios intentaban, tras la grave crisis padecida en los años inmediatamente anteriores, buscar los procedimientos adecuados para establecer la paz firme y duradera en la región. Dentro de los planteamientos expuestos en esta Cumbre destacan el reconocimiento de la existencia del grave problema de los desplazados y refugiados y el intento de buscar las soluciones más apropiadas para los mismos. En uno de los acuerdos alcanzados se recoge, de forma expresa, el derecho de los mismos a volver a sus países y tierras de forma voluntaria.⁵ Algunos meses después, las Comisiones Permanentes recibieron una invitación por parte de la Comisión Nacional de Reconciliación de Guatemala para participar en el Diálogo Nacional. Los representantes de las CCPP asistieron y presentaron una ponencia donde exponían sus dos objetivos fundamentales:

- 1) Iniciar un diálogo directo con el gobierno de Guatemala para contribuir a que se cumpla satisfactoriamente lo establecido en el punto 8 de los *Acuerdos de Esquipulas*.
- 2) Dar a conocer a nivel internacional la verdadera situación de todos los refugiados y de sus tierras en Guatemala.

En esa misma ponencia las Comisiones Permanentes incluían las seis condiciones básicas exigidas para el retorno a Guatemala.

- 1) El retorno tiene que ser una decisión voluntaria, expresada individualmente. La gran mayoría del pueblo refugiado de manda un retorno colectivo y organizado.
- 2) Garantía de que a los retornados no se les impedirá retornar a sus tierras y tomar posesión de ellas.

- 3) Reconocimiento del derecho de los refugiados que retornen a organizarse y asociarse libremente.
- 4) Garantía del derecho a la vida e integridad personal y comunitaria.
- 5) Que el gobierno de la República permita que nuestro retorno esté acompañado de delegaciones nacionales e internacionales, de organismos no gubernamentales y de representantes del ACNUR.
- 6) Que el gobierno garantice la libre movilización nacional e internacional de los retornados y de los miembros de las CCPP (*Nuevo día*, mayo de 1989).

Desde su creación estas comisiones han conseguido crear entre los refugiados una esperanza real con respecto al retorno colectivo y un sentimiento de unidad e identidad comunitaria poco habitual en ellos hasta entonces. Unas expectativas que empezaron a cumplirse algunos años después cuando la nueva coyuntura política de Guatemala y las buenas relaciones establecidas entre los representantes del gobierno guatemalteco y de los refugiados prometían un importante impulso a la repatriación. Una previsión que empezó a hacerse realidad el 8 de octubre de 1992 cuando las CCPP firmaron con la CEAR, en representación del gobierno de Guatemala, un acuerdo para el regreso organizado de los refugiados. La firma de dicho acuerdo garantizaba la aceptación y posterior cumplimiento de las seis peticiones demandadas desde hacia varios años, pública e internacionalmente, para asegurar el retorno colectivo y voluntario. Además de esto, se agregó y firmó un séptimo acuerdo por el que se establecía la integración de una instancia verificadora encargada de garantizar el debido cumplimiento de los anteriores compromisos. Tras estos acuerdos, se puso inmedia-

⁵ “Los gobiernos centroamericanos se comprometen a atender con sentido de urgencia los flujos de refugiados y desplazados que la crisis regional ha provocado, mediante protección y asistencia, especialmente en los aspectos de salud, educación, trabajo y seguridad; así como para facilitar su repatriación, reasentamiento o reubicación, siempre y cuando sea de carácter voluntario y se manifieste individualmente. También se comprometen a gestionar ante la Comunidad Internacional ayuda para los refugiados y desplazados centroamericanos, tanto de forma directa, mediante convenios bilaterales o multilaterales, como por medio del ACNUR y otros organismos y agencias”, *Acuerdos de Esquipulas II* (punto 8).

tamente en marcha el plan de retorno para el primer grupo, el cual atravesó la frontera el 20 de enero de 1993. Ese día, ante los atentos ojos del mundo, aproximadamente dos mil quinientos refugiados desandaron los mismos caminos que hacía más de una década habían sido testigos mudos de su huida y miedo. Un retorno hacia la esperanza en el que, junto con los representantes del ACNUR, la COMAR, el Comité Cristiano y otras ONG's internacionales, estuvieron acompañados —y simbólicamente protegidos— por Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz y figura emblemática de la lucha campesina en su país. Un largo camino de vuelta a casa que suponía la victoria de la unidad, esa invisible fuerza que habían adquirido durante su vida en el refugio y que, a partir de ahora, los hacía menos vulnerables.

Y si continuamos hablando de fuerza, de unidad y de las estrechas relaciones del Comité Cristiano con la población refugiada en México tenemos, ineludiblemente, que narrar la aparición y desarrollo de la organización MAMÁ MAQUÍN, un movimiento compuesto en su totalidad por mujeres, y una de las manifestaciones más novedosas surgidas en el seno de estas comunidades. Las guatemaltecas refugiadas que iniciaron su andar creando pequeños colectivos de trabajo en sus campamentos, llegaron a formar un movimiento con enfoque de género que actualmente agrupa a más de ocho mil mujeres. Una sólida y estructurada organización que demuestra, una vez más, la fuerte y decisiva influencia que la diócesis de San Cristóbal (en este caso, junto con otros agentes externos) ha tenido en las comunidades de refugiados guatemaltecos, y cómo esta labor, iniciada en Chiapas a partir del compromiso con los más necesitados, se hizo extensiva a todos los asentamientos de México.

LA ORGANIZACIÓN DE MUJERES GUATEMALTECAS REFUGIADAS MAMÁ MAQUÍN

A raíz de la generalizada toma de conciencia por los refugiados de la necesidad urgente de unirse como grupo, para así luchar por unos derechos

comunes a todos, independientemente de sus lugares de origen o etnias, se inicia el asociacionismo femenino. Hace ya casi una década que en los campamentos de México, y prácticamente de forma paralela a la creación de las CCPP, empezaron a surgir grupos formados exclusivamente por mujeres. En principio se trataba simplemente de colectivos o grupos de ayuda mutua que tímidamente intentaban integrarse y participar en la vida comunitaria. Las refugiadas en estas asociaciones sólo pretendían ocupar su tiempo libre —que en los campamentos es mucho debido a la escasez de trabajo para las mujeres— siendo útiles a su comunidad. En la mayoría de los casos realizaban labores íntimamente relacionadas con los quehaceres domésticos tradicionales: vigilancia de las fechas de vacunaciones infantiles, control de los embarazos de la compañeras refugiadas, higiene y mantenimiento del edificio de la clínica, etcétera. Su interés inicial, al igual que ha ocurrido en otros muchos colectivos femeninos en el mundo, no era reclamar sus derechos como individuos o cuestionar su situación en el seno de la sociedad; por el contrario, y en primera instancia, eran grupos de ayuda que sólo aspiraban a obtener resultados positivos a corto plazo para sus familias y comunidades. No podemos olvidar que en los momentos de crisis la mujer es la que más directamente padece el empeoramiento de las condiciones; además,

[...] en la familia se multiplican las tensiones y los problemas internos. Se altera la conducta y las relaciones afectivas. Se acentúa la descomposición de la pareja. Aumenta el abandono del hogar por parte del hombre y por tanto, el número de mujeres jefas de hogar (Ramírez 1989-1990: 191).

Ante esto, las mujeres se ven obligadas a asumir todo el peso de las responsabilidades, desde el trabajo en el hogar a la búsqueda del sustento familiar, pasando por la colaboración en los servicios comunitarios.

Estos colectivos creados por las mujeres refugiadas, teniendo en cuenta las características

enumeradas hasta ahora, pueden ser enmarcados en la gran *red de movimientos de sobrevivencia* aparecidos en las últimas décadas en algunos países en vías de desarrollo, y muy numerosos en toda América Latina. Movimientos “[...] que se van estructurando en torno a las obligaciones de género; la responsabilidad de la economía familiar, de la vivienda, del cuidado de las criaturas” (Luna 1989-1990: 140). Como hemos visto, las asociaciones creadas por las refugiadas guatemaltecas cumplían las características definitorias de estos movimientos de sobrevivencia: las labores desempeñadas por las mujeres están estrechamente relacionadas con las ocupaciones tradicionalmente femeninas, luchan por el bienestar de los suyos, y a la vez extienden su ayuda a toda la comunidad. Son colectivos y organizaciones que no hacen sino mostrar la gran capacidad de organización y la efectiva respuesta de las mujeres ante las situaciones de crisis y cambios bruscos, sobre todo, cuando afectan de forma directa al bienestar de sus familias.

Pasado algún tiempo, y tras esas primeras experiencias colectivas, empiezan a surgir asociaciones y talleres de trabajo más organizados y con nuevos intereses. Se multiplican las cooperativas de panadería y de molinos de nixtamal;⁶ las pequeñas tiendas de abarrotes, etcétera. Y todo ello dirigido por mujeres. Es entonces cuando empieza a cobrar gran importancia la labor de los agentes externos; en este caso concreto, además del Comité Cristiano de Solidaridad, es necesario mencionar la notable colaboración prestada a estas mujeres por parte de algunos funcionarios del ACNUR así como la presencia de otras ONG’s como CIAM o CADECO. Todas estas organizaciones, que con frecuencia trabajaban de forma conjunta, contribuyeron decisivamente en la puesta en funcionamiento de estos primeros proyectos productivos, asesoraron a estas mujeres en todo lo relacionado con el cooperativismo y, sobre todo, canalizaron las enormes energías e ideas que ellas mostraban. Poco después, en el seno de algunas reuniones celebradas en los campamentos de Chiapas, en las

cuales era frecuente la participación de las religiosas representantes del Comité Cristiano, y tras varios encuentros con asociaciones de otros campamentos, las mujeres deciden crear una organización más amplia. Un grupo se reuniría periódicamente y sería el encargado de exponer y analizar las necesidades y problemas más urgentes, e iniciaría proyectos conjuntos. Como podemos observar en este caso, al igual que ha ocurrido en otros lugares, los movimientos femeninos, originalmente de ayuda mutua, con el paso del tiempo

[...] superan la motivación inicial y al tiempo que dan una respuesta solidaria a la sobrevivencia o la prestación de servicios necesarios para la comunidad, desarrollan un proceso de cuestionamiento de la subordinación de la mujer (Ramírez 1989-1990: 187).

Las refugiadas guatemaltecas, al salir de sus hogares y entrar en espacios habitualmente reservados a los hombres, empezaron a cuestionar su desigual papel social, su subordinación con respecto al hombre/esposo y la discriminación que habían venido sufriendo en todos los aspectos; empezaron a preguntar cuáles eran sus derechos y a buscar el modo de luchar por ellos, aunque fuese en el difícil y limitado contexto del refugio. El colectivo de trabajo en el interior de sus campamentos fue una vez más el impulsor y la semilla de una toma de conciencia más profunda. Resulta evidente cómo para estas mujeres, en un momento determinado, y al igual que ocurrió en la organización comunitaria de los refugiados, se hizo necesaria superar la primera fase de proyectos prácticos a corto plazo y entrar en otra más compleja: aquella dirigida a la toma de conciencia por las mujeres de unas ideas, no tangibles, pero beneficiosas a mediano y largo plazos, tanto para ellas como para el desarrollo integral de sus comunidades. Como se afirma en un interesante estudio sobre organizaciones femeninas en América Latina y el Caribe,

⁶ Molinos para el maíz, con motor de *gas-oil*, que sustituyen a los pesados metates de piedra.

[...] las medidas colectivas, con objetivos de interés práctico e inmediato para la mujer, rara vez resultan en la formación de organizaciones u asociaciones más estructuradas. La participación de personas ajenas al grupo (sacerdotes, profesionales, representantes de ONG y ONG's...) parece ser esencial para la transformación de la acción colectiva en una organización más estructurada que aborde intereses estratégicos a largo plazo (Yudelman 1988: 9).

Y en el proceso seguido por las mujeres refugiadas, considero que este modelo se repite de forma absoluta ya que, sin la intervención y el apoyo continuado del Comité Cristiano de Solidaridad, el ACNUR y otras ONG's, las iniciativas de estas mujeres habrían quedado invertebradas. De nuevo son los agentes externos, y el siempre presente Comité Cristiano, quienes consiguieron canalizar las necesidades de los refugiados e influir de manera decisiva en la evolución de sus organizaciones.

Inmersas en esa nueva dinámica, las mujeres decidieron que el eje de su organización debía ser la unidad y la colaboración entre ellas y que para ello era necesario crear un frente común como refugiadas. La mejor fórmula era convocar a las mujeres de los asentamientos de Campeche y Quintana Roo, refugiadas como ellas y afectadas por los mismos problemas. Enviaron comunicados a todos los campamentos y asociaciones de mujeres de los otros estados invitándolas a un encuentro en donde querían compartir sus proyectos e inquietudes. Tras conseguir los permisos especiales de la COMAR para alejarse de sus campamentos iniciaron la organización del I Encuentro de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas.

Fue así como un 20 de mayo de 1990 nos juntamos 47 mujeres de distintos campamentos y de los tres estados donde vivimos con qué necesidades tenemos, y sobre todo, para encontrar formas de empezar a organizarnos y nosotras mismas

encontrar soluciones a nuestros problemas como mujeres. Durante cinco días discutimos, nos conocimos y descubrimos cosas bellas, como el deseo de conocer algo más de nosotras, por ejemplo: qué derechos tenemos las mujeres, por qué nos discriminan... Y nos dimos cuenta que las mujeres indígenas somos tres veces discriminadas: por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. Comprendimos entonces que el trabajo que nos esperaba era muy grande, pero si a veces nos uníamos todas podíamos salir adelante.

Así fue como decidimos formar nuestra organización de mujeres refugiadas, y nos trazamos objetivos importantes; entre ellos aportar en la lucha por retornar a nuestra patria y empezar a tomar parte en las decisiones en donde nosotras somos la mayoría y nunca se nos ha preguntado nuestra opinión en muchas cosas que nos afectan. Otro de nuestros grandes objetivos fue empezar a fortalecer y defender nuestros valores culturales, ya que nos dimos cuenta que entre nosotras, las mujeres refugiadas, más del 90% somos indígenas, de nueve etnias diferentes y que entonces empezaríamos a trabajar por empezar entre nosotras mismas a valorar nuestra cultura indígena, a darle valor a nuestros trajes, a nuestro idioma y nuestras costumbres, a empezar a concientizarnos de que no por ser indígenas valemos menos que las demás. Así también, decidimos empezar a capacitarnos para conocer y defender nuestros derechos que tenemos como mujeres y que nunca se han tomado en cuenta ni en la familia, ni en la comunidad, ni en la sociedad.⁷

Como se puede concluir de estas palabras, durante ese encuentro en Palenque tomaron muchas e importantes decisiones, pero de entre todas destacaba la determinación de integrarse en una nueva organización: la MAMA MAQUIN,

⁷ Extracto del texto publicado por la organización MAMA MAQUIN, con motivo de la celebración del 3 aniversario de su asamblea constitutiva, Comitán de Domínguez (Chiapas), 15 de agosto de 1993.

nombre que se acordó como una de las conclusiones del encuentro para con ello rendir

... un homenaje a la anciana que encabezó las luchas de los campesinos kekch'és y que por ello fue asesinada el 29 de mayo de 1978 cuando junto a mujeres, hombres y niños, reclamaban su legítimo derecho a la tierra en el municipio de Panzós en las Verapaces, masacre que da inicio a una época de terror y muerte en nuestra Guatemala.⁸

Este primer paso en la organización de las mujeres refugiadas permitió también definir los objetivos básicos para los cuales se constituían. Éstos serían:

- 1) Defender el derecho que tiene la mujer a organizarse, educarse y participar en igualdad con el hombre.
- 2) Luchar por rescatar y defender la cultura indígena guatemalteca.
- 3) Defender el derecho a que se escuche la voz de la mujer refugiada en todos aquellos aspectos que sean de interés para ellas y los refugiados.
- 4) Defender su derecho a expresar su voluntad con respecto al retorno.
- 5) Realizar todas aquellas actividades de apoyo a la organización de los refugiados, las organizaciones populares y solidarias guatemaltecas.⁹

En este primer encuentro en Palenque las refugiadas eligieron una junta directiva compuesta por seis mujeres, dos representantes por cada estado, y decidieron preparar la asamblea constitutiva de la organización MAMA MAQUÍN. Se celebraría el 15 de agosto de 1990 en Cieneguitas, el campamento en Chiapas en el que en gran medida había nacido la organización, y a la misma debía aceptarse a todas las refugiadas que quisieran asistir. Tras la Asamblea Constitutiva, con la aprobación de todos los puntos sujetos a de-

bate y la reelección de las Juntas Coordinadoras, 500 mujeres guatemaltecas refugiadas iniciaron un nuevo andar: desde ese momento cuentan con una organización que defiende sus derechos como mujeres y que, además, les permite luchar "codo con codo" con sus compañeros de las Comisiones Permanentes para conseguir las condiciones propicias para el retorno a Guatemala. En aquel momento pregunté a algunas refugiadas si consideraban posible el mantenimiento de su organización y los colectivos femeninos tras el regreso a su país. La respuesta fue unánime: todas piensan que han descubierto algo que es bueno e importante, no sólo para ellas sino para sus comunidades; luchan por llevar adelante un proyecto que es difícil, pero están llenas de esperanzas. Creen en su lucha y piensan que, una vez en sus aldeas, podrán servir como ejemplo y guía de las mujeres que quedaron allá.

Si cada quien se va en su aldea, tendrá que seguir con su organización pues, cada quien lleva una idea ya. Si yo, por ejemplo, que soy de Nentón, me voy a Nentón, yo ya llevo una idea, que yo ya me organicé acá en el refugio, ya está la organización. Yo trataré de explicarle y contarle a la gente que me quiera escuchar que se organice en el lugar donde viven. Y si por eso salen otras cosas, deben saber que nuestra organización es para reclamar los derechos que tenemos, no es para otra cosa, no es para hacer la guerra en Guatemala, no es esa la idea de nuestra organización.

Nuestra idea es reclamar pues que nos tomen en cuenta como mujeres, que sí podemos pensar, así como decía ayer una hermana: "todo lo que piensa un hombre, lo puede pensar una. Si un hombre tiene una cabeza, nosotros la tenemos. Un hombre camina, nosotras caminamos. Si todo se ve así igual, igual debe ser también el derecho que uno tiene". Yo mis-

⁸ Extracto del documento editado por las mujeres refugiadas para dar a conocer los resultados de su I Encuentro en Palenque, 20-25 de mayo de 1990.

⁹ Extracto del documento publicado por las mujeres refugiadas con motivo de la celebración del I Encuentro en Palenque, 20-25 de mayo de 1990.

ma he pensado, si yo me fuese sola a mi lugar, donde yo nací, el grupito de mujeres que vaya para allá, tendríamos que seguir trabajando. Y si allá invitamos a las hermanas que quedaron allá, es bueno que ellas también se metan en la organización y allí vamos a empezar a trabajar y a apoyar a cualquier necesidad.¹⁰

En la actualidad son más de ocho mil las mujeres que participan en MAMÁ MAQUÍN. La mayoría de ellas permanece todavía en México y ha realizado grandes e importantes avances en estos años, desde la celebración de su asamblea constitutiva. Han llevado a cabo, con el apoyo del ACNUR y la CEE, un amplio proyecto de alfabetización de adultas, organizado varios talleres de capacitación para aquellas refugiadas que van a retornar en los próximos grupos, establecido relaciones con numerosas ONG's, participado en varios foros internacionales donde han dado a conocer su organización, etcétera. Un grupo más reducido, pero no por ello menos entusiasta, está desde hace varios años en Guatemala, recreando esta organización y haciendo realidad todos los deseos que expresaban antes de su marcha. Desde enero de 1993, las mujeres de MAMÁ MAQUÍN que retornaron a Guatemala han continuado con la lucha surgida en el refugio, mantenido y fomentado los proyectos, talleres iniciados en México y, quizá lo más importante, invitado a participar en su organización a las mujeres guatemaltecas residentes en las proximidades de sus nuevas aldeas.

Lo que aún hoy nos sigue sorprendiendo de este movimiento es la transformación tan radical sufrida por sus protagonistas, y en un periodo tan corto. Estas mujeres tenían sobre sí el peso de una fuerte tradición cultural en la que socialmente no tenían representación ni valor alguno. A su llegada a México eran, en su mayoría, analfabetas y monolingües y, por supuesto, ninguna tenía experiencia previa en colectivismo. Tras su estancia en México, y comparando con esa vida anterior, ahora podríamos afirmar que muchas de ellas han conseguido, al fin, sentirse due-

ñas de sus propias vidas y participantes activas en el futuro de sus comunidades.

CONCLUSIONES

Grandes e importantes cambios se han gestado a lo largo de estos últimos años en los asentamientos de refugiados guatemaltecos en suelo mexicano. Durante todo este tiempo, y así tuvimos oportunidad de comprobarlo en nuestros periodos de trabajo de campo en Chiapas, han aparecido nuevos comportamientos y actitudes notablemente distintos a los que mantenían en sus lugares de origen. Si con anterioridad a su éxodo los caracterizaba el habitar disperso —consecuencia directa de la difícil orografía de su país—, e incluso la escasa sociabilidad, sobre todo entre distintas etnias, religiones y estratos sociales, la prolongada estancia en el refugio los ha colocado en una situación absolutamente distinta. Durante su estancia en México, estos campesinos guatemaltecos procedentes de distintas regiones, etnias y religiones se han obligado a convivir y a unirse, y a formar un frente común como refugiados. Un proceso complejo, debido sobre todo a esas fuertes tradiciones culturales a las que ya hicimos referencia, y en el que ha jugado un papel crucial, como agente de cambio, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, representada en los campamentos por el Comité Cristiano de Solidaridad. Una marcada influencia, en cuyo origen estaba la ideología concreta que movía a los miembros de toda esta diócesis, en todo momento —y de forma más constante que ninguna otra organización— defensora a ultranza de las libertades y derechos fundamentales de los refugiados guatemaltecos. Un apoyo incondicional que se refleja en la labor permanente y múltiple que el Comité Cristiano ha venido desarrollando en el interior de estas comunidades en las cuales ha potenciado tanto la educación básica y el cooperativismo, como el interés de las mismas por la consecución de condiciones propicias para el retorno voluntario y colectivo.

¹⁰ Extracto de mis conversaciones con doña María Francisco, refugiada k'anjobal en el campamento Cieneguitas (Chiapas), agosto de 1990.

A su llegada a México, el punto de referencia de los desplazados guatemaltecos era la comunidad lingüística, pero con el paso de los años se ha ampliado. Así, desde hace ya algunos años, más que indígenas de una etnia determinada, o antiguos habitantes de una u otra región guatemalteca, se sienten comunidad refugiada. La más importante expresión de este nuevo sentimiento de colectividad surgido en el exilio es la creación de las Comisiones Permanentes. Desde hace ya algunos años, incluso se emplea a nivel oficial el término *pueblo refugiado*. Otros de los elementos de organización social en los que se expresa claramente este carácter comunitario y de identidad refugiada son las áreas de salud y educación básica, que desde los primeros momentos han estado a cargo de los promotores refugiados (y que en el caso concreto de la educación, ha sido gestionada durante varios años por el Comité Cristiano). Las escuelas de los campamentos han servido como espacio para la reconstrucción y formación de la identidad de las nuevas generaciones. La enseñanza que han recibido los niños refugiados durante todos estos años tiene fuertes raíces en Guatemala, así como

constantes referencias a su situación de refugio, y a la posibilidad del retorno. Todo ello los ha mantenido cercanos a un origen y a una identidad que deben mantener, puesto que ellos son el futuro y la esperanza de su país. Asimismo, e influenciado por toda esa toma de conciencia de los refugiados de la necesidad urgente de unirse como grupo para así luchar por unos derechos comunes a todos, independientemente del lugar de origen o etnia, se inicia el asociacionismo femenino. Un movimiento protagonizado exclusivamente por mujeres que surge tímidamente en el seno de algunos asentamientos y que, con el paso de los años, se ha convertido en una elaborada organización de más de ocho mil mujeres guatemaltecas —refugiadas y retornadas— en México y Guatemala. La organización MAMA MAQUÍN es el foro desde el cual estas mujeres han podido, durante estos últimos años, participar en la vida pública de sus comunidades luchando tanto por la defensa de los legítimos derechos de esa mitad de la población refugiada, antes anónima, como por la vuelta organizada a su país, junto con las Comisiones Permanentes. ➤

BIBLIOGRAFÍA

AGUAYO, SERGIO

- 1985 *El éxodo centroamericano. Consecuencias de un conflicto*, SEP, México.

DIOCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

- 1984a *Caminante*, julio, San Cristóbal de Las Casas, México.
- 1984b *Caminante*, septiembre, San Cristóbal de Las Casas, México.
- 1985a *Caminante*, enero, San Cristóbal de Las Casas, México.
- 1985b *Caminante*, abril, San Cristóbal de Las Casas, México.

CANEY RODRÍGUEZ, CARMEN

- 1992 "Relación entre derechos humanos, refugiados y retorno", en G. Freyer-muth y R. Hernández (comps.), *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México.

CARMACK, R. (COMP.)

- 1991 *Guatemala: cosechas de violencia*. FLACSO, Costa Rica.

COMAR (COMISIÓN MEXICANA DE AYUDA A REFUGIADOS)

- 1988 Memoria de la Coalición Mexicana de Ayuda a Refugiados (1982-1988). Los refugiados guatemaltecos, México.

COMITÉ CRISTIANO DE SOLIDARIDAD

- 1983 *Refugiados guatemaltecos en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, México.

EARLE, DUNCAN M.

- 1991 "Mayas que ayudan a otros mayas: los refugiados guatemaltecos en Chiapas, México", en R. Carmack (comp.), *Guatemala: cosechas de violencia*, FLACSO, Costa Rica.

FREYERMUTH, GRACIELA Y R. HERNÁNDEZ (COMPS.)

- 1992 *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, CIESAS, Instituto Chiapaneco de Cultura y Academia Mexicana de Derechos Humanos, Ediciones de la Casa Chata, México.

HIRSCHMAN, ALBERT O.

- 1986 *El avance en colectividad: experimentos populares en América Latina*, FCE, México.

LUNA, LOLA

- 1989 [1989-1990] "Género y movimientos sociales en América Latina", en *Boletín Americanista*, núm. 39-40, Barcelona.

MARTÍNEZ PORTILLA, ISABEL MARÍA

- 1994 *Dejando atrás Nentón: relato de vida de una mujer indígena desplazada*, Publicaciones de la Universidad de Málaga, col. Atenea, núm. 9, Málaga, España.

- 1997 "De la sobrevivencia al desarrollo. Evolución de la organización de mujeres guatemaltecas MAMÁ MAQUÍN", en *Cuadernos de antropología*, Departamento de Antropología Social, Nueva época, 0: 107-132, Sevilla, España.

- 1999 "De refugiadas a retornadas. El difícil camino de la organización de mujeres guatemaltecas MAMÁ MAQUÍN en

I. M. Martínez y Pilar Sanchíz (coords.), *Mujeres latinoamericanas, entre el desarrollo y la supervivencia*, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Hispanoamericana de la Rábida, col. Encuentros Iberoamericanos, núm. 6, Huelva, España.

- 2001 *El refugio como escuela. Experiencias organizativas de las mujeres guatemaltecas en México*, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Hispanoamericana de la Rábida, col. Encuentros Iberoamericanos, núm. 8, Huelva, España.

COMISIONES PERMANENTES DE REFUGIADOS GUATEMALTECOS EN MÉXICO

- 1989 *Nuevo día*, Boletín, marzo.

OLIVERA, MERCEDES (COORD.)

- 1999 *Nuestra experiencia ante los retos del futuro*, Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas en México MAMÁ MAQUÍN, ACNUR, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

ORGANIZACIÓN MAMÁ MAQUÍN / CIAM

- 1994 *De refugiadas a retornadas. Memorial de experiencias organizativas de las mujeres refugiadas en Chiapas*, Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas MAMÁ MAQUÍN, Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), Comitán de Domínguez, México.

RAMÍREZ, SOCORRO

- 1989 [1989-1990] "Las estrategias de sobrevivencia como una dimensión del movimiento de mujeres en Colombia", en *Boletín americanista*, núms. 39-40.

SANTIAGO CHACÓN, MARÍA ELENA

- 1992 "Situación educativa de la población guatemalteca refugiada en México", en G. Freyermuth y R. Hernández

(comps.), *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México.

YUDELMAN, SALLY

1989 *Una apertura a la esperanza. Estudio de cinco organizaciones femeninas de desarrollo de América Latina y el Caribe*, Fundación Interamericana, Rosslyn, Virginia, EUA.

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS, IDENTIDADES Y FRONTERAS: GÉNERO Y ETNIA EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

 Pilar Gil Tébar
UNIVERSIDAD DE HUELVA, ESPAÑA

DE GLOBALIZACIÓN E IDENTIDADES

Cuando hacemos referencia a los pueblos indígenas consciente o inconscientemente evocamos imágenes de grupos humanos estáticos, anclados en un pasado ancestral y propio, con un talante impermeable que tratan de mantener con la mayor *pureza* posible. Grupos que en su discurso histórico se han refugiado de la *contaminación* cultural venida del exterior, marcando límites a modo de rígidas fronteras étnicas que favorecieran su elemental identificación identitaria. Desde fuera, los envolvemos en una capa de uniformidad que ignora distancias entre ellos, y atribuimos un carácter homogéneo a la organización social de cada uno, ocultando las diferencias internas. No obstante, no son escasas las evidencias que hablan de la diversidad, de la interlocución y la flexibilidad necesarias como condiciones del intercambio cultural de las contradicciones que desmienten el amorfo y lineal equilibrio comunitario que se les ha querido asignar.

Si esto ha sido así desde que inició el contacto entre las culturas indígenas y la hispana —con sus peculiaridades en cada caso—, quizá con mayor amplitud por la resonancia internacional adquirida, se está produciendo un fenómeno similar a partir de lo que últimamente se ha venido llamando “globalización”. Según este proceso, las premisas de la modernidad *clásica* dejan de tener validez. Las ideas de vivir, desenvolverse y actuar en espacios estatales cerrados que recíprocamente se delimitan pierden vigencia, porque dicha globalización, al menos en apariencia, pone de manifiesto un sensible deterioro de la noción de *frontera*, no sólo en las actividades económicas, financieras, militares o políticas, sino también en los mismos quehaceres culturales y ordinarios de la cotidianidad;

cotidianidad en la que se trata de convivir superando las separaciones anteriores, con la apropiación de ingredientes ajenos y la consecuente reelaboración de nuevos espacios culturales.

Esos nuevos espacios sociales transnacionales que la globalización trata de generar, en primera instancia buscan debilitar la vinculación inmediata de las sociedades a Naciones-Estado concretas. Se pretende dibujar paisajes sociales en los que rija una interrelación vital y social orientada por una visión inclusiva donde tenga cabida lo propio y lo prójimo, lo de *aquí* y lo de *allí*, el *no sólo lo nuestro sino también lo de los otros*. En esos espacios transnacionales, idealmente globalizados, se eliminan las fronteras para construir modos de vida cuya lógica, a partir de la inventiva humana, amalgame mundos basados en relaciones de intercambio en las que no medien distancias.

La primera *tentación* de esta globalización cultural puede ser la fabricación de símbolos que induzcan a la universalización, es decir, a la unificación de los modos de vida, de los patrones de conducta y de pensamiento. Sin embargo, estamos siendo testigos de suficientes muestras que, al multiplicarse, ponen de relieve el fracaso de esa suposición, puesto que tal convergencia lleva aparejada una visión dialéctica de la globalización, esto es, el afianzamiento de la localización en unos casos y la emergencia de la *relocalización* en otros. Así, la globalización ha contribuido, por ejemplo, al desmoronamiento de los Estados-nación que abarcaban en su seno a diferentes grupos étnicos, y que se basaban en la hegemonía de uno de ellos, a partir de la restricción de los demás en el juego de poder. Tal caída ha significado el florecimiento e, incluso, la exacerbación de los localismos identitarios, como reacción a su desautorización y silenciamiento anteriores. Por otra parte, la entrada en la posmodernidad ha supuesto el diseño de un mundo en el que se favorece la apertura, la extensión y la ruptura de fronteras y límites. Estos procesos han tenido como resultado la intensificación de la comunicación intercultural, un incremento de la densidad comunicativa que, por un lado, está ayudando al manejo de identidades múltiples y más amplias que traspasan las

esferas locales y, por otro, relocalizando los significados identitarios anteriores, al deslizarse a través de las fronteras tradicionales.

Este juego de globalización-localización o, en palabras de Robertson, de *glocalización* (1995, citado en Beck 1997: 79), en el que se favorece un mutuo encuentro entre culturas locales en continua redefinición creativa como producto de ese acercamiento globalizador, se aprecia en el caso y en el tema que nos ocupa, es decir, los espacios culturales indígenas de raigambre maya, del estado mexicano de Chiapas. Ciertamente, han sido distintos los agentes transnacionales que, de algún modo, han influido en el devenir histórico de esta región mexicana. Sin embargo, en las páginas siguientes tan sólo nos detendremos en el ejercicio de una de ellas: la Iglesia Católica. Un ejercicio cuyas consecuencias se dejan notar en la definición del contenido y de los límites identitarios de dos construcciones culturales: la etnia y el género.

DE IDENTIDADES ÉTNICAS Y ADSCRIPCIONES RELIGIOSAS

A nadie escapa que desde 1994 la insurrección zapatista ha venido actuando como catalizador del proceso de divulgación internacional que ha experimentado la población de Chiapas. El levantamiento rebelde ha supuesto la entrada en la órbita de la información globalizada de una región que, si bien previamente fue introducida en el proceso globalizador en términos económicos y financieros, había permanecido silenciada en lo que se refiere a las consecuencias de toda índole que tal inserción ha traído consigo.

Atraídos por la novedad informativa, los medios de comunicación de masas, así como el uso que de ellos hicieron los insurgentes zapatistas, abrieron un nuevo espacio de interrelación en el que tuvieron cabida los más variados agentes sociales. Portavoces de distintos grupos políticos, asociaciones empresariales y financieras, integrantes de organizaciones no gubernamentales nacionales y extranjeras, representantes del ejército mexicano, miembros de formaciones de diversa naturaleza (estudiantes, intelectuales, artistas,

amas de casa, campesinos, etcétera), delegados sindicales y de organizaciones con carácter étnico, la Iglesia Católica, las diversas denominaciones protestantes y, obviamente, los propios insurrectos, entraron de lleno en la discusión relativa a las causas que desencadenaron la rebelión y las demandas con las que fue justificada. Repentinamente, una entidad que había sido mantenida en un estado de aislamiento se introdujo en las redes informativas obteniendo una difusión inusitada.

De ese modo, se abrió un espacio de discusión en el que se planteaba, entre otros objetivos, restaurar el tejido social mexicano con la concurrencia de todos los interesados. Y es precisamente a partir de este fenómeno de participación masiva cuando aflora la paradoja *globalización-localización*. De momento, se busca presentar como verosímil la idea de una construcción social en la que se combinen modos de vidas cuyas lógicas puedan conciliarse. De tal manera, aparece como factible un sistema de relaciones que horade, y posteriormente desmorone, las fronteras socioeconómicas, políticas, culturales o étnicas. No obstante, frente al riesgo de homogeneización que, a primera vista, puede conllevar este planteamiento globalizador, se propone paralelamente el reconocimiento de las peculiaridades de cada uno de los grupos sociales que toman parte en la elaboración de este nuevo modelo de convivencia. Es ahí donde entran en juego las reiteradas reivindicaciones étnicas que, al calor del movimiento zapatista se han desarrollado, en unos casos, y fortalecido en otros, no sólo en Chiapas, sino también en otros estados mexicanos.

Sin embargo, no podemos ignorar que desde tiempo atrás otra institución ha estado participando, paulatina pero constantemente, en una experiencia en la que se combinan la globalización y la localización. Me estoy refiriendo a la Iglesia Católica y, más concretamente, a la política pastoral practicada dentro de los límites de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Es sobradamente conocido que desde finales de la década de los sesenta, más concretamente, después de 1968, año en el que se celebró la Conferencia del Episcopado Latinoamericano

en Medellín (Colombia), la orientación pastoral comenzó a exhibir un viraje en el modo de aplicar la doctrina católica. Chiapas no sólo no se mantuvo al margen de esa visible transformación sino que, a medida que transcurría el tiempo, fue adquiriendo el carácter de paradigma de esta nueva orientación para otras circunscripciones diocesanas. Esa modificación implicó tanto el replanteamiento del modo de evangelización definida por una disposición de apertura y participación, como el inicio de la valoración de las tradiciones populares y étnicas de los sectores que anteriormente habían sido descuidados. Nace así lo que se conoció como *catequesis de encarnación*, por la que se trató de revestir el Evangelio con las tradiciones culturales indígenas, provocando el consecuente desprendimiento de sus ropajes occidentalizados.

En el caso chiapaneco, además de la influencia de Medellín, otros dos factores internos ejercieron su propia presión para acelerar el giro en la pastoral católica. Uno de ellos fue la colonización de la selva Lacandona por campesinos sin tierras y, también, por peones *acasillados* expulsados de las fincas tras la reconversión a que fueron sometidas. Tanto unos como otros eran mayoritariamente indígenas. Ese proceso de ampliación de la frontera agrícola de la Selva —única opción que se les permitió oficialmente para acceder a terrenos cultivables— se caracterizó por las innumerables dificultades y la crudeza que tuvieron que soportar quienes se aventuraron en tal empresa. Ganarle territorio a una selva hostil, acondicionarse a sus dictados, asumir la distancia de sus respectivos lugares de origen, sufrir toda una serie de enfermedades antes ignoradas, acumular cansancios, levantar nuevos poblados, iniciar la convivencia con desconocidos, volver a reconstruir pieza a pieza las tradiciones que se quedaron atrás, pero dentro de nuevos perfiles porque ya no encajaban en los viejos moldes, no fueron tareas fáciles.

Los misioneros que desarrollaban su labor evangélica en el área tzeltal decidieron acompañarlos en sus vicisitudes colonizadoras. Fueron ellos los primeros agentes de pastoral que, dadas las nuevas circunstancias, tuvieron que em-

prender el destierro de los hábitos aculturadores y etnocéntricos de la catequesis escolástica predominante hasta ese entonces. Con el fin de mantener vigente la práctica católica en la población migrante, iniciaron el proceso inverso, es decir, el de la *encarnación de la fe en la cultura*. Comienza así lo que en Chiapas se conoce como la *catequesis del éxodo*, por las similitudes que se quisieron ver entre la situación del pueblo judío en su salida de Egipto, con la que experimentaban los campesinos indígenas en esos momentos. En torno a la Biblia, con todo el valor simbólico y, por eso mismo, efectivo, que le otorga su carácter de libro sagrado, interpretaban y analizaban sus condiciones de vida, su sufrimiento y las causas de las que derivaban.

El segundo factor interno fue el Congreso Indígena que, con el respaldo del obispo Ruiz García, se celebró en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en 1974. Sus largas, constantes y densas sesiones preparatorias, en las que participaron tanto los catequistas como el resto de los habitantes de las aldeas indígenas; la presentación de sus demandas sociales, políticas, económicas y culturales durante el propio congreso, y finalmente, el proceso organizativo que se inició a raíz del mismo, desembocaron en la presentación de denuncias de todos los abusos a los que los indígenas estaban sometidos en el campo comercial, de la salud, de la educación y del reparto de tierras. Asimismo, recomendaron a la propia institución eclesial la aplicación de toda una serie de reflexiones autocríticas para que llevara a cabo la revisión, desde adentro, del modo de evangelización que se había estado desarrollando.

Con la conjunción de estos tres factores, la tarea catequística y, por extensión, toda la pastoral católica desplegada dentro de los límites diocesanos de San Cristóbal inauguró un proceso de debilitación del barniz aculturador que había caracterizado las épocas pasadas. De este modo, dejó de ser una práctica indigenista para

adoptar gradualmente una naturaleza indianista, en la que los propios creyentes de base pudieran tener una representación activa y operativa en su elaboración.¹

A partir de ese momento empezó a entablarse un diálogo entre los catequistas, en su calidad de representantes indígenas de la Iglesia, y los ancianos de las comunidades, como depositarios y garantes de sus tradiciones culturales. Un diálogo que se convertiría en colaboración cuando la *palabra antigua* comenzó a ser tomada en cuenta para la definición de la nueva pastoral católica. Por parte de la jerarquía diocesana, se propone la promoción de una concienzuda tarea de recuperación de los rasgos culturales de las diferentes etnias, sea en forma de mitos, de ritos o de costumbres. Sacerdotes, religiosas y catequistas van a ser los principales responsables de indagar y zambullirse en este cometido. Dicho rescate e, incluso, restitución cultural va a ser empleado para facilitar la actividad *reevangelizadora* de los creyentes, haciendo uso de los referentes míticos, ideológicos, simbólicos, ceremoniales y rituales que aportan sus respectivas culturas.²

Junto a la restauración cultural la labor desempeñada por los catequistas va a tener, simultáneamente, una segunda consecuencia. En su recorrido de comunidad en comunidad, estos agentes de pastoral se convierten en un vínculo privilegiado entre las poblaciones. De este modo establecen relaciones anteriormente inexistentes entre las mismas, o bien contribuyen a su recomposición en el caso de que algún conflicto antiguo las hubiera deteriorado. Sin duda, la acción catequística colabora, de este modo, a que las fronteras comunitarias comenzaran a demostrar su estrechez y fueran rebasadas por sus habitantes. Poco a poco, mediante las continuas reuniones asamblearias, las visitas mutuas o las celebraciones eucarísticas compartidas, la identidad exclusiva como miembros de una aldea va desprendiéndose de ese carácter de distancia y ais-

¹ Puede apreciarse un proceso paralelo en la política gubernamental dirigida a los indígenas, en la que también se percibe el paso del indigenismo al indianismo.

² Hay que destacar que las denominaciones evangélicas comenzaron a convertirse en un importante competidor dentro del campo religioso y, por tanto, a restar adeptos a la institución católica.

lamiento. A cambio, en unos casos, se refuerza un sentimiento de pertenencia más amplio que ya tenía existencia propia y, en otros, se colocan los cimientos de una nueva interrelación social más allá de los límites aldeanos.

De cualquier forma, ese sentimiento de pertenencia extiende su influencia no sólo en términos territoriales, sino también, y lo que quizá sea más característico, en términos de la variable étnica. Tanto la pastoral católica como su máximo exponente práctico, la infraestructura catequística, se han convertido en ámbitos en los que se reformulan, revisan y reinventan tanto las identidades como las oposiciones. En este sentido, se está desarrollando una paradójica consecuencia. La Teología de la Liberación ha dejado paso, en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a la Teología India y a la Pastoral Indígena.³ Estas últimas, como mencionamos anteriormente, tratan de sumergirse en las historias culturales de cada etnia, para llevar a cabo un quehacer de investigación y recuperación de las costumbres que, por causas de distinta índole, o se encontraban extintas o bien se practicaban de modo *subterráneo*. Presumiblemente, este esfuerzo debía desembocar en una asimilación más arraigada y más sólida de la propia identidad, ya sea a niveles comunitarios, por ejemplo, sintiéndose sus habitantes más oxchucos, más chanaleros, más migueleros o más pedranos, o a nivel de grupos lingüísticos, reivindicando con un empeño más acentuado su ser tzeltal, tzotzil o tojolabal, por poner algunos casos.

Sin embargo, al menos según la experiencia que obtuve en las zonas que conocí un poco más de cerca, no ha sido ésa la reacción esperada.⁴ Los habitantes de las comunidades que están bajo la influencia de la pastoral católica, a la hora de hablar de sí mismos, muy frecuentemente hacen uso de los apelativos *campesinos* o *pobres*. Así, son constantes entre ellos las expresiones: *nosotros, los campesinos* o *nosotros, los pobres*.⁵ En muy contadas ocasiones pude comprobar que se autodenominaran *indios* o *indígenas*, o para ser más concretos, *tzeltales* o *tzotziles*, por ejemplo. Pero, quizá lo que resulte más llamativo, es un nuevo modo de identificarse en estas comunidades: *nosotros, los de Palabra de Dios*. Evidentemente, ambas denominaciones están dejando ver maneras alternativas de concebir las características diferenciadoras por parte de los mismos individuos, atribuyendo para ello nuevos significados a las fronteras sociales.

En el primer caso, el concepto de identidad se construye con arreglo a un adversario *socioeconómico*: *nosotros, los campesinos*, frente a *los otros, no campesinos* y, por tanto, habitantes de las ciudades. Aquí se aprecia una clara dicotomía rural-urbana en la que el segundo de sus términos es percibido como agente explotador. Por otra parte el par, *nosotros, los pobres*, frente a *los otros, los ricos*, es decir, los propietarios de las haciendas, los miembros de las oligarquías urbanas, los comerciantes o los gobernantes, sin distinción del territorio donde se resida. Pero, en

³ La profundización en la teología india y en la pastoral indígena es un fenómeno que afecta a toda Iberoamérica. Buena prueba de ello está en la sucesión ininterrumpida de encuentros que, en los últimos 15 años, están diseñando el perfil de ambas, en los niveles regional, nacional y continental. Recuérdese, a modo de ejemplo, las consultas de Quito (1986), de Cobán (1988) de Sao Paulo (1991), o los talleres celebrados en San Cristóbal de Las Casas (1991) y en Cochabamba (1992).

⁴ El trabajo de campo etnográfico se desarrolló fundamentalmente en Paraíso, una aldea del municipio de Oxchuc. Sin embargo, también tuve estadías en otras comunidades de ese mismo municipio, de San Andrés Larráinzar, Huixtán, Cancun, Tenejapa, Altamirano, Ocosingo y de la región de Marqués de Comillas.

⁵ Ciertamente aquí se aprecia la influencia del adoctrinamiento procedente de la teología de la liberación, la cual asumió nociones teórico-metodológicas marxistas que fueron utilizadas para realizar su análisis de la realidad social. Asimismo, se observa la incidencia de otros agentes aculturadores, como pudieron ser los funcionarios del INI, antropólogos, miembros de ONG's, etcétera, que transmitieron su terminología a las comunidades que recibían sus servicios.

cualquiera de las dos categorías —pobres y campesinos— encuentran cabida los *kaxlanes* (ladinos o mestizos) que también participan de esas mismas condiciones, sea que vivan en las áreas rurales como en las urbanas. Por consiguiente, en este tipo de comunidades, al menos en primera instancia, no se concede tanta relevancia a las diferencias culturales, puesto que en los discursos religiosos que se desarrollan en el interior de las ermitas de las aldeas católicas se resalta insistentemente el concepto de *unidad*, con la intención de englobar a toda la población que atravesase similares experiencias vitales.

En la segunda situación, la referencia identitaria plantea un giro en cuanto a la definición del adversario. *Nosotros, los de Palabra de Dios*, a pesar de su carácter aparentemente religioso tiene un matiz con sutiles tintes políticos. El oponente no se personifica tanto en los protestantes —adversario ¿natural?— o en los católicos *del costumbre*, sino en los militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), los *priistas*. Ser de Palabra de Dios o, lo que es lo mismo, adherirse a la línea católica progresista, suele estar aparejado con una tendencia política favorable al partido de la oposición, es decir, al Partido de la Revolución Democrática (PRD), por tanto, con sentirse *perredista*. Simultáneamente, ser de Palabra de Dios se traduce también en simpatía, e incluso abierto apoyo a las demandas de los insurgentes zapatistas. De esta manera, ser de Palabra de Dios significa incorporar a todos los que practiquen las orientaciones religiosas, y con ellas las consignas políticas pertinentes, con independencia de su procedencia étnica. Se trata, en consecuencia, de una identificación inclusiva, donde se traspasan las fronteras étnicas, y en la que se sustentan distintas lealtades sociales —ser indígena y no serlo— que no se interpretan como contradictorias ni polémicas.

La experiencia religiosa derivada de la línea católica progresista ha traído consigo, indudablemente, la creación de un nuevo modelo de identidades sociales en el que se invalidan antiguas fronteras para otorgarle eficacia diferenciadora a otros límites. Frente a la atomización del sentimiento de pertenencia que al estar circunscrito en los territorios aldeanos fragmenta las identidades, con la infraestructura catequística y el nuevo discurso religioso se sugiere desbaratar el monopolio ejercido por tales confines comunitarios.

SER MUJER INDÍGENA Y SER INDÍGENA CATÓLICA

A partir de la década de los noventa, junto a ese modo de entender las nuevas fronteras étnicas, adquiere vigencia la suma de otra incisión en el horizonte social diseñado desde la pastoral católica y sus seguidores. Me estoy refiriendo al protagonismo adquirido por las mujeres, tanto en su calidad de agentes de pastoral, como en su calidad de sujetos a quienes va dirigida la nueva evangelización. Aunque ha sido en esta última década cuando se han mostrado más visiblemente los resultados, el trabajo destinado con exclusividad a las mujeres coincide en su origen, más o menos, con la llegada del obispo Samuel Ruiz García a Chiapas, es decir, los sesenta.

Fue la zona tzeltal, concretamente el área que en la actualidad abarca la región Chab,⁶ la que experimentó el nacimiento del proceso de *evangelización femenina*. En dicho proceso pueden distinguirse, *grosso modo*, cuatro grandes etapas. La primera de ellas quedó definida —usando la expresión de una de las religiosas entrevistadas— por un acendrado *paternalismo*. El objetivo básico fue alcanzar la *promoción* de la mujer indígena,

⁶ La diócesis de San Cristóbal de Las Casas está subdividida en regiones, de acuerdo con un criterio que trata de respetar, en lo posible, la homogeneidad étnica y lingüística. Dentro del área tzeltal se encuentra la región Chab, acrónimo compuesto por las iniciales de las poblaciones más importantes que se encuentran en su seno: Chilón, Arenas y Bachajón. Esta zona, a diferencia del resto del área tzeltal en la que está inscrita, es un dominio prácticamente exclusivo de la orden jesuita.

mediante el empleo de determinados mecanismos que tendieran a cambiar sus hábitos en la vida cotidiana. Así, se aplicaron trabajos destinados a fomentar la higiene personal y el aseo doméstico, se introdujeron las labores de costura e iniciaron las tareas de alfabetización, que pretendían que las mujeres aprendieran a hablar, a escribir y a leer castellano en detrimento de su propio idioma.

Bien entrados los setenta comienza la fase *desarrollista*, caracterizada por la aplicación de proyectos productivos y de venta. La idea nuclear era meramente economicista, puesto que sólo se trataba de producir bienes y de lograr dinero con su venta. En la última parte de esta etapa se inauguran las salidas semestrales de las mujeres de las comunidades a la ciudad de San Cristóbal con el fin de recibir capacitación en la formación y mantenimiento de cooperativas, que a juicio de una religiosa de la Coordinadora Diocesana de Mujeres se estancaron, en muchos casos, en el concepto de empresa sin trascender hacia planteamientos más sociales, como los de la cooperación y colaboración para el bien común.

Con el Congreso Indígena de 1974, el proceso asiste al nacimiento de una nueva etapa. Ese encuentro arropado por la diócesis marcó un verdadero punto de inflexión en la evolución organizativa indígena y campesina; un cambio que también habría de hacerse notar en el ámbito femenino. Las reivindicaciones presentadas apuntaban hacia un desarrollo autogestionario en las esferas de la salud, producción, educación y comercialización. A partir de esa fecha empezaron a brotar las organizaciones más importantes que todavía persisten: son los casos de OCEZ, ARIC y CIOAC. En esta fase, las mujeres más avanzadas en el trabajo cooperativo en el seno de sus comunidades comenzaron a integrarse en esas organiza-

ciones, compartiendo las demandas de tipo agrario presentadas por estas últimas.

La última de las fases es la que desemboca, tras ese largo proceso de toma de conciencia política, en una conciencia adquirida por las propias mujeres gracias a su experiencia de participación en las distintas organizaciones campesinas. Su despegue puede situarse, aproximadamente, hacia finales de los ochenta, y permanece aún. La integración de las mujeres en aquellas asociaciones y las transformaciones operadas en la práctica pastoral, es decir, la transformación de la Pastoral Indigenista en Pastoral Indígena, conducen a la concepción del valor de la mujer en sí misma, como sujeto social activo, y a que se aspire a alcanzar la igualdad de derechos con los hombres. De algún modo, podría argüirse que el carácter de género acaba impregnándose, conscientemente, de un barniz político.

Es dentro de esta última parte, para ser más exactos en 1992, cuando emergió formalmente la Coordinadora Diocesana de Mujeres, más conocida comúnmente como CODIMUJ. Su nacimiento fue la consecuencia de la expansión de una *mancha de aceite*. Al principio, los grupos de mujeres sólo tenían vida hacia el interior en determinados núcleos comunitarios. A medida que fueron *contaminándose* otras aldeas se hizo necesario para las religiosas coordinar las regiones, posteriormente las zonas y, por último, el propio territorio diocesano.

Actualmente, la CODIMUJ está organizada en una serie de niveles. El primero lo constituyen los grupos nacidos en el interior de las respectivas comunidades indígenas y campesinas.⁷ Normalmente, disponen de una membresía que oscila entre quince y cuarenta mujeres. Al frente

⁷ En Paraíso, así como en el resto de las comunidades que visité, el grado de participación de las mujeres en los grupos integrados en CODIMUJ, quienes intervenían activamente en todas las labores grupales, la organización y gestión de los grupos locales, las actividades fomentadas en cada caso (costura, cultivo de huertos, elaboración de pan, cría de pollos, etcétera) y el servicio religioso, hasta las que sólo lo hacían en las segundas y en el tercero, y a las que únicamente asistían a la *celebración de la Palabra* en la ermita. Otras mujeres, por razones diversas —aunque descollaba la prohibición de sus padres o esposos—, no se integraban en ninguno de esos aspectos. No pude comprobar ninguna actitud negativa hacia la existencia de estos grupos por parte de mujeres de otras confesiones religiosas, porque en esas comunidades no se daba el caso de la alternativa evangélica.

de cada uno se encuentra una o dos coordinadoras, elegidas por la propia agrupación. Algunos también tienen una secretaria y una tesorera. En los grupos participan mujeres casadas, solteras y *mujeres solitas*⁸ de distintas edades. Todas ellas intervienen, además, en las reuniones convocadas para leer y analizar la *Palabra de Dios*. Igualmente, por lo común, las coordinadoras de los grupos suelen ser, a su vez, las mujeres con mayor actividad pastoral en sus respectivas poblaciones. Algunas, incluso, combinan esa coordinación con la labor catequística.

El segundo nivel organizativo es de ámbito regional, compuesto por comunidades cercanas que deciden reunirse periódicamente para contrastar sus propias experiencias. Entre las distintas coordinadoras locales se selecciona a una o dos regionales, con el fin de que se encarguen de planificar esos encuentros. Ellas son las responsables de que este nivel de la infraestructura se mantenga vigente. El siguiente grado lo conforman las zonas; éstas son una división estipulada en virtud de la definición étnico-lingüística, de este modo existen las coordinaciones de grupos tzeltales, tzotiles, ch'oles, tojolabales y mestizos. A los encuentros convocados asisten las representantes —que suelen ser las mismas coordinadoras— de los grupos locales o bien regionales, tanto para compartir sus experiencias, como para participar en algún curso, taller o seminario. En este nivel trabajan las coordinadoras zonales que, como las categorías anteriores, son seleccionadas por las mujeres reunidas en sus asambleas comunitarias.

Por último, el nivel diocesano ha sido el de más reciente construcción. En él se integran los más de trescientos cincuenta grupos que permanecen activos en el territorio de la circunscripción sancristobalense. Más de cien delegadas participan en estas convocatorias, siempre organizadas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, más concretamente, en las instalaciones que una congregación femenina presta para tales ocasiones. El nombre de esas instalaciones

cobra un significado no exento de simbolismo: La Nueva Primavera. En estos encuentros participan mujeres procedentes de todos los rincones de la diócesis, representan, por tanto, la ocasión en la que se alcanza la mayor *densidad* en las relaciones interétnicas.

También hay que hacer mención de un quinto nivel que sobrepasa los límites diocesanos. Se trata de la Coordinadora de Mujeres del Sureste. En esta agrupación disfrutan de representación las coordinadoras diocesanas que están inscritas en los estados de Veracruz, Oaxaca, Tabasco, Quintana Roo y Chiapas. Suele celebrar-se un encuentro anual, en el que se convoca a las delegadas de cada diócesis, también designadas por las propias mujeres.

Resulta ineludible, mencionar el nivel y tipo de participación que las propias religiosas tienen en este proceso organizativo. Como señalaba una de ellas:

nosotras no hemos formado los grupos, tan sólo les hemos empujado un poquito para que se medio formalicen y, después, hemos intentado un esfuerzo para sistematizar ese camino de organización.

Sin embargo, es en el estímulo que imprimieron en las mujeres para que crearan grupos y pudieran hacer pan, cultivar hortalizas, aprender a coser, etcétera, en donde hay que rastrear el arranque de ese proceso. Ciertamente, la posterior evolución de esos grupos dependió, en gran medida, de la propia voluntad de sus componentes y de las circunstancias específicas que los envolvieron, sin que fuera imprescindible un continuo seguimiento de las religiosas.

Por otra parte, éstas actúan como un importante eslabón en esa amplia correa de transmisión que recorre el territorio diocesano; ellas ponen en movimiento las convocatorias de los encuentros que, a su vez, pasan a las coordinadoras de los distintos niveles y de ellas a sus grupos; se encargan de recabar los fondos necesarios

⁸ En las comunidades indígenas, se denomina así a las que son madres solteras, han sido abandonadas por sus esposos y a las viudas.

para sufragar los gastos de desplazamiento y de manutención de las mujeres que acuden a los foros; así como de disponer toda la infraestructura imprescindible para tales actos. Igualmente, impulsan los cauces de comunicación e información, como mensajeras de lo acontecido, tanto en otras comunidades y en la Iglesia, como de los sucesos relativos a la situación política o económicos generales. De todas sus variadas funciones, quizá la más significativa para las mujeres, indígenas o no, está representada por la posibilidad de contar con las religiosas para manifestarles sus confidencias, expresar sus sentimientos o solicitar su asesoría.

Es importante también advertir la transformación operada en las religiosas, en lo que al planteamiento y desarrollo de su trabajo con las mujeres campesinas se refiere; un cambio que las ha afectado en su concepción de sí mismas. No puede obviarse que algunas religiosas permanecen afincadas en los esquemas tradicionales del *ser monja*, y ese mismo tradicionalismo es el que dejan gotear en su labor pastoral. Sin embargo, la mayoría de las agentes pastorales han aceptado el *aggiornamento* en sus propias personas. Esta puesta al día las ha conducido a despojarse de su carácter de *enseñantes* o de *depositarias de la verdad*, para mantener una actitud de franco diálogo con las mujeres de las comunidades.

Posiblemente, el cambio más significativo es el que ha llevado a las religiosas a adoptar una visión crítica respecto a la propia institución eclesial a que pertenecen. En este sentido, dejan traslucir que, si bien es cierto que la diócesis sancristobalense presenta planteamientos ampliamente progresistas en lo que a cuestiones sociales y políticas se refiere, sin embargo, no está exenta de acciones que apuntan a un marcado androcentrismo en la concepción y organización de su estructura interna. Así, para ellas es patente cuando los miembros varones menosprecian el trabajo que las religiosas realizan con las mujeres de las comunidades.

De cualquier modo, las religiosas no se pliegan a la hora de reivindicar el peso de dicho trabajo, ya que está orientado a apoyar a las mujeres a salir del rincón silencioso al que,

secularmente, se las ha relegado. Las religiosas consideran importante la creación de cooperativas, los proyectos de salud o de alfabetización, no tanto por su reconocido valor específico, sino porque son oportunidades que propician el arraigo de un movimiento organizativo mediante el que las mujeres adquieren conciencia de su dignidad como personas. Asimismo, favorecen otras tres consecuencias. En primer lugar, que las mujeres se unan para conocer sus derechos y exigir el respeto de los mismos, tanto en sus poblaciones de origen como en el resto de la sociedad. En segundo término, que ellas mismas, sin necesidad de dirigirse a las religiosas, se gestionen autónomamente y sean capaces de alentar a las demás mujeres para formar sus propios grupos. Por último, que inicien una relectura crítica de la Biblia desde la perspectiva de las mujeres.

Este último aspecto está presentando su propio rendimiento en el trabajo con las mujeres. Así, por ejemplo, se resaltan los textos con protagonismo femenino, los que reflejan la relación de Jesús con las mujeres y que, normalmente, han sido descuidados por la exégesis tradicional. Se realiza un ejercicio de contextualización de todos ellos para, posteriormente, comparar su época de referencia con la contemporánea. Se contrastan actitudes, modos de resolver los problemas, respuestas e interrogantes. Tanto esta forma de hacer la lectura de la Biblia como lo novedoso de su interpretación se transforman en un ejercicio de reflexión en torno a la situación propia. Además, la Biblia se ha convertido, sobre todo cuando está siendo traducida a las distintas lenguas indígenas, en el libro de cabecera en el que las mujeres están aprendiendo a leer. Su conocimiento del libro ya les permite manipularlo de acuerdo con sus propios intereses, y aquí no se puede olvidar el respaldo que supone justificar sus acciones siguiendo los dictados de un libro sagrado.

Sin duda, la contribución más sobresaliente que ha supuesto el nacimiento de la CODIMJ es el correspondiente reconocimiento de las mujeres, que se potencia mediante el contraste, es decir, con la contemplación de las experiencias de las demás mujeres y, en consecuencia, la inevitable comparación con las vivencias propias. De este

modo, analizan las divergencias y convergencias que las separan o las identifican, en grado, no tanto en forma o contenido. Unas confiesan encontrarse más oprimidas, más encerradas, otras dejan ver cómo sus empeños van alcanzando pequeños logros: cómo han conseguido que el esposo entienda su necesidad de asistir a los encuentros, de organizarse o de compartir con otras mujeres. Mutuamente se asesoran, se escuchan, y se saben escuchadas, intercambian ideas y opiniones o plantean sugerencias.

Tal vez, una de las características más distintivas y novedosas de los encuentros de la CODIMUJ ha sido la de haber alcanzado una nueva imbricación entre los conceptos de *género* y *etnia*. Ciertamente, en esta infraestructura comunicativa participan mujeres de las distintas etnias de rai-gambre mayense que habitan en la diócesis, fundamentalmente, tzotziles, tzeltales, ch'oles y tojolabales. Pero, también, intervienen mujeres mestizas de las zonas Centro, Sur y Sureste, fundamentalmente. De la relación que se establece entre todas ellas resalta, por su propio esfuerzo, el desarrollo de una empatía que se barrunta sólida, al menos en los cimientos de partida. Una empatía que, como se podrá imaginar, después de un proceso previo y continuo de conocimiento recíproco, está contribuyendo al desmoronamiento de numerosos prejuicios y estereotipos que, en principio, dificultaban la interrelación.

El trato que se dispensan formalmente entre sí es el de *hermana*, sin la menor alusión despectiva a las *expresiones étnicas*. Ante todo, se sienten identificadas por lo que socialmente significa su condición de mujer, es decir, la subordinación al hombre, aunque la dominación pueda presentar diferencias de grado entre ellas. Uno de los más sólidos obstáculos para el entendimiento es el idioma. Sin embargo, en las reuniones de la CODIMUJ se opta por una salida alternativa: la traducción simultánea. Todo lo expuesto en castellano inmediatamente es traducido a sus lenguas, por cualquiera de las mujeres que se ofrezcan voluntarias para este oficio. En este campo se aprecia una considerable apertura por parte de las mujeres, ya que muestran un sensible interés por aprender el idioma de sus

hermanas. Como una mujer mestiza, participante en uno de los encuentros, apuntaba: "está bueno que también nosotras hagamos el esfuerzo de aprender su idioma, ¿por qué tienen que ser siempre las hermanas las únicas que tengan que aprender castilla?"

Las reuniones que propone la CODIMUJ son acogidas por las mujeres favorablemente, como así lo expone el testimonio de una coordinadora tzeltal:

Lo bueno de estar acá es que una ya sabe que no está sola, que sólo puede estar en su comunidad y ya. Ya sabemos que hay muchas mujeres como nosotras, aunque hablen distinto, pero no importa, aprendemos a hablar igual que ellas y ya. Lo importante es que ya estamos unidas porque todas somos pobres, somos iguales. Pero también estamos unidas con las asesoras, con las mujeres de otras partes que no son pobres, pero que caminan con un sólo corazón con nosotras, por eso ellas también son hermanas de nosotras. No importa como hable, o como sea la forma de su vestido. Lo bueno es que nosotras sí podemos decir nuestra palabra y no hay burla. Está bueno que las hermanas sientan respeto por nuestra palabra, porque es bueno también que nosotras también respetamos a las hermanas.

Esa declaración es una buena demostración del objetivo de fracturar las barreras que han mantenido separadas a las mujeres, restringiendo y reduciendo su acción social al territorio marcado por las fronteras étnicas. Cabría preguntarse hasta qué punto son reales esas limitaciones, o ficticias por impuestas. En ese intercambio constante y fluido de experiencias han descubierto que no son tan abismales las diferencias entre mestizas e indias, menos todavía entre tzotziles, tzeltales, ch'oles y tojolabales. Observan que, en última instancia, esas experiencias son las mismas, aunque puedan adquirir expresiones diversas. Quizá sea el tipo de interrelación que esta clase de encuentros propicia y fomenta el que, mediante los reconocimientos mutuos y de sí mismo en el otro, se logren desdibujar las distancias. En este sentido, como las mujeres indí-

genas han venido demostrando, ellas son las más críticas hacia las tradiciones culturales que atentan contra sus anhelos de igualdad, justicia y democracia. Así lo dejan ver cuando distinguen entre lo que ellas mismas consideran *buenas* y *malas* costumbres, en virtud del grado de sometimiento al que las confinen. En esa crítica cuentan con el respaldo de sus hermanas mestizas. Y son precisamente las mujeres mestizas las más detractoras a la hora de denunciar a su propia sociedad ladina, por la discriminación con que son sojuzgadas sus hermanas indígenas.

La CODIMUJ no es sólo un espacio en el que se analiza, se conoce o se reflexiona; es, fundamentalmente, un espacio de encuentro, de reconocimiento propio y del otro, en el que el respeto a la dignidad propia y del otro se concibe como la orientación que debe regir cualquier interrelación. Pero, si bien se denuncia el dominio masculino, no se pretende señalar a los hombres como únicos culpables. Las mujeres también se sienten cómplices, en el sentido de que contribuyen a perpetuar los valores dominantes en el modo de educar a los hijos y, por tanto, en su tarea de transmisoras culturales. Los hombres hacen eso mismo: conservar. No se fomenta, pues, la lucha entre los géneros.

Como manifestó una religiosa que trabaja en la Coordinadora Diocesana de Mujeres:

No se trata de enfrentar a las mujeres contra los hombres, sino de que los dos vean que el sistema social en el que estamos, el sistema patriarcal, es el que verdaderamente nos domina como si fuésemos marionetas. Por eso, hay que luchar contra este sistema tan autoritario en las estructuras de poder. Por eso, está bueno lo que dicen los hermanos zapatistas de que, para mandar hay que mandar sirviendo, porque también nosotras vemos la autoridad como servicio, no la vemos como mandato. Es también un sistema injusto en el reparto de los bienes, vertical y sordo. Hay que rebelarse contra él, para que todos, no sólo las mujeres, sino también los hombres pero, no cada uno por su lado sino juntos, siempre dialogando y respetando, construyan otro

nuevo en el que vivan en igualdad y respeto. Por eso, sólo tratamos de que se vaya haciendo el Reino de Dios poquito a poco, que no se vaya dejando para después.

UNAS BREVES CONCLUSIONES

La identidad como sistema de referencia a partir del cual se concreta la vinculación entre los individuos es la consecuencia de pertenecer a un grupo socialmente definido y culturalmente semejante, además de los significados tanto valorativos como emocionales asociados a tal pertenencia. Puede añadirse que, en consecuencia, la identidad está profundamente impregnada de un carácter relacional. Los individuos se desenvuelven en diversos entramados sociales y, en cada uno de ellos, desarrollan diferentes relaciones intersubjetivas. Esa variedad de relaciones va a desembocar, en consecuencia, en la creación de sentimientos de pertenencia singulares, es decir, de identidades diferenciadas en los propios individuos. Asimismo, la identidad tiene una naturaleza circunstancial, es decir, los contenidos que la integran van a estar en función de la fijación temporal, con la que los individuos entran en la intersección con cada uno de esos espacios sociales.

No obstante, en determinados momentos históricos tal variedad de los espacios sociales, en que los individuos intervienen, se reduce, haciendo único el contenido identitario. Tal unidad, en palabras de Mouffe, "debe ser vista como el resultado de una fijación parcial de las identidades mediante la creación de puntos nodales" (Mouffe 1993, citada en Tuñón 1997). Éstos se refieren a la impronta con que las condiciones sociales concretas van a colorear las relaciones sociales en el contexto histórico-cultural dado. En determinados periodos, unas identidades priman netamente sobre las demás, porque así lo dicta una categorización social más rígida, en la que las fronteras grupales se dibujan con trazo firme. De este modo, los comportamientos sociales de los individuos deben enfrentarse, en los procesos de interrelación, a sesgos impuestos por los significados identitarios.

Como muestra la historia en el caso chiapaneco, tradicionalmente han sido dos los puntos nodales que han ordenado las relaciones sociales, fijando las sólidas identidades respectivas: la etnia y la comunidad. Ambos referentes han sido las claves utilizadas para que los individuos se identificaran tanto a sí mismos como a los *otros*. La etnia ha funcionado como el principal factor diferenciador en una estructura social, *grosso modo*, dual, compuesta por una población hegemónica y otra subordinada. Ser indio o no serlo marcaba el estatus adscrito que habría de orientar, no sólo la posición social de cada uno, sino también las conductas correspondientes. Conductas teñidas, a su vez, con un acentuado barniz cultural. Las tradiciones propias se querían asumir con una homogeneidad de raíz, que debilitara mediante su ocultamiento las posibles diferencias internas. Simultáneamente, se pretendía un ejercicio que resaltara las diferencias con las tradiciones de los otros, calificándolas, en no pocos casos, con términos despectivos.

El segundo diacrítico —la comunidad— ha servido para marcar las fronteras interiores de una presunta homogeneidad de la población subordinada. Una homogeneidad que más bien, y en virtud de tales disimilitudes, no deja de ser el resultado parcial de un intento de homologación étnica, hecha desde fuera. Sin embargo, para los indígenas chiapanecos, sentirse miguelero, chamula, pedrano, oxchuquero o zinacanteco, por poner algunos ejemplos, ha implicado un significado identitario más cercano. Aun así, hay que apuntar que el nacimiento de las distintas organizaciones campesinas han derivado en una serie de experiencias colectivas —sobre todo, a partir del proceso de colonización de la selva Lacandona— que han comenzado a menoscabar la idea de que este espacio social local imperara, a la hora de imponer su influencia, sobre posibles identidades alternativas más comprensivas. El levantamiento zapatista y, desde tiempo atrás, la pastoral católica progresista han sido otros dos factores que, sin pretender la destrucción de tal nivel de identificación, han propuesto la posibilidad de combinar, más o menos

equilibradamente, distintos ámbitos de identidad social.

La experiencia religiosa que está fructificando en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha servido para demostrar que, al menos actualmente, ya no se puede entender a los individuos ni a los grupos como entidades con una identificación indiferenciada, estática y monolítica, definidos por una única y exclusiva determinación social. Las fronteras que delimitan tal *silueta* social han dejado de ser inamovibles e inquebrantables. Y eso ha sido así mediante dos procesos diferentes. Por un parte, se han tratado de deconstruir los conceptos de etnia y de comunidad; por otra, se ha introducido una nueva variable que ayude a entender la organización de las relaciones intersubjetivas: el género.

En el primero de los casos, la expansión de la pastoral católica de raigambre liberacionista, ha llevado consigo la implantación adyacente de una infraestructura catequística que recorre todo el territorio diocesano. Ese sistema ha supuesto, entre otros resultados, la creación de una red de comunicación cuyos nodulos son los agentes de pastoral, fundamentalmente catequistas y diáconos o *tuhuneles* —en términos usados por tzotziles y tzeltales—, auxiliados por la propia dinámica seguida en la tarea de apostolado y que se basa en recurrentes asambleas, en donde se expone e intercambia la información disponible.

Tuhuneles y catequistas no sólo trabajan en sus comunidades de origen, sino también, y debido a sus continuos desplazamientos, en las aldeas próximas. Por esta razón, al actuar como agentes transmisores que hacen hincapié en las condiciones comunes que definen sus vidas, están acelerando el proceso de ruptura de las fronteras comunitarias, como únicos límites a la hora de definir las identidades sociales. Ellos contribuyen al reconocimiento mutuo de los habitantes aldeanos, al programar asambleas compartidas que ponen de manifiesto la unidad de sus intereses. Asimismo, la convivencia de catequistas y diáconos procedentes de las distintas regiones diocesanas redundará en la amplitud de los horizontes de identificación de las comuni-

dades, ya que ellos transfieren las experiencias vividas más allá de los confines regionales.

Ese ensanchamiento, a su vez, implica una primera quiebra en las fronteras étnicas e, incluso, nacionales. Por una parte, los agentes de pastoral indígenas, a través de los distintos encuentros diocesanos, establecen relaciones con catequistas mestizos. Esa toma de contacto, por lo común, acaba desembocando, después de un obligado proceso de conocimiento mutuo, en otro de lento reconocimiento e identificación. De este modo, las fronteras culturales que definían las diferencias conductuales y valorativas van abandonando su carácter excluyente. Dejan de percibir el mundo como mera coordinación o, mejor aún, subordinación de sociedades separadas orientadas por la exclusión. Ambos contemplan la existencia de un adversario común: los que tienen el poder, por oposición a ellos que, siendo o no indios, no disponen de ese ejercicio.

Los límites nacionales también son puestos en tela de juicio a partir de la experiencia religiosa católica. El doloroso exilio al que fueron empujados miles de guatemaltecos que huían de la represión brutal impuesta en su país los llevó a buscar refugio en México. Chiapas es uno de los estados que acogió a los refugiados. La iglesia católica sancristobalense, a su vez, ofreció un dispositivo de ayuda y, con el transcurso del tiempo, fue delineando una pastoral destinada a ellos. Simultáneamente, en el resto del territorio diocesano los catequistas se encargaban de dar a conocer a los creyentes la situación vivida por los *hermanos* guatemaltecos. Ese conocimiento ha conducido a una disposición empática que, posteriormente, se ha convertido en identificación con quienes, sin ser oxchuqueros —por poner ejemplos— tzeltales, ni mexicanos, están atravesando condiciones de vida marcadas también por la dificultad, la miseria, la explotación y la opresión.⁹

En cuanto al género como diacrítico identitario, ha sido una de las últimas novedades asumidas y aplicadas por la pastoral católica sancristobalense. Desde el seno eclesiástico, las religiosas advirtieron que todo el trabajo apostólico ha estado enfocado desde una óptica masculina que, consiguientemente, ha diseñado una acción evangélica androcéntrica. Las mujeres no eran tomadas en cuenta como individuos autónomos y activos. A partir de la década de los noventa comienzan a dilucidarse las sujeciones que afectan a las mujeres indígenas, desde la perspectiva de las mujeres no indígenas, en virtud de los referentes culturales que orientan sus comportamientos y sus modos de percibir el mundo.

Con la consolidación de esa tarea de prospección y la asunción, por parte de las indígenas, de tal reflexión crítica, se está revelando y difundiendo una noción de identidad compartida. Ésta, a su vez, está desembocando en la generación de una acción colectiva en la que participan mujeres procedentes de los distintos rincones de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Ciertamente, ese proceso de identificación las ha llevado a descubrir que todas comparten una inserción común en el sistema social y cultural, con lo cual pueden encontrarse unas a otras en espacios que ya saben compartidos.

Al igual que en el caso anterior, las mujeres están fragmentando las fronteras comunitarias y étnicas. Desde el discurso religioso se potencia el concepto de dignidad de las mujeres, con la justificación fundamentada que les otorga la Biblia, en tanto libro sagrado y, por tanto, indiscutible como respaldo a sus argumentos. Y, desde ahí, las mismas mujeres indígenas están protagonizando una reelaboración ideal de lo que ellas conciben que debe ser su cultura. En ningún momento han presentado una actitud que reniegue de los propios re-

⁹ Paralelamente a este proceso de imbricación de lo local, regional, nacional e internacional, favorecido por la nueva tarea evangelizadora católica, a partir del levantamiento zapatista se ha acelerado la comunicación intercultural. Baste observar la convivencia que han llevado consigo los cinturones de paz, la estadía de observadores internacionales, la llegada de periodistas, estudiosos, de miembros de ONG's, o de curiosos, a la denominada *zona de conflicto* y sus alrededores.

ferentes culturales, pero sí han adoptado una disposición activa y crítica en un intento por derogar las costumbres que, desde su óptica, las mantiene en una situación de subordinación respecto a los hombres. La noción de género se ha convertido, pues, en un nuevo patrón por el que se superan diferencias étnicas, sin renunciar a la propia etnicidad, a la vez que consigue identificar a mujeres de las diversas procedencias socioculturales.

Sea como fuere, lo que sí parece contribuir a la aplicación de la pastoral católica es el descubrimiento, y su consecuente estímulo, de los aspectos comunicadores entre los distintos grupos. Se trata de resaltar, simultáneamente, lo universal y lo singular de cada cultura, de cada posición social, de tal modo que las fronteras no supongan un obstáculo para el desarrollo de la interacción. De alguna manera, se trata de conciliar lo global y lo local, reflejando lo uno en lo otro. Además, consciente o inconscientemente, se está provocando que se despoje de cualquier esencialismo a las identidades, potenciando para ello su carácter dinámico y temporal. Esta tarea emprendida pareciera reflejar las divergencias que existen en las concepciones de la identidad como inmanencia y la identidad como contingencia o, en palabras de Ricoeur, entre el *Idem* y el *Ipse* (1996, citado en Aguirre 1997: 33). El *Idem* concibe la identificación como inmovilización, como realidad social perfectamente delimitada por fronteras infranqueables y estática en el tiempo, e interpreta a los otros como algo cualitativamente distinto a nosotros. El *Ipse* propone una identidad dinámica, temporal y discursiva. Se trata de una identificación en la que cabe el cambio desde adentro y el diálogo. Por tanto, los otros son concebidos en comunión con nosotros, de ahí que sea posible la comunicación recíproca. Son

precisamente esas características de la *ipseidad* las que, al menos hasta estos momentos, orientan la relación entre el juego de relaciones sociales y la experiencia religiosa católica desarrollada en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Ciertamente, el proceso de comunicación intercultural desencadenado, entre otros factores, a partir de la tarea de *recatolización* de la circunscripción diocesana, ha significado una nueva definición de los límites identitarios, tanto a niveles de etnia como de género, en los espacios culturales indígenas estudiados.¹⁰ La novedad de ese diseño reside, precisamente, en su carácter dinámico y cuestionador de los modelos sociales vigentes. La entrada de estas comunidades y personas en una dimensión de interrelaciones más extensas, en la que entran en juego nuevos agentes sociales, y en las que se amplían los contrastes, ha favorecido, en estos casos, el desdibujamiento de los límites étnicos tradicionales, así como una nueva concepción del contenido de género. Sin embargo, estas alternativas, en principio propuestas desde fuera, no han sido mecánicamente aplicadas. Comunidades y personas las asimilan pero, normalmente, son sometidas a un proceso previo de examen y a otro posterior de reelaboración. Lo cierto es que el juego entre lo local y lo global, lo propio y lo ajeno está contribuyendo a una nueva colocación de las piezas que componen el *puzzle* cultural, a la utilización de nuevas perspectivas, a la atribución de nuevas significaciones sobre antiguos hábitos y creencias y, por qué no, al reforzamiento de piezas tradicionales que mantienen su vigencia ahora más que nunca.¹¹ Y es precisamente esa amalgama entre lo nuestro y lo de los otros, lo de aquí y lo de allí, la que está favoreciendo, en un contexto de dinamismo y apertura, el diálogo entre las identidades locales, así como su reverberación en el panorama mundial. ➤

¹⁰ En ese sentido, esta afirmación sólo la hago extensible a las comunidades y a las personas que conocí durante el trabajo de campo etnográfico. En ningún momento, y buscando evitar el riesgo de homogeneización, trato de aplicarla al resto de la diócesis sancristobalense.

¹¹ Sirva como ejemplo, de este último caso, la recuperación de la medicina tradicional, o la actitud de respeto hacia la tierra, que está inspirando y dando argumentos a los nuevos movimientos ecologistas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BAZTÁN, ÁNGEL
 1997 "La identidad cultural", en *Cultura e identidad cultural*, Aguirre Baztán, Ángel (ed.), Ediciones Bardenas, Barcelona.
- 1992 "Aportes indígenas al CELAM IV para suscitar diálogo intraeclesial", en *Diakonía*, núm., 64.
- ARROBO RODAS, NELLY
 1992 "Lectura de la Biblia desde y con el indio", en *Diakonía*, núm., 64.
- AUBRY, ANDRÉS
 1994 "El movimiento zapatista en el continuum de la historia de Chiapas", en Silvia Soriano Hernández (coord.), *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, ADICH, México.
- BECK, ULRICH
 1997 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- BOFF, LEONARDO
 1991 *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- 1992 "El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina: reflexiones a propósito de los 500 años", en *Diakonía*, núm., 64.
- BOSCH, JUAN
 1991 Evangelización y encuentro con "el otro", en Domingo Salado (coord.), *Inculturación y nueva evangelización*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- CANTO CHAC, MANUEL
 1991 "Los cristianos y los movimientos sociales en México", en Víctor Muro Gabriel y Manuel Canto Chac, (coords.), *El estudio de los movimientos sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO
 1993 "Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria", en *Antropológicas*, núm., 8, IIA, UNAM, México.
- CASAS MENDOZA, CARLOS
 1993 "La imagen rota identidad y cambio sociocultural", en *América indígena*, vol., 3.
- CASALDÁLIGA, PEDRO
 1992 "Opción por los pobres, inculturación y comunitariedad", en *Diakonía*, núm., 64.
- CASILLAS, RODOLFO
 1995 "La participación social de los creyentes. ¿Quién fija las fronteras?", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México.
- CASTRO, ROCÍO
 1995 "Apuntes sobre los movimientos de mujeres y feminismo en América Latina", en *África. América Latina*, Cuadernos, núm., 18.
- CENCOS
 1994 "Primer Congreso Indígena celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, octubre de 1974", en Mario Monroy (comp.), *Pensar Chiapas. Repensar México*, Editorial Convergencia, México.
- COLLIER, GEORGE
 1994 *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*, Food First Book.
- 1995 "La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y en el mundo", en *IWGIA* núm., 16.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA INDÍGENAS

- 1970 *Xicotepetec. Indígenas en polémica sobre la Iglesia*, CENAMI, México.
- 1988 *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México.

CONCHA, LEONOR AÍDA

- 1996 "Ética y compromiso social", en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez Mendoza (eds.), *Somos iglesia*, Católicas por el Derecho a Decidir A. C., México.
- 1996 "Mujeres religiosas en la iglesia católica", en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez Mendoza (eds.), *Somos Iglesia*, Católicas por el Derecho a Decidir A. C., México.

CONVENCIÓN ESTATAL DE MUJERES CHIAPANECAS

- 1994 *Escribiendo nuestra historia. Mujeres tejiendo nuestro futuro*, San Cristóbal de Las Casas.

COORDINADORA DIOCESANA DE MUJERES

- 1999 *Con mirada, mente y corazón de mujer*, Coordinadora Diocesana de Mujeres, Mujeres para el Diálogo y Project Counselling Service, México.

CRUZALTA, JULIÁN

- 1996 "Las mujeres y los derechos humanos dentro de la Iglesia católica", en María Consuelo Mejía y Elizaveta Martínez Mendoza (eds.), *Somos Iglesia*, Católicas por el Derecho a Decidir A. C. México.

CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

- 1993 *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- 1994 "Declaración de Barbados III", en *Ojarasca*, núms., 33-34.

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

- 1991 "Cuestión étnico-nacional y autonomía", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, UNAM, México.

DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL

- 1979 Encuentro pastoral: evangelización y mundo indígena, San Cristóbal de Las Casas (mimeografiado).
- 1995 Estudio estadístico sobre las condiciones de vida de las mujeres, San Cristóbal de Las Casas (mimeografiado).
- 1992 "Encuentro Dominicano de pastoral indígena (Cochabamba, Bolivia, 1992)", en *Diakonía*, núm., 64.

ESPEJA, JESÚS

- 1993 "Teología indígena", en Jesús Espeja (coord.), *Inculturación y teología indígena*, Editorial San Esteban, Salamanca.

GARZA CALIGARIS, ANNA

- 1989-90 "Sobre mujeres indígenas y su historia", en *Anuario CEI*, vol., III.

GIL TÉBAR, PILAR

- 1999 *Caminando en un solo corazón. Las mujeres indígenas de Chiapas*, Universidad de Málaga.

GOETZE, DIETER

- 1984 "De Medellín a Puebla: la evolución de las ideas integracionistas del CELAM", en *América indígena*, vol., XLIV, núm., 1.

GONZÁLEZ ESPONDA, JUAN

- 1992 "El Congreso Indígena de 1974: contexto y consecuencias", en *Memorias del Primer Congreso de Mayistas*, UNAM.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 1994 "Los caminos de la fe: dinámica fronteriza y cambio religioso en Chiapas",

en María Luisa Armendáriz (comp.), *Chiapas, una radiografía*, FCE, México.

1995 "De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, México.

1995 "De la comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género", en *IWGIA*, núm., 16.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA (COORD.)

1998 *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Colectivo de Encuentro de Mujeres y Centro de Investigación y Acción para la Mujer, México.

HOFF, FRANS VAN DER

1992 *Organizar la esperanza. Teología india rural*, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen.

INEGI

1995 *La mujer en Chiapas*, México.

JUAN PABLO II

1988 *Mulieris dignitatem*, Editorial San Pablo, Madrid.

LAGARDE, MARCELA

1994 *Democracia genérica*, Red Latinoamericana de Educación Popular entre Mujeres, México.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL

1995 "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, México.

1987 *Medellín. Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*, UCA Editores, San Salvador.

1994 Memoria del Encuentro-Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", San Cristóbal de Las Casas.

1995 Memoria del Taller "Sentimos fuerte nuestro corazón", COLEM-Grupo de Mujeres, San Cristóbal de Las Casas.

MORALES BERMÚDEZ, JESÚS

1992 "El Congreso Indígena de Chiapas. un testimonio", en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura* 1991.

1992 Mujeres para el diálogo, Memoria del Coloquio La Dimensión Feminista de la Fe a los 300 años de Evangelización, México.

MOUFFE, CHANTAL

1993 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", en Esperanza Tuñón, *Debate feminista*, 7, *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo* (1982-1994), ECOSUR y UNAM, 1997, México.

MURO, VÍCTOR GABRIEL

1991 "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica", en Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac (coords.), *El estudio de los movimientos sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

1994 *Iglesia y movimientos sociales en México 1972-1987*, Red Nacional de Investigación Urbana, Puebla.

1991 "Pastoral Indígena (Cobán, Guatemala, 1988)", en Domingo Salado (coord.), *Inculturación y nueva evangelización*, Editorial San Esteban, Salamanca.

1991 *Primer Encuentro Taller Latinoamericano Teología India*, CENAMI y Abya-Yala, México y Quito.

- 1988 *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, UCA Editores, San Salvador.
- ROJAS, ROSA (EDIT.)
1995 *Chiapas. ¿Y las mujeres, qué?*, La Correa Feminista, México, 2 vols.
- ROVIRA, GUIOMAR
1996 *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Editorial Virus, Barcelona.
- SALADO MARTÍNEZ, DOMINGO
1993 "La iglesia local en la inculturación del evangelio", en Jesús Espeja (coord.), *Inculturación y nueva evangelización*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- SALAS, MARÍA
1993 *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Editorial Sal Terrae, Santander.
- 1993 "Segunda consulta ecuménica de pastoral indígena de América Latina (Quito, 30 de junio-6 de julio de 1986)", en Juan Botasso (comp.), *La iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Abya-Yala y MLAL, Quito.
- 1991 Tercera Consulta Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena, Sao Paulo (mimeografiado).
- TODOROV, TZVETAN
1988 "El cruzamiento entre culturas", en Tzvetan Todorov et al., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Madrid.
- TOLEDO TELLO, SONIA
1986 "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas", en *Anuario, CEI* vol., I.
- TUÑÓN PABLOS, ESPERANZA
1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, UNAM y Colegio de la Frontera Sur, México.
- VV.AA
1969 *Antropología y evangelización. Un problema de la Iglesia en América Latina* CELAM, Bogotá.
- 1975 *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- 1979 *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Editorial Nueva Imagen, México.
- 1989 *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación*, CSIC, Sevilla.

VISIÓN DEL MUNDO E INTERCAMBIOS SAGRADOS EN CHIAPAS. EL EJEMPLO DE LOS ZOQUES

Miguel Lisbona Guillén

CIESAS-SURESTE

INTRODUCCIÓN

La relación entre las prácticas religiosas prehispánicas y las propias de una nueva fe impuesta por los evangelizadores que arribaron a tierras americanas ha sido tema de discusión inconcluso por parte de historiadores y antropólogos de la religión. Términos como sincretismo, adaptación o resistencia permean el estudio de organizaciones y prácticas religiosas en América Latina y, concretamente, entre poblaciones indígenas, para afirmar tanto la relación como la separación entre ambos fenómenos.

En el presente trabajo mostraremos de manera concisa las diferencias existentes entre los intercambios sagrados —con la divinidad, sus representantes o intermediarios— propios de la liturgia católica, y los llevados a cabo por los zoques chiapanecos que participan en sistemas de cargos religiosos, esas jerarquías rituales de las que se ha escrito con profusión en la América indígena. Para ilustrar tal diferencia incorporamos, en forma de anexos, diversos textos transcritos de su recopilación oral y que recogen oraciones en solicitud de cargos, explicaciones sobre la creación del mundo, o ilustran, con variados ejemplos, experiencias de intercambios fallidos (o negativos).

Dichos textos asientan etnográficamente la construcción teórica de este artículo, y en ellos se quieren corroborar los mencionados contrastes entre los intercambios propuestos por la liturgia católica y los efectuados por los cargueros zoques. Aunque no consideramos absolutos los contrastes mencionados, en este texto no abordaremos tal perspectiva para hacer hincapié en que los mismos tienen su expresión más nítida en el propio carácter diferenciado del intercambio. Igualmente, existe un elemento añadido que trasciende a la propia construcción ritualizada de las formas de intercambio, nos referimos a la explicación que los participantes en los rituales hacen de la creación del mundo y otros aspectos que han sido deno-

minados cosmovisionales, aunque, como bien afirmaba Galinier, “El ‘modelo completo’ no existe en la mente de ningún individuo” (1990: 674).

INTERCAMBIOS SACRIFICIALES DISÍMILES

No son extraños los conceptos de obligación o compromiso unidos a lo religioso y a las instituciones que lo articulan. Obligaciones sustentadas en intercambios o en demostraciones de confianza y reciprocidad. Estas ideas se aprecian entre los miembros del sistema de cargos de Tapilula, un municipio históricamente zoque situado al norte del estado de Chiapas. Tales conceptos verbalizados trascienden el carácter propio de la obligación para articularse a través de díadas de conceptos contrapuestos que orientan y se entienden en la acción. Es decir, el compromiso religioso está ligado a la paciencia y a un intercambio sacrificial con lo sagrado, mientras que la ausencia de compromiso o el abandono de tal está relacionado con el denominado aburrimiento, entiéndase desesperación, y al consiguiente castigo por parte de lo sagrado al negarse a participar en la dinámica del intercambio (Lisbona 1996, 2000). Estamos, entonces, ante un intercambio negativo o un intercambio de males, como se corrobora en múltiples ejemplos (véanse algunos en el apéndice 1).

Los intercambios con lo sagrado, en forma de promesa, deben sustentarse en una entrega, en un intercambio entre las partes comprometidas. De lo contrario las promesas, asumidas como simples peticiones de dones, no surten el efecto deseado y se convierten en intercambios fallidos. Así, la solicitud directa de bienes, de dones, sin que medie un implícito desapego por el contradón, suele terminar sin que se cumplan los objetivos del promesero. Esa misma experiencia se tiene con las fuerzas ocultas o encantos, que en distintos aspectos habitan la naturaleza pensada de los zoques. Así, El Sombrerón o Sombrerote, figura de hombre poderoso a caballo, bigote profuso, gran sombrero y puro, propone transacciones para la consecución de tesoros, de riquezas; sin embargo, la imposibilidad de gastar lo acumulado en dones festivos frustra el intercambio.¹

Sacrificio y castigo son los conceptos que articulan la participación religiosa entre los cargueros, aunque relaciones similares se prolongan en los discursos de otras adscripciones religiosas. Estos términos, diádicamente opuestos, están también unidos porque aquel o aquello que tiene la capacidad de causar el mal es también quien puede prevenirlo o curarlo (Augé 1993: 87).² Es decir, los conceptos presentados hasta ahora no los entendemos como opuestos por pertenecer a cosmovisiones o culturas confrontadas, sino que la lectura positiva o negativa que de ellos hacen los

¹ Tal circunstancia ha sido analizada por Boege para los mazatecos: “Los que se enriquecen lo hacen porque se salen de las normas de intercambio simbólico establecido o también por pactos o intercambios con el diablo [...] Todo lo que se sale de las interrelaciones de intercambio simbólico grupal crea una tensión” (1988: 125). Sin embargo, en su análisis, subyace la idea de “bien limitado” de Foster (1976), por lo que “Tener más se entiende como algo que se obtuvo ilegítimamente [...] El envidioso es toda la comunidad” (Boege 1988: 125). Por el contrario, en Tapilula no parece que éstos sean los parámetros, ya que los alféreces principales son los que suelen acumular más capital debido a las actividades no campesinas; sus obligaciones no son tanto de un gasto económico excesivo y tendente a la igualación económica para evitar la envidia, sino que deben demostrar un mayor compromiso. Este hecho nos hace pensar que nada se puede obtener sin que exista un intercambio como ofrenda y que los más pudientes dentro del grupo de cargueros deben sacrificarse más, algo similar al “trueque de ofrendas” expresador por Taussig (1993: 287).

² Los Cordry (1988: 78) señalaban esta misma circunstancia a principio del siglo xx en Tuxtla Gutiérrez: “Una anciana [...] recordaba cómo años antes, el presidente municipal había prohibido las danzas zoques de San Roque y cómo, inmediatamente después, San Roque se le apareció en la noche acompañado de un perro pequeño y le castigó hinchándole las piernas. Aterrorizado, el presidente consulto [sic.] a todos los doctores de Tuxtla, pero ninguno fue capaz de curarlo. Al año siguiente, el presidente organizó una gran fiesta para el santo, pagando a los danzantes, con el resultado de lograr curarse milagrosamente” (véase también el apéndice 1).

cargueros debe ubicarse en una comprensión más amplia. Así, el castigo, el comportamiento desacorde, en definitiva, el mal, no sólo es la contraparte a lo sagrado, sino que él mismo es sagrado (Griaule 1987: 144, Taussig 1995: 148).

Los intercambios como carga o sacrificio de tiempo no son extraños o ajenos a distintos pueblos mesoamericanos, en Chiapas han sido expuestos, por citar algún ejemplo, para el estudio de los cargos cívico-religiosos entre los chamulas, quienes “Se dan cuenta de que deben sacrificar un año de trabajo productivo y gastar miles de pesos (probablemente prestados) por el bien público” (Gossen 1989: 235).³ Otro caso, fuera del contexto chiapaneco, es el de los otomís estudiados por Galinier donde aparece la idea de sacrificio económico y del servicio como carga (1987), al igual que lo había expresado Thompson para los antiguos mayas.⁴

En este sentido podemos señalar que la entrega de tiempo y trabajo, el compromiso en definitiva, es vivido no como un intercambio solamente sino como uno sacrificial.⁵ Por ejemplo, durante un velorio en Rayón, lugar de intenso frío, el segundo mayordomo de Tapilula respondió a nuestra simple cuestión del cansancio significado por su cargo, donde se incluyen los lógicos trastornos de los hábitos de descanso, diciendo que “es sacrificio”. Esta respuesta, tan sorprendente al principio, nos interrogó sobre cómo se establecía una relación entre la actitud de entrega personal hacia la imagen a que se sirve, y que es vivi-

da en ocasiones como una promesa personal, y, por otra parte, el compromiso social adquirido. Es posible que esta relación se entendiera desde la perspectiva del sacrificio, ya que incluso es utilizado el concepto en forma de discurso.⁶

Si regresamos a la ofrenda y la promesa, éstas son acciones conocidas para hablar de la relación de los hombres con lo sagrado, en nuestro caso tal sagrado indefinido se concreta en la figura de “Nuestro Señor” y en los santos. Éstos son mediadores durante todo el año, abogados, como también se los conoce en la literatura antropológica (Foster 1976); a ellos se celebra y ofrecen oraciones, se dan palabras;⁷ sin embargo, durante los periodos de ritualidad intensa concentrada en los cambios de cargueros o en las visitas a santos vecinos, su papel adquiere otra peculiaridad ya que la entrada de los santos a las casas no implica la entrada de un santo determinado sino la entrada de “Nuestro Señor”, y en ambos momentos son conceptualizados de forma analógica con los hombres.⁸

Las imágenes son como las personas, si estamos limpios, bien presentados, bañados, estamos contentos, más contentos que los que llevan la misma ropa siempre [...] igual son los santos, se les mira bien con su ensarta, enrame, es bonito [...] (Francisca López, entrevista, 4 de abril de 1996).

³ Véase también Gossen (1992).

⁴ La idea de carga aparece en diversos trabajos; por ejemplo Duverger relaciona la actividad festiva de los aztecas con “una pesada carga sobre todas las capas de la población” (1993: 93). Igualmente Reifler (1980) y Vogt (1988) relacionan esta carga con el calendario maya. Otros autores también conciben el trabajo festivo como sacrificio, por ejemplo, Aguirre Beltrán (1986), Galván Tudela (1987) y Sanmartín (1993).

⁵ Véase al respecto lo expuesto por López Austin sobre los nahuas prehispánicos (1989: 482-483).

⁶ Gruzinski (1995: 232), siguiendo lo expuesto por López Austin, cuestiona la aplicación del término sacrificio porque considera que puede estar relacionado con el concepto prehispánico mexicana de *nextlahualiztli*, cuya traducción más correcta sería *acto de pago*. Desde nuestra perspectiva el acto de pago, entendido como deuda, no es incompatible con la idea de sacrificio, por el contrario, lo importante no sería el concepto en sí, sino el contenido y la explicación que demos al mismo; cuestión que permite efectuar comparaciones entre distintas situaciones que tienen nexos aunque se encuentren en adscripciones o lugares disímiles.

⁷ Pitarch distingue las “palabras dichas” de una conversación, de las “palabras dadas”, las cuales por ser dones tienen una mayor autoridad que las primeras (1996: 170).

⁸ En palabras de Galinier “el mundo de las divinidades es una duplicación de la sociedad de los hombres” (1990: 175).

El sacrificio, si utilizamos la propuesta de Mauss, es la expresión más nítida del intercambio. Su comprensión como un código básico de expresión, como una "tecnología ritual" (Delgado 1995: 16), es perceptible, dependiendo de los procesos históricos y sociales expresados en sus acciones y discursos. Esta interpretación del sacrificio, sin que implique la desatención a ciertos "patrones lógicos y formales recurrentes" de su funcionamiento (Delgado 1995: 16-17), posibilita que lo estudiemos en diversas manifestaciones relacionadas con el ámbito religioso.

Estas ideas no tendrían sentido en nuestra propuesta si no las pudiéramos enlazar con la diferenciación que Herrenschmidt (1989) establece entre el sacrificio eficaz brahmánico y el simbólico del Antiguo Testamento. En el primero el sacrificio alimenta a las divinidades mediadoras para garantizar el orden del mundo; éste sería un sacrificio que identificaría los órdenes universal y humano gracias a la creación de diferencias (Herrenschmidt 1989: 183), es decir, el hombre mantendría dicho orden a través de su directa intervención en el sacrificio. En el segundo no existiría orden, sólo la voluntad de Dios mediante la obediencia de los hombres a su ley, obediencia sellada a través de un contrato, la Alianza (Herrenschmidt 1989: 185-186). El sacrificio simbólico, representado por la obediencia al Antiguo Testamento, sería un acto formal donde el hombre no tiene poder sobre el universo a pesar del acto sacrificial representado en la misa; mientras que en el sacrificio eficaz brahmánico el hombre tiene poder sobre el universo gracias a su participación en el sacrificio (Herrenschmidt 1989: 186-189).⁹

Tal *corpus* diferenciador en materia sacrificial apunta, por una parte, la ruptura con el evolucionismo social y cultural, que al unificar

prácticas como la del sacrificio, las encamina hacia una dirección en el devenir de los hombres en sociedad, y, por otra, convierte al sacrificio en una técnica disponible, en un lenguaje que tiene su realización en la mediación y el intercambio, pero no sólo entre individuos y colectividades, sino intercambio también entre instancias lógicas (Delgado 1995: 19).

Toda esta explicación se dirige a confirmar en el orden sacrificial la diferencia establecida en los discursos y acciones de las diversas adscripciones religiosas. En el caso de Tapilula, el sacrificio de los costumbreros se distancia notablemente del establecido por católicos y adventistas, estos últimos más próximos al sacrificio simbólico, conceptualizado por Herrenschmidt (1989).

LA CONCRECIÓN DE LAS DIFERENCIAS

El concepto de sacrificio se lee a través de su relación con el don desde que el mismo fue planteado por Mauss (1979). A partir de entonces no ha dejado de ser preocupación y tema de debate antropológico, especialmente por los comentarios y cuestionamientos vertidos por Lévi-Strauss (1979, 1993) en los cuales consideraba independientes al don y al contradón, cuestión que sitúa estos dos momentos más en la órbita del intercambio que en la del mismo don. En nuestro caso nos interesa explorar la ofrenda sacrificial, la cuarta obligación mencionada por Mauss como don a los dioses o a los hombres que representan a los dioses.¹⁰

La discusión ha oscilado entre el carácter desprendido o interesado del don,¹¹ pero desde nuestra perspectiva ambas circunstancias no son incompatibles, especialmente si el sacrificio ar-

⁹ Aunque aplicado al estudio de la modernidad, Giddens (1993: 81) efectúa una división similar al hablar de "compromisos de presencia" y "compromisos anónimos", "Los primeros se refieren a las relaciones de fiabilidad sostenidas por, o expresadas en, las conexiones establecidas dentro de circunstancias de presencia mutua. Los segundos conciernen al desarrollo de la fe en las *señales simbólicas* o los *sistemas expertos* [1993: 81]".

¹⁰ Para Godelier estos dones de los hombres a los dioses, vividos como deudas, son el punto de partida para que cristalice la jerarquización social (1996: 46).

¹¹ Bourdieu (1988, 1991) ha cuestionado a Lévi-Strauss porque "la interdependencia del don y del contradón destruye la lógica práctica del intercambio, que no puede funcionar sino por el hecho de que el modelo objetivo

ticula el debate. En este sentido, nos decantamos por hablar más de intercambio que de don porque el primero implica una espera, una seguridad, aunque ficticia, para los que participan de dicho intercambio sacrificial.¹² Por su parte, la compatibilidad vendría dada a través de la idea de renuncia a un bien que le es “propio” al ser humano (Herrenschmidt 1989: 181), o mediante la ofrenda de “esas cosas que son más personales [que] no pueden ‘ni prestarse ni tomarse en préstamo’, como es el tiempo [...]” (Bourdieu 1991: 216).¹³

El sacrificio, en tal circunstancia, sintetiza la deuda de los hombres pero, a la vez, compromete de forma implícita a la contraparte sagrada, a “Nuestro Señor”, a través del *do ut des* (Mauss y Hubert 1995: 100). El resultado de este compromiso y la eficacia de los ritos sólo es posible a través del sacrificio, personal y de grupo. Así, el intercambio establecido por los hombres no tiene por qué obtener un contradón visible o positivo de su contraparte sagrada; más bien el mecanismo que pone en funcionamiento se parece al desarrollado en la magia, donde su eficacia no está en duda aunque el resultado no sea el esperado, debido a que existen causas ajenas que trastocan la acción ritual, y cuyo resultado lógico es el castigo (Evans-Pritchard 1976).

Por lo tanto, tenemos en el sacrificio de los cargueros la puesta en práctica del compromiso, pero entendido como un intercambio más que

como don porque este último resulta imposible cuando existe la intención o la espera de una devolución (Derrida 1995: 21-22). Esta discusión, que involucra a los conceptos de don, intercambio y reciprocidad, queda saldada si se diferencian los ámbitos de aplicación de los tres conceptos. El primero puede considerarse una donación altruista, que no obliga a la contraparte a una devolución; el intercambio, por el contrario, difiere la devolución pero obliga, en forma de deuda, a la contraparte y, por último, la reciprocidad está marcada por una simetría inmediata y coincidente entre las partes.

Godbout y Caillé (1997: 48) ejemplifican, en cierta manera, esta división. Por una parte consideran que el don “tiene horror a la igualdad” como reciprocidad inmediata, lo que crea diferencias y ordena lo pensable (Herrenschmidt 1989: 202) mediante las acciones establecidas en el compromiso. El caso de los católicos, donde ya hemos mencionado algunas claves de estudio propiciadas por el mismo Herrenschmidt (1989: 202.),¹⁴ muestra los dones de Dios, en forma de gracias gratuitas y desinteresadas, a la vez que establece pautas de intercambio, por la espera diferida de una recompensa divina a los compromisos sacrificiales de los creyentes; sin embargo, se establece una clara diferenciación con los miembros del sistema de cargos, y ésta no es otra que la intervención directa en y sobre el sacrificio de los cargueros. Así, inten-

(todo don llama a un contradón) no es vivido como tal” (1988: 33). Algo similar han planteado Godbout y Caillé (1997) más recientemente. Un trabajo influyente en estudios sobre la gratuidad del don es el de Bataille (1987), o sobre el mismo entre los aztecas Duverger (1993).

¹² En este sentido, Derrida insiste en diferenciar de manera absoluta el don de cualquier forma de intercambio o contrato entre partes y, por lo tanto, de cualquier devolución o contra-don, porque ello alejaría la principal característica del don, que es su “olvido” (1995).

¹³ En su deconstrucción del “don”, Derrida discute la idea de “dar [el] tiempo” como una contradicción con el olvido, que él considera imprescindible para que exista don (1995: 36).

¹⁴ Las propuestas de Herrenschmidt (1989) sobre el sacrificio simbólico católico pueden ampliarse con ejemplos de Chiapas, concretamente a partir del conocido texto del padre Flores, quien asienta la gratuidad de los dones de Dios, como la “gracia”, a través de los méritos de Jesucristo: “¿Por qué decimos que es gratuito? Porque siendo superior a nuestra naturaleza, no tenemos derecho a exigirlo, sino que Dios nos lo da por puro favor”. El valor del intercambio sacrificial también se apunta al referirse al sacrificio de la misa, que se realiza “Para obtener otros beneficios, y por eso es ‘impetratorio’” o “Para aplacar a Dios así por los pecados de los vivos y por las penas que con ellos merecen, como en favor de las almas detenidas en el Purgatorio, y por eso es ‘propiciatorio’” (1975: 18, 40). En el mismo autor véase también el “Ofrecimiento” (1975: 60).

haremos mostrar dichas diferencias a través de los planteamientos establecidos por Herrenshmidt (1989) y entendidos en la creación del mundo y en ciertos aspectos cosmovisionales.

En algunos datos de la cosmovisión y organización social de los zoques se insinúa el carácter punitivo de ciertas prácticas. El castigo se percibe como un incumplimiento de las normas, situación merecedora de sanción social o sagrada (Thomas 1974, 1990; Báez-Jorge *et al.* 1985; Córdoba 1985; Reyes 1986, 1988). Por ejemplo, tras la erupción del Chichonal (1982) en la región zoque, tenemos la explicación por parte de los afectados y sobre la cual Báez-Jorge, Rivera y Arrieta (1985: 82) comentan que:

[...] las unidades significativas mayores de las distintas versiones míticas remiten a un proceso de intercambio incompleto que conduce al origen y erupción del volcán y a la afectación de los zoques (e intrusos), deudores evasivos de *piowacwe* [...]¹⁵

Es decir, la negación de un intercambio correcto produce el castigo de la figura mítica. Estas afirmaciones no han sido suficientes para profundizar en el estudio o consideración del intercambio.¹⁶ Ante la escasez de alusiones actuales sobre estos temas entre los zoques, proponemos un breve acercamiento a uno de los mediadores entre los hombres y lo sagrado, aquel que les permite establecer una relación, nos referimos a la comida, que es, posiblemente, el elemento más visible.

Por ejemplo, para Mauss los hombres “compran” la comida, los productos de la tierra a los dioses porque ellos son “los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo” (1972: 92). Es con ellos con quien es más

necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo los cambios” (1979: 173). Pero esto implica, siguiendo al mismo autor, que al aceptar los alimentos queda uno obligado, se “recibe el don ‘sobre la espalda’ (como una carga)” (Mauss 1979: 209).

La peligrosidad de los intercambios, de esta carga, tiene entre los hablantes de zoque una referencia en la relación con *Nasakobajk* (*nas*, tierra; *kobajk*, cabeza) que puede traducirse como Cabeza de la Tierra o Dueño de la Tierra. Las explicaciones para referirnos a *nasakobajk* provienen de un ejidatario de San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula, para él

Abajo está el mar y encima la tierra cargada en cuatro esquinas, pero no sabemos qué santos [la cargan] La tierra está como el atol que tiene encima pepita molida, la tierra es la pepita. Los cuatro que cargan la tierra se cansan porque el pecado pesa, cuanto más pecado y *kojaböt* (“pecador”) más pesa la carga para los que están cargando [...] *Nasakobajk* es el mero patrón de la tierra. Antes había que pedir permiso con *Nasakobajk* antes de sembrar o construir casa. Hay que ponerle vela, darle de comer [...] sembrar gallina negra en la casa [...] El dueño está dentro de la tierra y madre tierra está encima [...] Muchos dicen que no da la tierra porque no le damos de comer, no le damos su parte.

Carga y alimento están relacionados y muestran el predominio del intercambio a la hora de establecer relaciones con cualquier elemento que haga comprensible la estadía de los hombres sobre la tierra. La comida juega un papel y es referencia obligada en las relaciones con lo sagrado y entre los mismos hombres. No parece que estemos frente a un ofrecimiento de primicias por

¹⁵ *Piowacwe*, aunque no es la única forma de escribir el término, ha sido identificada con la imagen viva del volcán Chichonal, en forma de mujer anciana que pasea por la región de los zoques. Antes de la erupción de 1982 los zoques la identificaron como la anciana que observaron en distintos pueblos (véanse los cuentos del maíz en el apéndice 1).

¹⁶ Holguín incursiona en las relaciones de intercambio y reciprocidad de dones a través de las ofrendas a los santos y peregrinos en una fiesta patronal (1994). Otros autores que han mencionado la circulación contemporánea de santos son Blom y La Farge (1986), Thomas (1974), Villa Rojas (1985), Reyes y Villasana (1991), Velasco (1993) y Alonso (1997).

parte de los hombres, más bien es su contraparte, la dueña de las mismas, con quien los hombres adquieren una relación de intercambio: mientras “Nuestro Señor” alimenta a sus criaturas los hombres estarán en deuda con él,¹⁷ deuda que no logran solventar nunca (López Austin 1995: 157-158).¹⁸ Es decir, la ofrenda sacrificial es correspondida con alimentos (Taussig 1993: 203-204).

Sin embargo, la presentación y ofrecimiento de alimentos siempre tienen la peculiaridad de que están cocidos, nunca crudos. El alimento cosechado por los hombres y obtenido gracias a su esfuerzo y trabajo, no se convierte en “santo” hasta que no ha pasado por las manos de las mujeres. Ellas no sólo lo cuecen, sino que lo ofrecen en el altar para solicitar “pueblo” (los cargos religiosos), además de repartirlo entre los hombres.¹⁹ Esta idea de mediadoras entre la naturaleza y el mundo de los hombres no sólo es perceptible a través de la transformación de los alimentos, sino de los sueños que anuncian esa misión, vista como necesaria por “Nuestro Señor”.²⁰ Así, los hombres reciben el alimento de los dioses gracias a su trabajo y compromiso ritual, mientras que el alimento no se convierte en tal sin la intervención de las mujeres.

La gestión de la comida es, pues, facilitada por los santos a través de la entrega de pa-

labras de los hombres —en forma de oraciones petitorias— durante la solicitud de “pueblo”. Ello permite a los humanos acceder a la comida, no sólo facilitada por “Nuestro Señor”, sino ingerida por él a través de los hombres, durante el periodo festivo. “Nuestro Señor” y los hombres, iguales gracias a la manducación festiva, se equiparan analógicamente en dicho momento, pero, a la vez, comprueban su diferenciación jerárquica establecida por la ofrenda sacrificial.²¹ Sólo la mediación de las mujeres posibilita, al cocinar los productos, evitar la peligrosidad de la relación directa de los hombres con los objetos propiciados por la contraparte sagrada.²² Igualmente “Nuestro Señor” recibe otro tipo de alimentos, aquellos que sólo él por su condición necesita, como son el humo del copal (*pomo*), el olor de las flores de sus enrames y ensartas, o los alabados en forma de música.²³

La relación analógica con los hombres, y la intercambiabilidad con las fuerzas telúricas expresadas en la variedad de encantos zoques, facilita que las imágenes o la figura de “Nuestro Señor” se conviertan, como dice Augé, en problemáticas y sobrecargadas de exégesis como el cuerpo humano mismo (1996: 53). Cuestión que remite a una continuidad analógica e intercambiable entre el cuerpo de los dioses y el de los hombres (1996:

¹⁷ Boege añade a esta idea la relación establecida con la tierra: “Cuando la tierra se pone dura y acepta que se le maltrate, se le quite algo o se le queme, lo aceptará siempre y cuando se le dé un pago a cambio. Producir es entonces una actividad de contenido sagrado y de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza” (1988: 127).

¹⁸ Deuda no solventada, posiblemente, porque, como afirma López Austin (1989: 82-83), “los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja”.

¹⁹ Esta misma idea del papel de las mujeres como las que “cocinan” alimentos, pero también la cultura, es expresada por Jaulin tanto para los alimentos como para la procreación: “El rito parecía construido para que los hombres tuviesen la certeza —o la ilusión— de que las mujeres no dejarían de devolverles, transformado, lo que ellos les debían en bruto: alimento cocido en vez de alimento crudo; niño en vez de esperma” (1985: 54-55).

²⁰ Los que abandonan el sistema de cargos repiten con insistencia la diferencia entre productos manufacturados y productos cultivados: “ahora nos engañan con barquillitos [...] pero antes tenías tus tamalitos de frijol y tu coquito”.

²¹ Aguirre Beltrán, al igual que otros autores que han trabajado entre pueblos mesoamericanos, señala la relación de los nahuas con sus dioses, los cuales son equiparados a “seres racionales a semejanza del hombre” (1986: 113).

²² Para Galinier “La lección no puede ser más clara: es imperativo atraer la benevolencia de los ancestros, compartiendo con ellos una alimentación femenina, de acuerdo con el principio de la circulación de las sustancias: de lo femenino a lo masculino, por una comida cocinada, de lo masculino a lo femenino, por el esperma” (1990: 228).

²³ Véase Vogt (1988) para el caso de los tzotziles de Zinacantan y Alonso (1997) para la música entre los zoques.

107).²⁴ Pero esta circunstancia, como bien ha expresado Pitarch, no tendría sentido si no se efectuara en un plano horizontal,²⁵ en el plano de la tierra, donde se encuentran los hombres pero también los santos y, por supuesto, las fiestas (1996: 204-205). Es en el plano horizontal donde se despliega el intercambio de dones o de males, el sacrificio y el castigo,²⁶ como se advierte en el siguiente fragmento de oración utilizado para la solicitud de pueblo:

[...] De nuestro señor milagroso que está en la iglesia, en el templo, eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso, que nos das tu santa gracia y bendición para sobrevivir en los días y en las horas por los cargos o compromisos que hacen en tu nombre, solamente tú mi dios, solamente tú milagroso cuidas las benditas siembras, santa pena, que sirven para la limosna que reparten en los cargos, que usan en los días de fiesta. Eterno señor, eterno milagro, tú sabes que es lo que usan en la santa tierra donde hay alegría en la fiesta, donde encienden sus velas, donde usan flores olorosas en el día de tu santa fiesta. Eterno señor, eterno milagro, solo tú mi dios, solo tú mi señor, cuídalos y ampáralos en caso de enfermedades, en caso de muerte para que sanen y tengan tu gracia y bendición en donde vayan; cumplan con tu santo car-

go durante los 12 meses, 12 semanas, solamente tú padre, solamente tú mi Dios milagroso (véase apéndice 2).

La diferencia, pues, entre los católicos practicantes y los miembros del sistema de cargos asume otra característica aquí, la de insertarse en distintos planos sacrificiales. Mientras que para los primeros la relación es vertical, con la disposición a los dones o los males de Dios y en su recompensa o castigo diferido en el paraíso o en el infierno; para los cargueros se produce en la horizontalidad del lugar donde vivimos, en la tierra proveedora o denegadora de alimentos. En este sentido es en el que Báez-Jorge considera a los elementos míticos que se despliegan en el discurso cosmovisional de los zoques como construcciones que ejercen de intermediarias entre la naturaleza y la cultura (1979: 15-16).²⁷

Los ejemplos presentados nos interesan para mostrar la intercambiabilidad polisémica de las figuras míticas, relacionadas con las fuerzas desencadenadas de la naturaleza y del orden social, con los elementos sagrados representados a través de los santos y “Nuestro Señor”. Es decir, a pesar de que fenoménicamente ostenten diferencias, tienen en la punición similitudes que facilitan un acercamiento analógico.²⁸ Con estas menciones lo que queremos resaltar no es la conexión étnica de estos fenómenos ejemplificados por autores e interlocutores de Tapilula, sino el

²⁴ Pitarch considera en su estudio sobre los tzeltales la “ [...] abigarrada galería de seres ‘otros’ [que] se encuentran también dentro del cuerpo”, situación que facilita comprender a los santos como “seres otros”, a pesar de que “ [...] se encuentran en la misma categoría de los seres humanos” (1996: 123, 190-191).

²⁵ “La existencia del hombre *total* tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo. Es la superficie de la tierra el único sitio de cabal potencialidad de goce” (López Austin 1989: 282).

²⁶ “Es posible que [...] el ordenamiento vertical del cosmos haya sido menos importante entre las culturas de Mesoamérica que las relaciones sobre el plano de la tierra (lo que debió facilitar la renuncia tzeltal a tratar sobre estos lugares)” (Pitarch 1996: 204-205).

²⁷ La presencia de *Piowacwe* es notoria en la erupción del Chichonal en marzo de 1982: “ [...] para la mayoría de los zoques la erupción trascendió la dimensión de la naturaleza, constituyéndose en dramática presencia del tiempo mítico”. “Desde una aproximación inicial, se advierte que *piowacwe* —‘la vieja que se quemó’—, el volcán mismo, es la imagen de la Tierra-Madre, de la Madre-Telúrica; ser sobrenatural (mujer/monstruo) que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada” (Báez-Jorge *et al.*, 1985: 70). Este trabajo permitirá escribir a Báez-Jorge (1988, 1992) otros posteriores sobre figuras míticas y deidades femeninas.

²⁸ Véase el “juego” establecido por Foucault entre analogías y diferencias (1995: 269-271).

encantamiento de la realidad, y cómo los procesos de acercamiento y conocimiento de la misma están mediados por la abducción analógica.²⁹

En una narración sobre la creación del mundo por parte de Jesucristo, llamado “Chus” de forma familiar por el informante, se aprecian distintos aspectos de lo hasta ahora expuesto en estas páginas. Por ejemplo, la similitud analógica de la figura sagrada con respecto a los hombres, puesto que su carácter de distinto sólo se mostrará cuando sus compañeros de juegos, muchos como él, sean escondidos por la madre en un temascal. La imposibilidad de jugar con los niños propiciará, también, un intercambio fallido en el cual se advierte el castigo sagrado como creación. De esta manera los niños saldrán de su encondite convertidos en los distintos animales que habitan la región. Igualmente, en la misma narración aparece como el causante del mal creador Jesucristo; es también lo contrario, al convertirse en el sol, en el día, en el Hermano Mayor,

puesto que tales acepciones tiene la palabra *jama* que lo designa (véase apéndice 3).

La vertiente del intercambio, y concretamente la del sacrificial, ha sido escasamente abordada para tratar las diferencias establecidas entre organizaciones religiosas en el México indígena. Los aspectos cosmovisionales, los ciclos de vida o disertaciones más decantadas a interpretaciones ideológicas se sobreponen a este tipo de acercamientos que pueden facilitar reflexiones sobre el papel de la participación religiosa en sociedades actuales.

En cierta manera, los breves ejemplos presentados sobre los zoques, una categoría étnica de escasa referencia en Chiapas por su bajo perfil exótico, nos permiten reflexionar sobre el acercamiento a grupos humanos que conviven en espacios de transformación económica y política, y son una forma de interrogarnos sobre el pensar religioso y, aunque no ha sido tratado en estas páginas, sobre los cambios de adscripción que tanto inquietan en México.

APÉNDICE I

Las páginas precedentes han tenido la intención de discutir, brevemente, las distintas concepciones de los intercambios, básicamente con lo sagrado, entre los miembros del sistema de cargos de Tapilula y los expresados a través de la liturgia católica. Los siguientes textos ilustran estas diferencias mediante un acercamiento a intercambios fallidos o negativos, o mediante las apreciaciones que aparecen insertas dentro de las oraciones en solicitud de cargos, así como en una descripción de la creación del mundo.

La relevancia de estos textos es que de boca de los informantes surgen apreciaciones visibles en la concepción de los rituales zoques, por lo que las explicaciones de los mismos participantes, referidas a su visión del mundo, se entrelazan con el actuar ritual. De lo cual se infiere que tanto en la construcción discursiva como en los

despliegues rituales pueden seguirse estas disímiles puestas en escena o concepciones del intercambio establecidas entre los cargueros y otras adscripciones religiosas.

INTERCAMBIOS FALLIDOS

Félix Solórzano Echevarría, campesino, mayor de setenta años, nacido en Rayón y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

Cuento del maíz

Eso fue antes, dicen que no sé cómo fueron a esconder maíz, no sé cómo lo hicieron esas cosas, eso no lo entiendo yo, tanto maíz en el cerro dicen cuando había mucho tiempo de hambre, esa cosa lo sabe usted, creo. Cuando hubo este una

²⁹ Abducción entendida como “La forma de razonamiento en que una similitud reconocible entre A y B propone la posibilidad de ulteriores similitudes” (Bateson 1989: 203).

persona que medio sabía que había maíz, prestó este pájaro carpintero y fue tocando por acá y por allá de ese cerro donde estaba sencillo. Bueno, después prestaron otra, como le dicen [a] ese, ese que trabaja como rayo, *Toki* (rayo), antes lo descubrió [la] arriera donde iba a sacar maíz, donde iba a sacar maíz, porque ese paso jijo de la chingada en un pedacito, se encuentra con cangrejo y dónde llegas a traer maíz, dónde llegas a traer comida, uhh!, lo llegó, pero tú no vas a pasar, tú no pasas, yo con qué trabajo paso y que se va y se arriesga y allá se quedó todo apachado ese cangrejo, por eso dicen que está puro pachá, porque se quedó en la tierra apachado y así entonces después lo descubrieron bien, bien donde había maíz. Ese como rayo, ese lo fue a romper, dicen que salió maíz, no sé por dónde se regó. Ahí había dicen que los de por acá arriba, este los de este lugar, fueron a traer el primer clase de maíz y los de por acá abajo les tocaron este puro polvo ya, ahí encontraron una señora, una viejita ancianita, y este como lo hacemos, bueno les dijo la vieja, si me llevan, si me aprecian, si me llevan váyanme [*sic.*] a enterrar, ahí me ponen una capita para que yo no me moje completamente, ahí me siembran y ese es y cuando nazca lo van a ver cómo cómo los voy a explicar cómo lo van a sembrar esa semilla que va a nacer y esa, es cacao dicen, por eso allá abajo hay cacao, en Tabasco y todo por ahí.

Ellos lo llevaron a esa señora porque acá ya no la quisieron. Ese cerro no sé donde será, cuál cerro será, no sé en qué parte del lugar estuvieron escondiendo el maíz.

La mina Santa Fe

Aquí cuando hubo tiempo de la mina, era ya un pueblito chiquito como una ciudad, de oficinas, no era cualquier cualquier lugar ese pueblito, es de paga, es de dinero. Ahí sacaban dinero pues, este, hay una cueva que le dicen Santa Fe, San

Rafael, varias cuevas hay una cueva de aquel lado del río grande que le decían San Rafael y otra Santa Fe, y otra no sé cómo le dicen, pero hay muchas cuevas de la mina. Entonces, este ahí sacaban dinero pues; hay oficinas pues y dineros, cuantas cosas, pues!

Los estudiantes están sacando paga, están sacando paga, están sacando dinero; llega el tiempo de, llega aproxima el tiempo de San Lorenzo puede ser de Amatlán, sí dicen que es de Amatlán, San Lorenzo que va [y] se le presenta un viejito pidiendo limosna, que va pedir limosna dice entonces son los que trabajan, son estudiantes y no le hicieron caso. ¿Qué quieres tú viejito, quieres dinero, quieres paga? ¡anda a trabajar! Ni siquiera ni una limosna [y se] estaba aproximando su fiesta, era antes de 10 de agosto, 10 de agosto es su fiesta de San Lorenzo. Se fue ese viejito a pedir limosna, a que le ayudaran, pues quien se quiere colaborar pues, no le dieron nada, no le dieron y entonces este ya era tarde salió, vino a dormir. Hay un señor que vive en la orilla, ahí vino a quedar ya era tarde, no le dieron nada, no me dieron nada, ni modo, pues ya que no me dan nada esta tarde ya lo voy a ver. Usted no vaya a tener miedo, usted no le de cuidado usted, usted no le va a pasar nada, que yo lo voy a ver que voy a hacer esta noche, a medianoche, no a medianoche, a las once, a las doce, a la una. Y aguacero y aguacero y aguacero y aguacero, ayyy! Vino a escuchar derrumbes por acá y por allá, todas las oficinas se las tapó, se las barrió todo, no que... sólo ese señor este quedó allí, este donde durmió durmió ese señor, sólo ese quedó, sólo vino a [...] Ese señor prestó posada, ahí durmió. Al otro día no había nada y justamente al otro día dicen que cómo lo supo el cabrón gobierno, era de Tabasco, le decían Garrido, Garrido quemasantos,³⁰ cómo lo supo que justamente mandó [a] un federal a que le vengan a buscar San Lorenzo que lo iba a quemar, uhhh!, quién le fue a acabar la mina de Santa Fe... no lo encontraron... [a] ese San Lorenzo no le hicieron nada.

³⁰ Gobernador del estado de Tabasco durante dos periodos en la época revolucionaria mexicana; conocido como quemasantos por su dedicación a la iconoclastia.

Prohibiciones festivas

Llegaba el día de San Bartolito, también iba a llegar la fiesta de Santiago, era la fiesta de Santiago y los cargueros, los alcaldes. Los cargueros fueron a pedir este permiso al presidente municipal, era este Prisciliano Camacho, de La Providencia, ese era el presidente. Fueron a pedir permiso, no no dio permiso ese presidente, que este que lo otro, anda mucho chamaquito en las calles y de repente lo pueden pisotear un chamaquito y no no dio permiso, no dio, uhhh! Y ese Prisciliano dicen que montó su caballo, eran las tres de la tarde, montó en su caballo y se vino pa' su rancho, a la Providencia, no había nada de nubes, nomás un pedacito que había de nubes, estaba claro el tiempo... Tasss!, cuando el rayazo fuerte, entonces ya estaba entrando ese presidente en su puerta, en su corral, cuando le dan un cuartazo bueno, lo tiraron al suelo, le quitaron el diente, todo, todo. Creo que hasta en la piedra cayó, le quitaron el diente, medio privado quedó, uhh!, porque no dio permiso que corrieran caballos que hacen todos los años de los costumbres, porque corren caballos, montan caballos en el día de la víspera del día grande de Santiago Santiago, y San Ramo, fiesta de Ramos también, todas esas fiestas la celebran allá. Así lo hicieron y eso no dio permiso pues, uhhh! Ora un año ya fui también en fiesta de Santiago también lo hicieron, montaron, montaron caballo, ya están haciendo otra vez, sí, hasta esos ladinos con su mujer montan caballo, ahí con su tambor y su carrizo, ahí todo el día, todo el día, es costumbre anterior pues, ahí está.

Cuento del Maíz

Ceferino Hernández Villarreal, campesino, mayor de 70 años, nacido en Pantepec y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

Hace muchos años que había mucha falta, había mucha hambre, sufría la gente por no tener maíz... Otro poco el viento que acababa la milpa; mucha gente de muchas comunidades sufría hambre.

Un día el cangrejo estaba en busca de comida, hasta los animales sufrían de hambre, an-

tes los animales también hablaban como nosotros... pero de repente en su camino va topando la arriera que traía maíz. Ya fue que lo agarro con su pinza en la garganta y le preguntó que si en dónde había agarrado maíz, porque [en] ninguna parte se encuentra maíz, ni comprado. ¿Cómo es que la arriera trae maíz?, y le preguntó y la arriera no quería decir. Le preguntó más veces y como lo iba preguntando más fuerte era el apretón del cangrejo. Hasta por último, ya poco faltaba que le cortaran la garganta, era mucho el dolor. Pues no [le] quedaba otro camino, tuvo que decir que el maíz lo traía del cerro, que entraba en un agujero [en el] que nadie podía entrar. Pero dijo la arriera al cangrejo: "pero tú no vas a entrar porque es muy pequeño el agujero", pero el cangrejo tenía mucha hambre, fue donde estaba el agujero, intentó entrar, rascaba la tierra, hacía la lucha para poder entrar. Con la espalda trató de pasar el agujero del cerro, pero no pudo. Primero se desgastó hasta quedar pacho, por eso ahora es así el cangrejo, porque en esa época el cangrejo era bola. Pero no se quedó conforme, buscó ayuda con otros, [a] quien lo podía ayudar. Ya fue que encontró el pájaro carpintero y le pidió [el] favor, que si quería romper el cerro, porque allí había maíz, y así dejarían de sufrir hambre.

Pues aceptó el pájaro, y presumido dijo que era muy fácil el favor que iba a hacer. Intentó varias veces romper el cerro con el pico. Le daba y le daba y nada. Se dio por vencido. Pero el cangrejo no quedó conforme y buscó a otro quien podía ayudar y se encontró con el guajolote. Otro presumido con el gran cuerpo, creyendo que de un golpe rompía el cerro. Se encarreró y con las dos patas se aventó. En el momento que tocó el cerro se quedó abierto de las dos patas y se golpeó el pecho y quedó hinchado de golpe. Por eso también el guajolote tiene muy liso el pecho.

El cangrejo vio que nadie podía con el cerro y habló con el Hombre-Rayó. Le explicó el caso, pues dijo el rayo: mira, te voy a mandar al *toki* (rayo). Si en dado caso no lo llegaran a lograr me vuelves a llamar para que yo me vaya, porque conmigo no va a jugar nadie. Está bien, dijo el cangrejo. En ese momento estuvo pendiente del

trancazo que iba a dar el *toki*. Llegó la hora del golpe, y se estalló el cerro. Ya fue que salió maíz, pero en cantidad. Vino mucha gente para recogerlo. La gente que estaba cerca, en La Frailesca, agarraron maíz bueno. Los que llegaron más después, los de Tapilula, llevaron maíz ya picado. Pero en eso llegaron los de Tapalapa, ya demasiado tarde. Encontraron puro polvo. Pero aún lo recogieron, no se desanimaron. Se dijeron entre ellos "lo llevemos, en algo nos puede servir". Lo juntaron y lo llevaron, por eso en Tapalapa la gente vivía de esa tierra haciendo ollas de barro.

Pero ya [al] último llegaron los abajeños y encontraron una viejita y nadie quiso llevarla. La viejita les dijo: "llévenme, en algo les puedo servir", y los hombres se pusieron de acuerdo, entraron en conformidad y aceptaron. Dijo la viejita: "dejenme recomendarles algo. Viendo que tienen la buena voluntad de llevarme, por que yo no voy a vivir mucho tiempo, es poco lo que voy a vivir con ustedes, pero cuando me muera no me vayan a enterrar entera, háganme pedacitos y siémbrenme por fila, y pongan unas estacas para que se den cuenta en donde me van sembrando y luego verán en que me convertiré". Ya fue que pasó unos días, semanas, meses, luego fueron a ver la siembra que había pasado, ya fue que encontraron matas de cacao, ya con las frutas bien cargadas. Como ya había cacaos maduros empezaron a cortar y a despulpar. Por eso se sabe que el cacao vino de una viejita; por eso es muy útil para cuando llegan a pedir la mano de la novia. El novio tiene que llevar su chocolate.

Por eso hoy en día se produce mucho cacao en Pichucalco, Teapa, Villahermosa. Salieron más beneficiados los que se llevaron a la viejita.

Los que llevaron maíz son de La Frailesca,³¹ por eso el maíz de por allá no se pica, no le cría gorgojo. Por eso los que les tocó maíz picado, por esa razón hoy se pica rápido el maíz. La arriera también, por eso se quedó con la barriga muy delgada, porque tantito le faltó que le quitaran la mitad.

APÉNDICE 2 ORACIONES EN SOLICITUD DE CARGO (PEDIR PUEBLO)

Mayordomo de Tapilula

Fiesta de San Bernardo Abad, 20 de agosto de 1959.

Traducción de Silvestre Gómez Rodríguez.

Eterno señor, eterno milagro, te veneran en la casa de Dios, hacen cosas en tu templo. Eterno señor, eterno milagro, todavía hay hijos tuyos trabajando, que están ganando lo que van a comer y usar. Eterno señor, eterno milagro, perfecto señor de todos tus hijos que tienen paciencia para servirte. Hay todavía hijos tuyos en lugares donde comen y viven. Eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso cuídalos, alúmbralos a todos tus hijos para que tengan tu gracia, anden y vayan donde trabajan, donde ganan el bendito dinero que sirve para vivir y para la limosna.

Eterno señor, eterno milagro, solamente tú mi señor, solamente tú milagroso de cuantos existen en la iglesia, en el templo, donde está sentado nuestro patrón San Bernardo, Santo Tomás, padre eterno milagroso que ven por tu fiesta en tu santo día. De nuestro señor milagroso que está en la iglesia, en el templo, eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso, que nos das tu santa gracia y bendición para sobrevivir en los días y en las horas por los cargos o compromisos que hacen en tu nombre, solamente tú mi dios, solamente tú milagroso cuidas las benditas siembras, santa pena, qué sirven para la limosna que reparten en los cargos, que usan en los días de fiesta. Eterno señor, eterno milagro, tú sabes que es lo que usan en la santa tierra donde hay alegría en la fiesta, donde encienden sus velas, donde usan flores olorosas en el día de tu santa fiesta. Eterno señor, eterno mi-

³¹ Región de la Depresión Central chiapaneca considerada el granero del estado.

lagro, solo tú mi dios, solo tú mi señor, cuídalos y ampáralos en caso de enfermedades, en caso de muerte para que sanen y tengan tu gracia y bendición en donde vayan; cumplan con tu santo cargo durante los 12 meses, 12 semanas, solamente tú, padre, solamente tú mi Dios milagroso. Eterno señor, eterno milagro cuando vienen en el día y hora de tu santo están los mayordomos, mayordomo principal, si es alférez principal de nuestro señor, ayúdanos a hacer aunque sea un poco de lo que nosotros no hemos podido, cuanto reciben en tu día, en tu hora, pero si lo hacemos, aunque poquito hasta donde podemos en cuanto a lo que es en el arreglo de nuestro señor, solamente tú, señor milagroso, en el día de tu santo podemos decir lo poco que sabemos de ti de acuerdo [...] gracias por haberme escuchado señor (hombre).

Contestación del Mayordomo de Rayón

Traducción de José Mariano Hernández Juárez.

Ahora tú recíbelo con todo tu corazón y con todo tu espíritu. Tú lo verás y tú lo harás que es santo servicio, santo cargo. Cargo bendito, lo que en este momento estamos pidiendo. En la primera hora y en este santo día (día del señor). Oficio bendito, oficio bendito, santo regaño.³²

Tus humildes hijos y criaturas que se encuentran sobre esta tierra, los que se encuentran en este mundo, en este momento ya nos estamos haciendo cargo; tu servicio, ya nos estamos encaminando en tu nombre, ya estamos caminando, ya lo estamos llevando a cabo.

Señor mío, la verdad es que ya no lo están haciendo lo que nuestros padres nos dejaron, la costumbre, lo que tu quieres que se haga, santísimo sacramento.

Doce veces milagroso, 12 Santos milagrosos, Santo San Bernardo, Santo Tomás, San Bartolomé, Santo Cielo, también a la Virgen de Guadalupe, patrón San José, Santiaguito, Virgen

María, Santuario Milagroso, Señor Esquipulas, Señor de Tila Milagroso.

Aunque es poco lo que te ofrecemos, pero como de lugar siempre estamos haciendo lo que tú quieres, pero estamos caminando. Ya estamos conviviendo juntos. Ya estamos saboreando lo bueno que es este servicio bendito, santo costumbre.

Pero los que hoy estamos juntos, quizás no todos lo resistamos este compromiso para el año próximo, para la entrega de compromiso, pero aun así te estamos pidiendo este momento, en esta fiesta.

La verdad, como tú lo ves que ya no muy lo quieren hacer tu santo servicio, pero aquí estamos nosotros para apoyarlos, ayudarlos en lo que está a nuestro alcance, señor de lluvia, Señor de Tila Milagroso. Sólo tú eres mi padre Dios, tú que nos das tu bendición, a tus hijos, a tus criaturas. Pero ya lo vamos a celebrar para el año que viene o en este ciclo, para que así también celebremos juntos el mero día de tu santo. Señor mío, que tu fiesta y venida todavía falta que llegue.

También falta la llegada de nuestro Señor Jesucristo Milagroso. Así también puedan ver tus otros hijos que todavía, que no están convencidos, porque es bueno hacer el santo cargo para que no se acabe la costumbre. Asimismo vean que sí cumplieron con su deber del principio hasta el final con este santo servicio, santo costumbre, para que vean que el día de tu fiesta es muy alegre, para que así lo puedan hacer tus otros hijos, criaturas de esta tierra y de este mundo.

San Bartolomé, Santo Cielo, Patrón San José, Santuario Milagroso, Señor Jesucristo, que ustedes son dueños del día/sol, que ustedes son dueños del tiempo, hora.

Señor Esquipulas, Señor de Tila Milagroso, aquí te lo pedimos para darnos fuerza y valor, para no quedarte mal con este compromiso, para todos los que estamos llevando, y recibiendo este cargo, que lo harán durante 12 meses, 12 semanas, que así también lo hagan tus otros hijos, criaturas.

³² Referencia a la dificultad para llevar a cabo el cargo.

Esta petición ya está por terminar, y todos lo harán ya que ellos se harán cargo de buscar, de conseguir todo lo necesario, pero también para eso te pedimos y rogamos que los ayudes, les des fuerza y valor para que no se queden vencidos, para que el día de tu fiesta estén contentos, ya que estarán en tu nombre, por lo que han hecho un gran compromiso en tu nombre, por lo que lo harán de todo corazón y con toda su alma, así pues te lo pedimos, santísimo sacramento, santísima Virgen María, Santo Domingo. Ustedes que son dueños del día/sol, ustedes que se encargan de la noche, danos valor y fuerza porque sin tu ayuda nada podríamos hacer.

Señor mío, te pedimos perdón, por si hemos pensado mal, o hemos hablado mal, por la forma de hablar, que sí hemos dicho palabras groseras, con este pedazo de oración. Muchas gracias, señor, padre milagroso que estás en el cielo.

APÉNDICE 3

CREACIÓN DEL MUNDO

Ceferino Hernández Villarreal, campesino, mayor de 70, nacido en Pantepec y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

Hace muchos años que no existía la luz. Las gentes antiguas trabajaban en la oscuridad, gritaban, chiflaban. Todos juntos trabajaban para la construcción de la iglesia porque estaban seguros iba llegar la bendición de Dios. Así lo pensaban, la llegada de Nuestro Señor Jesucristo. Se preocupaban de construir muchas iglesias.

En ese tiempo no comían porque no existían plantas, animales, luz; después de haber llegado nuestro señor ya fue que hubo plantas, animales, estrellas, luna...

Las plantas se crearon por las necesidades, porque cuando lo estaban corriendo Nuestro Señor Jesucristo. Encontraba la gente trabajando en su camino y le preguntaba que estaba sembrando en ese momento la persona respondía de lo que quería cosechar, no tardaba mucho ya estaba la cosecha, así sucedió con todas las plantas comunes, árboles frutales...

La gente [se] comunicaban con chiflidos, gritos, señas, porque todavía no se sabían hablar. En esos tiempos fue Nuestro Señor Jesucristo que hizo el uso de la palabra. Él mismo habló en diferentes idiomas y al mismo tiempo [habló] los dialectos, por eso hoy día muchos idiomas se hablan. El zoque de Tapalapa no es lo mismo que el zoque que hablan en Pantepec, Francisco León...

Entonces fueron creados los animales. Nuestro señor cuando vino en este mundo ya sabemos que creo muchas cosas. De una cosa formó otra cosa... Los animales que existen hoy día fueron por unos niños con quien jugaba nuestro señor, un día vino a buscar a sus amiguitos para jugar con ellos, pero su mamá de los niños fue a esconderlos en un temascal, les decía "escóndanse porque ya viene Chus", así lo dicen los que se llaman Jesús. Ya que llegó Chus preguntó por sus amigos y le dijeron que no estaban... escuchó que estaban haciendo bulla, ¡ah!, son animalitos que tengo encerrados; ya fue que agarró una vara y sacó los animales nombrándoles por cada animal que le dijo la señora que tenía en [el] temascal; en ese momento salieron diferentes tipos de animales, son cerdo, perros, mono...

También dicen nuestros padres que había en esos tiempos hombres malos y como también había hombres buenos. Dicen también que la gente mala lo agarraron nuestro señor y lo metieron en el fuego, y la virgen María quiso sacarlo su hijo del fuego pero no pudo porque se podía quemar. Después de bajar la llama del fuego fue a verlo su hijo ya convertido en Sol, y con el calor de su hijo fue que la Virgen María se convirtió en la Luna, por eso es para nosotros los indígenas, el Sol es nuestro padre y la Luna nuestra madre.

Por eso nosotros decimos que Jesús fue y es nuestro hermano. La Virgen es su madre, por eso es nuestra madre también... Cuando vieron que se había convertido nuestro señor en la luz y la claridad en ese momento, los hombres antiguos todos agarraron camino al monte, todos convertidos en monos, gorilas. Los que portaron bien son los monos, hacían obras buenas, los que

portaron mal son los gorilas, hacían brujería, hechizos. Por eso hoy en día encontramos unas figuritas o mascaritas bajo la tierra, y por eso sirve esas mascaritas de barro para curar, son remedio, porque ellos se dedicaron hacer pura

maldad durante que vivieron. Por eso los monos se pueden domesticar, porque se portaron bien en aquellos tiempos, y por esta causa estos animales se parecen a nuestros ancestros. ☞

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa.

ALONSO, MARINA

- 1997 El don de la música: la práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocotepec, Chiapas. Tesis de licenciatura, ENAH, México

AUGÉ, MARC

- 1993 *El genio del paganismo*, Muchnick Editores, Barcelona.
- 1996 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Paidós, Barcelona.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

- 1979 "Elementos prehispánicos en la etnometereología de los zoques de Chiapas", en *México indígena*, suplemento núm., 11, México.
- 1988 *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BATAILLE, GEORGE

- 1987 *La parte maldita*, Icaria, Barcelona.

BATESON, GREGORY Y M. C. BATESON

- 1989 *El temor de los ángeles (epistemología de lo sagrado)*, Gedisa, Barcelona.

BLOM, FRANS Y OLIVIER LA FARGE

- 1986 *Tribus y templos*, INI, México.

BOEGE, ECKART

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

BOURDIEU, PIERRE

- 1988 *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- 1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO

- 1985 "Piowashowi", en *La Palabra y el hombre*, núm., 56, Universidad Veracruzana, Xalapa.

CORDRY, DONALD B. Y DOROTHY M.

- 1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, traducción de Andrés Fábregas Puig, Miguel Ángel Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

DELGADO, MANUEL

- 1995 "Introducción", en M. Mauss y H. Hubert, *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.

DERRIDA, JACQUES

- 1995 *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona.

DUVERGER, CHRISTIAN

- 1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, FCE, 1a., reimpr., México.

- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- FLORES AGUILAR, RAFAEL
1975 *Breve resumen de la doctrina cristiana*, Imprimatur, Tuxtla Gutiérrez.
- FOSTER, GEORGE M.
1976 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, FCE, México.
- FOUCAULT, MICHEL
1995 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- GALINIER, JACQUES
1987 *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI, CEMCA, México.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.
- GALVÁN TUDELA, ALBERTO
1987 *Las fiestas populares canarias*, Ediciones Canarias, Santa Cruz de Tenerife, Canarias.
- GIDDENS, ANTHONY
1993 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Universidad, Madrid.
- GODELIER, MAURICE
1996 *L'enigme du don*, Fayard, París.
- GOSSEN, GARY
1989 [1979] *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, CNCA, INI, México.

1992 "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I, Siglo XXI, Madrid.
- GOUBOUT, JACQUES T. Y ALAIN CAILLÉ
1997 *El espíritu del don*, Siglo XXI, México.
- GRIAULE, MARCEL
1987 *Dios de agua*, Alta Fulla, Barcelona.
- GRUZINSKI, SERGE
1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVIII*, FCE, 2a., reimp., México.
- HERRENSCHMIDT, OLIVIER
1989 "Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz", en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, Barcelona.
- HOLGUÍN GÓMEZ, ERNESTO
1994 *Ritual y recomposición social. Etnografía de una fiesta patronal campesina zoque*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- JAULIN, ROBERT
1985 *La muerte en los Sara*, Mitre, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- LISBONA GUILLÉN, MIGUEL
1996 "Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México", en Carlos M. Caravantes (coord.), *Antropología social de América Latina*, Actas del VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, España.

2000 *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. Tesis de doctorado, UAM-Iztapalapa, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, 1a., reimp., México.
- MAUSS, MARCEL
1972 *Sociedad y ciencias sociales*, vol., III, Barral, Barcelona.
1979 *Sociología y antropología*, Tecnós (2), Madrid.
- MAUSS, MARCEL Y HENRI HUBERT
1995 *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.
- PITARCH, PEDRO
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA
1980 "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanco de cargos", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, INI, 1a., reimp., México.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO
1986 "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol., I, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
1988 "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes en el área zoque*, San Cristóbal de Las Casas, UNACH.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO Y SUSANA VILLASANA
"San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal", en *Anuario CEI*, vol., III, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
- RIVERA F. Y P. ARRIETA.
1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, INI, México.
- SANMARTÍN, RICARDO
1993 *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Editorial Humanidades, Barcelona.
- TAUSSIG, MICHAEL T.
1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México.
1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona.
- THOMAS, NORMAN D.
1974a *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP, México.
1990 [1975] "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en VV. AA, *Los zoques de Chiapas*, CNCA-INI, México.
- VELASCO TORO, JOSÉ M.
1993 "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", en *La Palabra y el Hombre*, núm., 87, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1985 "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *Estudios etnológicos*, UNAM, México.
- VOGT, EVON Z.
1988 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, 2a., reimp., México.

ROMERÍA O K'U`ANEL AL PADRE ETERNO DE ZAPALUTA

Adelita Guzmán Coronado*

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se hace una descripción etnográfica de la peregrinación en honor al Padre Eterno, santo patrón de la cabecera municipal de La Trinitaria, llamada Zapaluta hasta 1911, cuando el gobernador de Chiapas, Flavio Guillén, decidió nombrarla La Trinitaria.

Zapaluta fue un pueblo de gran importancia debido a que constituía el lugar de paso entre las provincias de Chiapas y Guatemala; durante la segunda mitad del siglo XIX fue un puesto de aduana fronteriza anexo al de Comitán.

El municipio de La Trinitaria limita al norte con la ciudad de Comitán de Domínguez y el municipio de La Independencia, al sur con Chicomuselo y el municipio de Frontera Comalapa, al oeste con los de Tzimol y Comitán, al este con la República de Guatemala. Actualmente, el municipio de La Trinitaria está poblado de hablantes de tojolabal, tzeltal (en un número muy reducido) y mayoritariamente de castellano. Las actividades que predominan son la agricultura y la ganadería. Algunas familias se dedican al comercio de abarrotes, que aumenta el día de la celebración debido a la visita de los peregrinos que arriban de las diferentes zonas.

Este estudio fue realizado con el objetivo de conocer una de las fiestas religiosas más importantes que los indígenas tojolabales de Las Margaritas, La Independencia y Comitán, e hispanohablantes de La Trinitaria, celebran en honor a una imagen sagrada: La Santísima Trinidad, conocida comúnmente como Padre Eterno. La Entrada de Flores, peregrinación o romería a

* Egresada de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, becaria del Departamento de Intercambio Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México para la realización de la tesis de licenciatura de junio del 2000 a mayo del 2001 y actualmente ayudante de investigación en el

La Trinitaria es una actividad que revela formas de organización y relación entre los individuos que asisten a este tipo de celebraciones. La festividad en honor a su santo patrón no tiene una fecha fija, pues el tiempo de su celebración depende de la Semana Santa, realizándose la romería 60 días después de la resurrección de Cristo (Sábado de Gloria).

La peregrinación, aunque coincide con el calendario de las fiestas católicas, está asociada con la lluvia, el ciclo agrícola y la fertilidad de la tierra. Durante el año se visitan diversos lugares sagrados¹ en los cuales hay imágenes a las que por su benevolencia se pide algún favor especial y llevan ofrendas que se depositan a los pies del santo. Empero, en esta ocasión sólo me dedico al espacio sagrado que ocupa el Padre Eterno.

La peregrinación es organizada por los "principales"; se diferencian de la gente común porque tienen un conocimiento especial de la organización de las romerías y son los encargados y responsables de que la fiesta resulte lo mejor posible, previendo que en el día de la "Entrada de Flores" no falten los cohetes, las velas, las flores, un poco de comida para los peregrinos, antes de que entren al pueblo y al templo, y el aguardiente que se ofrece a los peregrinos adultos después de depositar una parte de la ofrenda en el templo y la otra en casa de uno de los principales. La bebida "aminora el cansancio, relaja y alegra la estancia en la posada", comentan los devotos venidos de lugares distantes.

Entre los "principales", organizados por jerarquía, encontramos como el mayor de todos al "rezador", conocedor del lenguaje sagrado y del que dicen se expresa en "lengua",² está facultado para interceder ante el *Jwawtik*, Padre Eterno, y pedir para todos los devotos presentes y ausentes la gracia de las divinidades y los favores especiales para aquellos aquejados por alguna enfermedad echada.³ Para los demás implora lluvia moderada para las buenas cosechas,

que haya buen tiempo y que ellos y sus animales domésticos tengan el alimento indispensable. Después del rezador, en orden descendente, se encuentran el presidente de la romería y el prioste, quienes con ayuda de los demás devotos se encargan de recolectar la limosna que servirá para la organización de la fiesta. Siguen los tamboreros y flauteros; su función consiste en acompañar a la imagen peregrina con tambores y flautas durante todo el trayecto de la peregrinación. Y al final de la jerarquía de cargos se encuentran los abanderados de las distintas poblaciones participantes, su tarea es cargar las banderas de su pueblo hasta el lugar sagrado que se visita; cada una de las localidades participantes porta dos banderas, una blanca y una roja.

LA ENTRADA DE FLORES

En la cabecera municipal de La Trinitaria se celebra cada año la Entrada de Flores en honor al Padre Eterno o Santísima Trinidad, santo patrón del pueblo. En ese lugar se encuentra edificado su templo y morada.

La organización de la fiesta corre a cargo de los "principales" de la romería. Para organizar esta celebración, los "principales" mestizos de La Trinitaria realizan una reunión para determinar la fecha de la Entrada de Flores y así preparar todo lo que se requiere para la fiesta. Acuerdan la tarea que a cada uno corresponde, por ejemplo, poner la enramada en el atrio del templo y quitarla terminado el festejo, limpiar la casa del representante para que algunos peregrinos puedan pasar ahí la noche y estar al pendiente de que el día de la Entrada de Flores todo esté en completo orden. Para solventar los gastos de la fiesta del Padre Eterno, el 1 de junio del 2001 cada comunidad de las que participaron en las romerías cooperó con 40 pesos. El dinero reunido se utilizó para comprar las cosas que sir-

¹ Sean: templos con una imagen milagrosa o cerros, cuevas y grutas donde se dice habitan el rayo o el *altzil* o corazón de los principales productos que forman la base alimenticia de los peregrinos.

² Se dice que el rezo está dicho en tzeltal (véase apéndice).

³ Por brujería.

vieron para la preparación de la comida de los peregrinos que llegaron de los lugares lejanos y también para que los hombres compraran el aguardiente, las velas y las veladoras para la imagen. Además, la gente contribuyó voluntariamente con arroz, azúcar y maíz.

A este pueblo de La Trinitaria llegan peregrinos de diferentes aldeas a rendir culto a la imagen conocida como el Hermano Mayor, de otras cuatro imágenes en bulto.

Los peregrinos llegan al templo alrededor de las cuatro de la tarde, tras haber caminado uno o varios días, trayendo su ofrenda, que consiste en flores silvestres, velas y veladoras, e incluye la limosna recolectada durante todo el año.

Los asistentes a la Entrada de Flores llegan en cuatro grupos.

- 1) El primer contingente procede del ejido El Encanto, municipio de Las Margaritas; salen de sus lugares de origen el mismo día de la fiesta muy temprano y cuando llegan a Las Margaritas hacen su primer descanso.
- 2) El segundo grupo llega del poblado Linda Vista, municipio de Las Margaritas; se hospeda en la ciudad de Comitán, y al siguiente día se reúne con los comitecos en el barrio conocido como La Pila. Ahí se encuentra el templo de la imagen de San Caralampio, y empieza el recorrido de las cuatro imágenes peregrinas del Padre Eterno. Después llegan a Quistaj, municipio de Comitán, y de ahí continúan su camino hasta llegar a Cruz del Milagro. Este sitio ubicado en una de las entradas a La Trinitaria es el punto de reunión de todos.
- 3) El tercero sale de los límites de La Trinitaria y Comitán, lugar conocido como Chichima Acapetahua.
- 4) El cuarto grupo viene del ejido El Rosario, municipio de La Independencia.

Todos estos contingentes son encabezados por flauteros, tamboreros, rezadores y bandere-

ros, y seguidos por hombres y mujeres adultos, jóvenes y niños, quienes cargan sus morrales de ixtle o mochilas de hechura comercial. Los peregrinos llegan al lugar de reunión y entonan alabanzas católicas; entre ellas, hay una que me llamó la atención porque fue la que entonaron los grupos al llegar al punto de reunión o Cruz del Milagro, y que reza:

*Es posible Padre Eterno,
Que tan triste nos quedamos,
Si te vas de nuestra casa,
Hasta cuándo nos veremos.*

Al llegar al lugar de reunión los peregrinos se hincan ante las cuatro imágenes en bulto del Padre Eterno que se juntan y que fueron traídas de regiones diferentes. Después de rezar y persignarse, hombres, mujeres y niños cortan ramas de "chilca"⁴ con las cuales se pegan en las piernas y los brazos y en otras partes del cuerpo, como la espalda; al terminar, las ramas se colocan a un lado de las imágenes (Lenkersdorf 1979: 95). Allí se quedan las ramas cuando todos parten, esta vez hacia el templo ubicado en el centro de la población, donde está la morada del Padre Eterno, patrón de la cabecera.

Los tamboreros y flauteros siguen tocando, mientras que las demás personas, aprovechando el descanso, sacan de sus bolsas los alimentos, consistentes en tortillas y frijoles. En tanto, esperan a los demás devotos. Pasado el medio día los grupos de peregrinos arriban al lugar; las réplicas peregrinas del Padre Eterno han llegado ya al sitio de reunión. Entonces, los encargados de cada una de las imágenes establecen un orden entre los asistentes. Y todos los devotos se levantan, se congregan junto a las imágenes y cantan. Los tambores, flautas y cohetes suenan y los abanderados se forman como si se tratara de un desfile de banderas; mientras, grupos de cuatro personas cargan cada uno una imagen, y todos juntos emprenden el camino hacia el templo. Metros más adelante, la peregrinación se detiene, todas las banderas se saludan, entrelazándose como signo

⁴ Las hojas de estas plantas sirven como remedio curativo contra el dolor de los pies, según dice la gente.

de amistad y de unión; los “principales” de cada santo besan la tela de todos los estandartes visitantes, mientras los tambores y flautas siguen tocando. Se hace un reordenamiento de las banderas para poder seguir el camino hacia el santuario del Padre Eterno. Una multitud de personas avanza detrás de las imágenes, las banderas y los músicos, con un mundo de esperanza en que el Padre Eterno concederá su “gracia” a ellos que han venido de tan lejos y soportan las inclemencias del tiempo para cumplir la “penitencia” o “promesa” que han hecho a la imagen visitada.

Cuando la peregrinación llega a su destino, todos los peregrinos entran al recinto sagrado, de inmediato las banderas son ordenadas frente al altar; las blancas (*wawal jumasa* o mayores) se acomodan en el lado izquierdo y las rojas (*uninal jumasa* o menores) en el derecho. En el altar las velas y flores son depositadas ya que son traídas como ofrenda; después, el “principal mayor” o rezador se hinca ante el altar y comienza con el rezo tradicional a la imagen visitada; terminado, el sacerdote empieza la misa. Cuando las velas se han consumido hasta la mitad, los devotos las apagan para llevarlas de regreso a su comunidad de origen como “reliquia”, con el fin de encenderlas en la milpa, en los ataderos de animales o en las casas (Ruz 1990: 226).

Al finalizar la misa, cada banderero toma su respectiva bandera y todas vuelven a acomodarse para salir, de la misma forma en que entraron. Más tarde, los peregrinos, cansados de caminar todo el día, buscan el lugar que les corresponde para dormir y al día siguiente muy temprano se disponen a retornar hacia su lugar de origen. Contentos de haber cumplido con su cometido emprenden el camino de regreso a esperar los favores del santo. Con esto concluye la primera parte de la celebración, que se extiende por diez días. Después de la Entrada de Flores, la organización corre a cargo del patronato de feria del pueblo, en esos días subsecuentes ya no participan los representantes de las romerías. El novenario del santo, los días de feria para los de La Trinitaria, comienzan un día después de la peregrinación de los tojolabales. Durante los

siguientes días se llevan a cabo las tradicionales Entradas de Flores al mediodía, y a las siete de la noche las Entradas de Velas en donde participan todos los barrios de la cabecera municipal, un día para cada barrio. Estas celebraciones se acompañan con misas y rezos del sacerdote; es decir, se desarrolla una segunda parte de la fiesta, pero ahora sólo participan los habitantes del pueblo.

EL SANTO PATRÓN

Para la mayoría de las comunidades el santo patrón es el dueño de la comunidad, es a quien se venera cada año, por quien la comunidad vive y persiste. Constituye el “sujeto” del intercambio, es decir, las acciones del pueblo son representadas a través del santo, porque es él quien peregrina en busca de un lugar sagrado. El santo patrón es visto por la comunidad como una fuerza que castiga los actos de desobediencia y al mismo tiempo se le ve también como un abogado protector, a quien la gente recurre cuando necesita de su protección y ayuda. Los motivos que se tienen para visitar una imagen sagrada son diversos: por cumplir una promesa, simplemente por devoción al santo, obligado porque se tiene un cargo con el que se “debe” cumplir o sólo por las ganas de asistir a la fiesta en su honor. En este sentido hay muchas semejanzas con la peregrinación en otras partes.

El santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad [...] el santo patrón es el “corazón del pueblo” y resume en sí mismo su realidad presente y su destino (Portal 1994: 141-151).

Su templo se encuentra edificado en el centro de la población. El santo patrón es de gran importancia, no sólo para los habitantes del pueblo sino también para las comunidades de dife-

rentes lugares. Éste es también el caso del Padre Eterno, quien es visitado especialmente por los tojolabales del municipio de Las Margaritas, de La Independencia y de los valles de Comitán.

Sobre la aparición o llegada del Padre Eterno a La Trinitaria la información ha sido muy escasa, pero a pesar de ello, entre los señores de mayor edad se cuentan diferentes versiones. Una de ellas relata que apareció en el cerro de La Trinidad, es por eso que lleva su nombre. Más tarde construyeron su templo en el centro del pueblo y se quedó ahí como patrón. Dicen que gente llegada de Comitán y Tzimol se lo quería llevar, pero no pudieron levantarlo porque en ese momento se hizo demasiado pesado y fue imposible moverlo del lugar donde estaba. La explicación que surge de este acontecimiento es que ése fue el lugar elegido por el santo para quedarse. Actualmente, en el lugar existen tres cruces, que según versiones de diversas personas son la representación del Padre, El Hijo y El Espíritu Santo, La Santísima Trinidad.

Otras versiones sobre el mismo tema sugieren que el Padre Eterno apareció en un lugar llamado Pajulular,⁵ ahí descansó y permaneció un tiempo hasta que en el lugar se reunió mucha gente para ver si era verdad lo que se decía en el pueblo de un santo “aparecido”. Cuentan que la imagen habló con ellos y pidió que le hicieran su templo ahí. Se reunieron los zapalutecos y llegaron a la conclusión de que debían construirle su capilla en el centro de la localidad para que éste tomara su lugar como patrón del pueblo. Pajulular constituye un lugar “sagrado” para los devotos del Padre Eterno y se lo considera y respeta como la cabecera municipal de La Trinitaria. Todo aquel que quiera hacer alguna promesa, debe llegar a poner flores y veladoras en el lugar donde se encuentran las cruces.

Existe una tercera versión que cuenta que más arriba de Pajulular, en el cerro (no se sabe exactamente donde), un señor estaba cortando leña, en ese momento se le apareció un “viejito”, que se veía muy cansado y agotado. Éste pidió al señor que lo ayudara a llegar al pueblo, el corta-

dor de leña dejó su tarea y tomó al “viejito” en sus brazos. Dicen que lo bajó hasta donde existía un “espino” y que ahí lo dejó, indicándole que el pueblo ya estaba cerca. Nadie supo nada, ni lo vio bajar al pueblo; se quedó en el mismo lugar donde el señor de la leña lo había dejado. Más tarde, la gente se dio cuenta de que había un “viejito” sentado junto al “espino”, muchos curiosos lo fueron a ver y cuentan que la posición que tiene actualmente en su altar es la misma en la que lo encontraron el día que apareció. En ese lugar fue donde se dio a conocer ante el pueblo, porque realmente no era ahí su destino. Dicen que el Padre Eterno llegó junto con San Mateo, que los dos son hermanos y pasaron por el pueblo de Zapaluta; al primero le gustó el lugar y decidió quedarse, pero San Mateo siguió caminando hasta llegar a San Mateo Ixtatán, en Guatemala. Fue ese el lugar que escogió como su morada. Desde hace mucho tiempo es el santo patrón de esa población centroamericana. Dicen que San Mateo es el dueño del agua y del rayo y que por esa razón se le visita en romería todos los años.

Doña Isaura, originaria de La Trinitaria y esposa del anterior presidente de la romería, nos cuenta sobre el parentesco que, según ella, existe entre las imágenes del Padre Eterno y de San Mateo.

El Padre Eterno y San Mateo son como hermanos porque traen la misma vestidura y tienen la misma carita, la diferencia entre los dos consiste en que San Mateo tiene entre sus manos el ángel y un libro porque él es el escritor de Nuestro Señor. San Mateo es el dueño del agua porque en San Mateo se encuentra la mina de sal que se visita en la romería. Yo empecé a servir al Señor cuando me casé, porque mi suegra me mandaba que yo vaya a ver las juntas de San Mateo. Tengo 57 años de casada, las cosas no se hacían como ahora, por eso es que no me equivoco porque siempre lo había yo visto de cómo lo hacían la romería. Ahora ya hay mucho, que tamales con cirguela

⁵ El nombre del lugar se debe, tal vez, al nombre del árbol de *Pajulul* que allí abundaba.

[ciruela]; antes la gente comía la cosa más humilde, porque según los viejitos así decían que fueran las cosas, por decir este *chinkulwaj* (tortillas rellenas con frijol) eso era, con eso esperaban a la gente cuando venían de la romería. Las viejitas hacían cada quien su “chicalpeste” (toles) porque no habían canasta, con su servilleta y su tolito ya van a llevar cada quien hecho su relleno con frijol, con eso recibían las flores y no lo hacían con cosas así modernas; puras cosas humildes. Así es que lo que sobraba del chocolate que se hacía para que llevaran los señores, con eso los esperábamos, no se les daba de comer, nada más venían a decir que cuatro regidores venían a rezar y a decir lo que vieron allá, eran cuatro señores y cuatro mujeres los que iban como representantes.

RÉPLICAS DEL PADRE ETERNO

Existen cinco imágenes en bulto del Padre Eterno, la primera y mayor de todas se encuentra de forma permanente en el templo del pueblo, es el *Hermano Mayor*, porque fue el primero en “aparecer”. Los otros cuatro son los *Hermanos Menores* y réplicas del primero. Estas cuatro imágenes en “bulto” son las que año tras año salen a peregrinar por las diferentes localidades que asisten a las romerías con dos objetivos primordiales: recolectar la limosna que será entregada al sacerdote del pueblo y bendecir los hogares que visita. Entre estas cinco imágenes existe una jerarquía.

En primer lugar se encuentra la del templo de La Trinitaria y que es reconocida como el santo patrón, protector del pueblo. En segundo la del poblado Chichima Acapetahua, municipio de Comitán. El recorrido de esta imagen comprende las siguientes poblaciones y colonias: Francisco Sarabia, San Rafael, San Francisco, Jatón Chacaljemel, Cerrito Concepción, Chichima Acapetahua y colonia Mariano N. Ruiz. En este lugar se reúne la gente y sale hacia La Trinitaria a encontrarse con las otras imágenes en Cruz del Milagro. En tercer lugar está el Padre Eterno del ejido El Encanto, municipio de

Las Margaritas. El recorrido de esta imagen empieza en la cabecera municipal de La Independencia y continúa por las siguientes poblaciones: Guadalupe Quistaj, Rosarito, Quistajito, Unión Victoria, La Zeta, San José Obrero, Agua Prieta, Linda Vista, San José Las Palmas, Pisantón, Choyojá, Ya'al Kok, Ranchería La Esperanza, ejido Nueva Esperanza, Espíritu Santo, Nuevo Paisaje, La Libertad, Nicaragua, San Mateo Veracruz, Jalisco, Saltillo, Gabino Vázquez, San Antonio Venecia, Francisco I. Madero y El Encanto. El número de días que debe permanecer el santo en cada localidad depende de la cantidad de localidades que debe visitar, si son muchas, permanece de ocho a 15 días en cada poblado. La cuarta imagen es la que se encuentra en el poblado Vista Hermosa o Yalumá, municipio de Comitán, y recorre las mismas localidades que la quinta imagen; la cual es considerada la más pequeña, representa al municipio de La Independencia. El recorrido de ambas imágenes comprende las siguientes poblaciones: El Prado, Quistaj, Guadalupe Quistaj, Quistajito, Galeana, El Rosario, Chentón, San Marcos, Wayum Usej y La Independencia. Su estancia es de uno a tres meses debido a las pocas poblaciones que tiene que recorrer.

Cuando estas imágenes han terminado su peregrinar, se reúnen en el mismo lugar llamado Cruz del Milagro; esto ocurre el día de la Entrada de Flores, ahí el Hermano Mayor los espera para que juntos inicien el recorrido hacia el templo de La Trinitaria, morada del santo patrón. Éste es el momento que marca el inicio de la fiesta en honor al Padre Eterno, misma que termina cuando todas las imágenes terminan su etapa de peregrinar.

LOS GRUPOS PEREGRINOS

Los peregrinos, organizados en cuatro contingentes, vienen en romería, salen de sus pueblos y llegan a pie a un santuario; visitan a su imagen favorita, impulsados por la esperanza de obtener los favores del santo. Recorren grandes distancias sin importarles el mal camino o el mal

tiempo; aguantan frío, hambre, pero ninguno se rinde hasta no concluir su objetivo. Algunos salen de su lugar de origen uno o dos días antes, porque les lleva más tiempo recorrer el camino; otros salen el mismo día de la fiesta debido a la cercanía de su poblado.

Los cuatro contingentes llegan a Cruz del Milagro, a las afueras de La Trinitaria, donde se reúnen los visitantes antes de la Entrada de Flores. El primero en arribar es el grupo del municipio de La Independencia, lleva consigo banderas, flores y velas. Al llegar, las personas se ponen de rodillas ante la cruz, cantan y rezan; al terminar depositan sus ofrendas y esperan a los otros peregrinos. El segundo contingente llega por la carretera que comunica con Los Lagos de Montebello y cumple el mismo ritual que el anterior grupo. El tercero en llegar es el del municipio de Comitán y trae un estandarte con la imagen de la Virgen de la Concepción del Cerrito Nitre; llegan con flores, velas y cohetes. El cuarto grupo llega del municipio de Las Margaritas, lleva al frente un estandarte con la imagen de Santa Margarita. Cada contingente lleva su imagen en bulto del Padre Eterno en la espalda del responsable. Cuando éste se cansa alguien lo sustituye y así hasta llegar al lugar de reunión. Se dice que quien carga la imagen se hace acreedor a la bendición y a la gracia del santo.

Cuando los cuatro Padres Eternos considerados hermanos, peregrinos, se han reunido, los contingentes se organizan de manera que se haga solamente uno grande y así se dirigen, entre rezos y cantos, al templo morada del Padre Eterno. Cuando están dentro del recinto sagrado, todos los peregrinos depositan sus velas y veladoras al frente del altar principal, se ponen de rodillas y en su lengua materna (tojolabal) piden la bendición para todos los familiares que se quedaron en casa y para los que acompañaron al santo a su destino. Después, cuando las velas se han consumido hasta la mitad, las apagan y guardan en sus morrales. Esta segunda mitad de vela tiene un valor muy significativo para ellos porque las llevan de regreso a su lugar de origen para encenderlas en sus casas y milpas, y asegurar el bienestar en el hogar y la buena cosecha.

Días antes de la fiesta cada pequeño grupo de peregrinos de una misma localidad nombra a una pareja de hombres adultos quienes se adelantan con sus mujeres a buscar "posada" en casas de mestizos de La Trinitaria. Estas personas, por lo general, tienen esa misma tarea ya establecida porque forman parte de una "pandilla", un grupo. Estas personas que se adelantan llevan consigo un poco de frijol y de maíz que entregarán como regalo para los dueños de la casa que brindan el alojamiento. Generalmente el lugar es el mismo cada año. Los comisionados para buscar albergue deben apresurarse porque corren el riesgo de quedarse sin lugar; cuando esto pasa, piden al sacerdote de la parroquia un sitio en donde pasar la noche y éste les facilita el patio posterior del templo.

BANDERAS Y ESTANDARTES

Cada una de las comunidades que participan en las peregrinaciones porta dos banderas. Antes sólo se utilizaban de dos colores, blancas o mayores (*wawal jumasa*) y rojas o menores (*uninal jumasa*). Actualmente existen comunidades que utilizan colores como celeste, azul, morado, lila y rosa para representar a las rojas, mientras que sólo cuatro poblaciones conservan el color rojo y blanco en sus banderás. Esto las hace acreedoras de un lugar importante en las peregrinaciones. Estas comunidades son: La Trinitaria, Allende, San Antonio y El Rosario. En las romerías las banderas llevan un orden preestablecido por el rezador: el estandarte con la imagen del Padre Eterno es el que encabeza la peregrinación, argumentando que son ellos quienes tienen el derecho debido a que fue ahí en donde iniciaron las romerías; después siguen Allende, San Antonio y El Rosario.

La Trinitaria, como se ha dicho, constituye el centro de la fiesta porque sólo ahí se encuentran los "meros vivos", aquellas personas con un conocimiento o habilidad especial para realizar las actividades rituales, en este caso el rezador. Otro motivo importante es el hecho de que el santo patrón de esa cabecera municipal es el Padre Eterno.

Para los devotos la jerarquía entre las banderas es de suma importancia porque de acuerdo con cómo están formadas así llegarán las lluvias a los diferentes pueblos que participan en las romerías.

Además de las palabras, actitudes de reverencia a los puntos sagrados, a los “principales” y a las imágenes o representaciones sagradas también es importante el orden que se da a los símbolos, como las banderas y estandartes que acompañan a las peregrinaciones. Por sus colores tienen que ver con el orden de los alféreces (blanco, mayor; rojo, menor); los tambores están clasificados entre tambores madre y tambores hijo (sin género); las ofrendas (velas, veladoras, flores y limosnas) se distribuyen de tal modo que la cantidad depende del grado que ocupa el lugar sagrado o el santo dentro de la jerarquía, al igual que los presentes que dan a los principales (*krensepal jumasa*). En general, este orden de las banderas, por su color y el lugar de donde provienen, expresan sólo una parte de la jerarquización de personas, lugares y objetos en torno a lo sagrado.

LA LITERATURA

La fiesta es de gran importancia para los pueblos de México, en muchas ocasiones se convierte en un acontecimiento imprescindible para mantener y reforzar los lazos de amistad y parentesco entre personas y pueblos. Como dice Neff, la fiesta se ha vuelto en México sinónimo de una identidad nacional porque ha sido y sigue siendo la patria de las fiestas por excelencia, tópico en el cual se hunden los intentos de análisis (1994). Si, por un lado, se constata la omnipresencia y la gran diversidad de fiestas, por otro se pierde el análisis de su significación. Mientras algunos las conciben como un absurdo derroche de tiempo y dinero, un obstáculo a la modernización del país o un tiempo sustraído al desarrollo, en cambio otros se admirarán de los complejos sistemas de organización que la fiesta pone de manifiesto durante su realización.

La fiesta representa también un momento privilegiado de comunicación entre los hombres,

establece un acercamiento entre ellos más allá de los límites de los pueblos. Con cohetes, aguardiente y rezos se pierde toda barrera posible y pasan, en ese momento, a formar un grupo que tiene como punto común adorar al santo visitado.

La peregrinación puede verse como una forma de fiesta. Giménez considera que la peregrinación es un acto de la religiosidad popular rural y campesina, y la define como: el conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas por los campesinos pueblerinos tradicionales, dentro del conjunto de sus prácticas y de sus relaciones sociales (citado en Garma 1988: 87-92).

En cuanto a la religión y lo sagrado, las cuevas, manantiales, ojos de agua y templos o capillas que albergan una imagen sagrada son motivos para las visitas de peregrinos. Si bien los objetivos por los que se visitan son diferentes, sirven también para unir e interrelacionar lugares diferentes y lejanos.

Cuando Ballesteros hace referencia a las peregrinaciones en la cultura mixe supone que

Éstas expresan y satisfacen la necesidad de contacto con lo sagrado en su aspecto milagroso, extraordinario, misterioso, poderoso; y el anhelo de crear y reforzar siempre más una solidaridad sagrada entre los miembros del clan para aumentar el ámbito y la consistencia de la propia vida (1974: 103-103).

Acerca del aspecto social de las peregrinaciones hay varios problemas en la interpretación antropológica. Para Saúl Millán (1993), la fiesta es un elemento que organiza la vida cotidiana de la comunidad y a la vez permite la construcción de identidades en la medida en que facilita una constante confrontación con “otros”. Es decir, la veneración y la comunicación a los diversos santos que existen en la región; acudir desde los diversos puntos geográficos para visitarlos, pedir favores, y ofrecer promesas en diferentes escenarios, puede verse como una representación del “pacto” entre los hombres y la divinidad y una búsqueda de contacto con ese “otro” que no se puede ver, pero los hombres elegidos y con

podere sobrenaturales hacen posible la comunicación con él a través de rezos y oraciones. En este conjunto de actos en que se comunica la gente, también se refuerza su pertenencia local.

Por otra parte, cuando se refiere a las fiestas, Foster sugiere que éstas brindan la ocasión para que la gente de otras aldeas venga de visita, y a veces tales visitas toman la forma de peregrinaciones (1985). En ellas viajan juntos los grupos y llevan estandartes o banderas con la imagen de algún santo o virgen. Supone este autor que las romerías son de origen español aunque, en la actualidad, se han establecido normas locales para la realización de estas fiestas. Al respecto, Garma (1988), al hablar de peregrinaciones (citado en Víctor Turner 1988), asevera que tales fiestas religiosas se llevan a cabo por voluntad propia y de manera libre. Esta característica se contradice en parte con la organización de los peregrinos devotos al Padre Eterno quienes, en orden riguroso y de manera obligatoria, van turnándose en pandillas como representantes de la comunidad entera. Ellas llevan las ofrendas de la comunidad que representan al santuario preferido.⁶

Durante el trayecto de las peregrinaciones se genera un "estado" en el que la vida se manifiesta de diferente manera. En ese espacio se habla un lenguaje diferente que rompe con todas las formas y normas de la vida diaria de los pueblos, las personas consideradas "gente de bien", como Guerrero nombra a las personas ricas o con poder (1997), dentro del ambiente de la fiesta pueden ya no seguir teniendo un lugar de reconocimiento; se puede elogiar, pero también es permitido criticar al que cotidianamente, por su poder y prestancia social, no se puede criticar en otros espacios ajenos a éste (1997).

Chiapas es uno de los estados que tiene una gran diversidad de pueblos indígenas en su territorio, en los cuales las fiestas en honor a una

virgen o santo patrón son de gran importancia para su sobrevivencia. Estas celebraciones mantienen a las tradiciones y costumbres vivas; pero, sobre todo, la fiesta es importante porque une a personas de diferentes lugares y clase social que se identifican por la creencia y la fe en una misma imagen. En algunas poblaciones, las fiestas religiosas se llevan a cabo en forma de peregrinaciones; este tipo de celebración no es propia de todos los pueblos pero es tradicionalmente importante para quienes la practican.

La romería o *k'u`anel* que realizan indígenas tojolabales es mencionada por Ruz en uno de los volúmenes de la serie Los legítimos hombres (1990). Entre los lugares y santos visitados y ofrendados se mencionan: Santo Tomás (Oxchuc), San Bartolo (Venustiano Carranza), San Mateo (San Mateo Ixtatán, Guatemala), San Carlos (Altamirano), El Señor del Trapiche (Tulancá), Santa Margarita (Las Margaritas) y el Padre Eterno (La Trinitaria). Cabe señalar que en la actualidad estas visitas se han reducido a cuatro lugares que son, para los peregrinos, los más importantes: Las Margaritas, La Trinitaria, San Mateo Ixtatán y Nuestra Señora, dejando los demás como centros de visitas ocasionales a los que se llega de manera voluntaria e independiente.

El *k'u`anel*, como actividad religiosa, aparentemente es propia solamente de indígenas (hombres, mujeres y niños); empero, es posible ver también la participación de hispanohablantes que se dedican a los trabajos agrícolas, o bien de aquellos que piensan que con estas ceremonias han encontrado alivio a sus males individuales y familiares (como en el caso de la envidia). Son, pues, vistas de este modo, como celebraciones heterogéneas, con diversas expectativas de los asistentes.

Ruz, al referirse a las romerías en el área tojolabal, y sin mencionar por qué, dice que la realizada en honor al Padre Eterno no tiene la cate-

⁶ Algunas poblaciones tojolabales como Veracruz, Jalisco, Saltillo, Plan de Ayala y Chiapa usan el vocablo "pandilla" como sinónimo de grupo. El asunto es que en cada población se constituyen grupos teniendo cada uno sus respectivos representantes, a) ante el principal regional, b) la pareja de señores quienes se encargan de buscar la "posada". En el caso de Veracruz, antes de la conversión de familias a religiones no católicas, existieron cuatro pandillas (o grupos) las cuales, sucesivamente, cumplieron con el compromiso de asistir a las peregrinaciones.

goría de romería como las que se realizan a San Mateo Ixtatán, Oxchuc, Venustiano Carranza, Nuestra Señora y Santa Margarita, entre otras (1990). Sin embargo, durante mi estancia en el lugar de la celebración, percibí todo lo contrario. En esta fiesta colectiva a la que viene gente de lugares lejanos para visitar una imagen y con una similitud de objetivos, como la solicitud de mediación del santo visitado, se recreó una mezcla diversa de hechos con rituales agrícolas y prácticas que hacen ver la devoción de los asistentes. Ejemplo de ello son las "auto-rameadas" en el lugar sagrado Cruz del Milagro, y los regalos que bajo riguroso orden entregan los visitantes a los "principales" de La Trinitaria, entre estos al rezador, como el más importante y de más alto rango en la jerarquía de lo sagrado, según versión de tojolabales asistentes. Al parecer, las romerías o peregrinaciones que vinculan a distintas personas y pueblos tienen una estrecha relación con el ciclo agrícola, pues entre las peregrinaciones que se llevan a cabo, la mayoría tiene como objetivo solicitar lluvias.

La Entrada de Flores, la fiesta religiosa, al ser referida en castellano por los no indígenas, es denominada peregrinación o romería. Entrada de Flores es la traducción de *och nichim*, en tojolabal, mientras que "peregrinación" y "romería" pueden ser equivalentes al vocablo *k'u'anel*, cuya raíz puede ser *k'u'*, "obediencia", "creer", o "acatar una orden".

Para los mestizos⁷ esta fiesta tiene tres denominaciones: Entrada de Flores, romería y peregrinación. Nos referimos pues a la Entrada de Flores, la cual es compartida por dos grupos. Los indígenas son los de la romería (*k'u'anum jumasa*: "los que creen", si es que *k'u'anum* se traduce por "creyente"), en tanto que los hispanohablantes se llaman a sí mismos peregrinos, aunque ambos participan de forma conjunta en la Entrada de Flores. Por lo tanto, cuando se haga referencia a esta fiesta se utilizará cualquiera de las tres

denominaciones, teniendo en cuenta siempre que se alude a un mismo acto.

Cuando, con ocasión de la Entrada de Flores, se pregunta tanto a indígenas como a no indígenas por el nombre que recibe la fiesta, han dicho que es una romería, una Entrada de Flores o una peregrinación. Son los conceptos con que se conoce la fiesta pluriétnica que tiene "[...] como objetivo primordial solicitar la intercesión de los santos visitados para obtener agua suficiente" (Ruz 1990: 223).

CONSIDERACIONES FINALES

Los rituales religiosos pueden ser vistos y estudiados de dos formas diferentes: por un lado de forma estructurante, como la que propone Durkheim cuando sugiere que los ritos son modos de acción determinados que no se pueden diferenciar de otras prácticas humanas (1982). Los ritos representan la manera de actuar que surge en el seno de un grupo y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo; por tanto, se dice que los ritos dan paso a la consolidación de estados colectivos. Por otro lado Víctor Turner (1988) pone énfasis en el carácter desestructurante, es decir, es el momento en que las personas escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural en el que viven (1988). Basado en Van Gennep (1981), Turner estudia la formación de *communitas* durante el trayecto de la peregrinación al lugar sagrado; la *communitas* que propone se sitúa en la etapa intermedia o *liminal*, que se caracteriza por la ausencia de una estructura social. Durante el tiempo que dura la peregrinación no existen desigualdades de clases sociales, es un momento en que todos los participantes son iguales, nadie pertenece a un pueblo ni a una familia específica, nadie es más rico que el otro, todos se identi-

⁷ Toda vez que hable de mestizo o mestizos, estaré refiriéndome a los no indígenas, entre éstos a las personas que dicen tener por lengua principal el castellano y no hablar ninguna lengua indígena, incluyendo a aquellas que dicen "medio entender", pero que no la saben hablar. La mayoría de ellos se dedica a las actividades agrícolas.

fican únicamente por el momento que viven y todos están ahí con el mismo fin: llegar a un lugar sagrado a visitar a su santo favorito.

La peregrinación como ritual público y fiesta popular posee muchos elementos que bien pueden ser útiles para considerarla como parte de los “ritos de paso” que Van Gennep describe. Respecto a esto el autor dice que los ritos se dividen en tres etapas, que son las siguientes:

- 1) La de separación del grupo o preliminares; ésta se refiere al momento en que el individuo se separa de su lugar de origen para integrarse a otro grupo totalmente diferente al que deja en esos momentos y es un peregrino igual que los otros, con los mismos intereses.
- 2) Una segunda etapa se establece cuando el individuo se encuentra en un periodo intermedio o *liminal*. Lejos de toda clasificación y estructura social, esta etapa marca el momento en que el peregrino se olvida de todo y pone su interés solamente en pertenecer al grupo al que está integrado en ese momento: caminar con el objetivo de visitar a una imagen sagrada para solicitar los favores de ésta.
- 3) La tercera y última etapa se refiere al momento en que el individuo nuevamente se integra al grupo al que pertenece cotidianamente esta etapa es conocida también como *postliminal*.

Las personas que participan en estas celebraciones dejan su comunidad, su familia y sus tierras para viajar a cierta distancia con el objetivo de llegar a un sitio sacro; no les importan los peligros a que puedan exponerse durante el trayecto, caminan días enteros sin importarles las inclemencias del tiempo o el cansancio; todo lo

hacen motivados por esa fe inmensa que tienen en el santo. Terminado el recorrido y logrado el objetivo el individuo regresa a su pueblo como un hombre nuevo; se espera que su cambio sea moral y espiritual.

Los participantes en esta práctica de religiosidad popular consideran como uno de los santuarios principales el templo donde se encuentra la Santísima Trinidad o Padre Eterno, patrón de la cabecera municipal de La Trinitaria, Chiapas. La peregrinación tiene como objetivos primordiales, por un lado, solicitar lluvia para obtener buenas cosechas y salud para las personas y animales domésticos de los pueblos, rancherías y ejidos participantes, y, por el otro, aunque así no lo manifiestan los participantes, persigue un intercambio ritual y social entre las personas presentes en el cual se refrenda la pertenencia a un espacio social compartido.

Si bien es cierto que se recurre al Padre Eterno para que intervenga ante los hombres Rayo Verde, Rayo Seco y Torbellino (fenómenos naturales considerados como nagueles o *wayjel* de personas con poderes especiales), para que llueva a tiempo y no se presenten acciones devastadoras que puedan acabar con las cosechas. Los devotos también asisten para sanar de las enfermedades causadas por brujería, envidia y de otras aflicciones familiares. Se busca, pues, la ayuda de la imagen milagrosa para que intervenga, como en una especie de intercambio, procurando alivio a los problemas personales, familiares, y para los locales y regionales de donde provienen los devotos. Dejar de asistir a las peregrinaciones provoca el castigo de las divinidades, no sólo para una población, sino para toda la región, como la falta de lluvia, el padecimiento de alguna epidemia, o la presencia de plagas que azotan a los cultivos. ☞

REZO DE PETICIÓN DE LLUVIA A LA
SANTÍSIMA TRINIDAD (PADRE ETERNO)
EL DÍA DE LA ENTRADA DE FLORES⁸

Así se expresó don Teófilo, rezador para las romerías,
originario del barrio de Guadalupe Yalixhao, perteneciente a la
cabecera municipal de La Trinitaria, Chiapas,
cuando le pedimos su autorización para grabar el rezo.

*Qué bueno que ellos nos tomen en cuenta
ya que es la tradición que estamos haciendo;
además, les agradeceremos mucho cuando
lleguen a publicar todo lo que estamos
haciendo porque es un bien para
nosotros y para nuestros hijos.
Por eso es bueno que platiquemos con ellos,
compañeros, para que así tengan todo lo
que quieran hacer ante nosotros, porque
si no queremos platicar van a decir
que no estamos haciendo nada; es por
eso que se hace necesaria nuestra
participación, platicando,
para que nuestras tradiciones
sean tomadas en cuenta.*

Xajch'ibal te ch'ab

Empezando el rosario o el rezo

Ja' sbiil kajwaltik, xnich'an kajwaltik
sok ch'ul espíritu santo,
amen.

En el nombre del padre, del hijo
y del espíritu santo,
amén.

Ay, muk'ul tatik, bi nax hay ko'tantik ta tojol ta
spisil ch'uleltik sok ta ko'tantik ta smeletik ta ja'
at le jipilat ta kurusil, Jesukristo.

Ay, santo patrono, estamos muy agradecidos,
con todo el alma y el corazón, porque usted
será colgado en la Cruz, Jesucristo.

Ja' at te mach'a la waktael te muk'ul ch'unelal te
k'op, swenta yu'un ya ch'uuntik ta pisiltik, jich
yu'un kajwaltik Jesukristo, le ay ku'untik te
pometik, te kantelaetik sok te nichimetik swenta
yu'un jich ya wich'otik ta muk' jich bit'il ja'

Eres quien ha tomado las leyes para que las
cumplamos nosotros; por eso, señor Jesucris-
to, aquí tenemos sus inciensos, sus velas y sus
flores para que así nos tome en cuenta como
sus hijos. Por eso, señor Jesucristo, le pedimos

⁸ Transcripción de Angelino Calvo Sánchez, hablante de la lengua tzeltal, originario de San Pedro Pedernal, municipio de Huixtán, Chiapas, técnico académico del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, y de Marco Antonio Sánchez, tzeltal de Tenejapa, Chiapas. La grabación fue realizada en "tzeltal", en una variante particular de la zona. Como el rezo es repetido de memoria por una persona no hablante de la lengua se percibirán algunas lagunas en el rezo (actualmente en el lugar ya no hay hablantes de esa lengua). La versión aquí presentada está en un tzeltal de la región Altos, distinta a la original, pero basada en la versión grabada.

nich'anotik. Jich yu'un, kajwal Jesukristo, ya k'ambet bayel nax wokol yu'un junax ya tsobotik, yu'un ya xamk'inal ka'aytik swenta yu'un ma tajtik ixtalk'opetik bit'il yo'tik yak ta spasel te ajwalil. Ja' nax jich ya k'ambet spisil a bi kajwal yos ku'un, yos ch'ul espíritu santo, yos kajwal muk'ul ch'ul tatik Motey, ya jk'antik te ja'ex ya koltayotik ta kilelbatik sok ya wilotik te ma xyalotik ta ch'ayel ta sk'ab te banti amen te beetik. Ja' nax jich ya k'ambet a bi ch'ul kajwal ku'untik.

Ja' jich kajwal ku'un. Ya k'anbet junax wokol, ja jich, swenta yu'un yo'tik ma xyalik ta kerajel k'op te ajwalil; ya jk'antik ta pisilitik te yakuk xk'axotik ta xch'amel kaytik te sk'oplal te kajwaltik yos, te ch'ul espíritu santo. Yo'tik bit'il junax ko'tantik tsobojbatik sok te ermano abatetik yu'un te kawilto, junax komon ya chaptik de k'opetik ku'untik sok spisil junax ta komon ya pastik te k'inetik ta kostubreil. Ayotik ta xch'uunel yu'un te kopera-syone, jich yu'un ya k'antik bayel nax wokol, ch'ul kajwal ku'un, jalametik kuruz, jalametik kuruz mach'a ok' ta sts'el te ch'ul jalametik, te ch'ul jalametik te mach'a ayin ta ts'el yakan te kristo, te ch'ul jesukristo, te tatik Jesús yu'un Nazareno, ch'ul tatik Dolores te jna'otik stojol bi ut'il las pas te ya'tel. Ma ba pajal jich bit'il te ajwalil yo'tike.

Tech'ul tatik rompimiento la spark bey yo'tan te ch'ul tatik Mikel ja' nix jichuuk' te ch'ul tatik Motey, eskriwano te le' ta ch'ulchan, ya kak'tik kantelatik ta a wakan. Jo'on, ta jwentae, ya kalbat te bit'il ayotik ta me'bael, ay bayel jwokoltik ta jwentatik, jich yu'un te ya jk'antik te yakuk ja' wakbotik te ch'ul bentixyon ch'ul xantisima xtrinidad, ch'ul xantisimo Sacramento. Jo'on ya jk'an te yakuk ja' wak'bey ch'ul Sacramento te me'bajeletike, ja' nix jich ya jk'abet te yakuk skoltayotik te tatik sakramento tech'ul santo Balach milakroso; ja' nix jich ya jk'anbetik ta swenta te ch'ul tatik panchu, ta melelil ayotik ta wokolajel, yakotik ta wokolajel yu'un te me'bajel; kajwaltik ku'un, ya jk'antik te yakuk ja' wak'botik stunalil yo'tan xan ta swenta te Jesuse, pajal nix uk' te tatik Tz'ijuch, ja' nix jich ya jk'ambeytik ta swenta uk' te jalametik Carm,n, te jalametik Rosalja, te jalametik Concepcion, te jalametik Cuardia. Jalametik, kantayawotik

el gran favor de unirnos, de despejarnos nuestras mentes para que no vayamos a tener problemas como ahora lo está haciendo el gobierno. Eso es todo lo que le pido Dios mío, Dios espíritu santo, Dios patrono San Mateo, queremos que ustedes nos ayuden a cuidarnos y evitar caer en las manos de los malos caminos. Es eso lo que les pedimos señores míos.

Así es señor mío. Les pedimos un gran favor, entonces, para que ahora no caigan en la guerra del gobierno; queremos que todos pasemos a escuchar los mensajes de la palabra de Dios, del espíritu santo. Ahora que nosotros estamos unidos con los hermanos autoridades del cabildo, todos juntos arreglamos nuestros problemas y todos juntos celebramos nuestras fiestas tradicionales. Estamos de acuerdo con las cooperaciones, por eso les pedimos el grandísimo favor, Dios mío, Santísima Cruz, Santísima Cruz que allí lloró cerca de la Virgen santísima, la Virgen quien allí estuvo al pie de Cristo, el santo Jesucristo, el padre Jesús de Nazareno, señor Santo Dolores quien sabemos cómo hizo su trabajo. No es igual como el gobierno de ahora.

El santo rompimiento lo agradeció el santo padre Miguel al igual que San Mateo, escribano en el cielo [ininteligible] les ponemos sus velas a sus pies [ininteligible] Yo, por mi parte, le digo que estamos sufriendo la pobreza, tenemos mucho sufrimiento entre nosotros, por eso les pido que manden la bendición señora santísima Trinidad, santísimo sacramento. Yo quiero que les dé sacramento a los pobres, también les pedimos que nos ayude el padre sacramento de santo *Balanch* milagroso; también le pedimos al santo San Francisco porque estamos sufriendo; estamos sufriendo por la pobreza, señor mío, queremos que nos dé fuerzas con el corazón de Jesús, igual el padre *Tz'ijuch* [ininteligible] También le pedimos a la señora virgen del Carmen, señora santa Rosalía, señora santa Concepción, señora santa Cuardia [*sic.*] Santa. Cuídanos y no permi-

sok maxa wak'otik ta p'eel. Ja' nix jich ya k'am-beytik ta swenta nix uk' te ch'ul kajwaltik muk'ul tatik te Xawax Martir, jichuuk te tatik Fabiano, tatik Estewan, jichuuk te tatik Rapael le' ta ixc n, jichuuk te ch'ul tatik alal yu'un Liz, jich nix uk' te tatik Jose nich'anil.

Lek'ay te bit'il ayex ta wo'tanike, ya jk'antik te yakuk ja' wak'botik te muk'ul o'tanil ta swenta ch'ul tatik Mikel Angele, jichuuk tatik Motey te ja' eskriwano yu'un te le' ta ch'ulchan, jich yu'un te ermanotak yakalotik ta yijk'itayel te matanil ta stijil ja' wakan. Le' ayotik psiltik sok te kermanotik ta stsumel kantelatik ta yanil ja' wakanik te ja'atik, tatik Motey, ta melelil te ja'at eskriwano yu'un te ch'ulchan. Lek'ay te bit'il ya wak'botik te ja'al, te k'in ja'alsok te sereno, ta melelil ja'swenta yu'un te weeltike. Ak'botik xan te kiximtike, te chenek'tik, te ts'ooltik sok te chicholtike; ja' jich yu'un ya k'ambex te ja'atik angeletik, imajeneetik, ak'botik nax spsil ja' wotanik, sok ya jk'abeyex pabor telekilajel te manchuk amenuk, te manchuk ayuk te penitensya, (wokojalibal) sok ya yak'botik kastiko sok ya yak'botik sut ik' yu'un te jk'altike, jich yu'un ya kambetik bayel nax wokolil yu'un te jalametik Xtrinidad swenta yu'un yakuk yich'botik ta muk' spsil te bi yakotik ta sk'anele. Ya jk'antik te yakuk ja' cantayotik sok te wala nich'ane, ja' nix ya jk'ambetik jichuuk te jalametik Markarita, ya jk'ambetik bayel nax muk' wokol te yakuk skanan-tayotik jpsiltik, ja' nix jich ya jk'ambetik wokol ta swenta uk' te muk'ul tatik Tz'ijuch, jich bit'il ta yolil te relijiontik te ay ta jwentatik, yakuk yak'botik tael xan bendisyon te jalametik Rita, Rita kantaya wotik sok ajk' botik xan bendisyon xan ta jtojoltik: maxa p'eotik ta tojol. ☞

tas que nos dividamos. También le pedimos lo mismo al señor santo padre San Sebastián Mártir, tanto San Fabiano, San Esteban, tanto San Rafael en el Ixcán, tanto San Niño de Liz, tanto San José el hijo.

Que bueno que así son sus corazones, queremos que nos den un corazón grande con el señor santo Padre Miguel Ángel, tanto San Mateo que es escribano en el cielo, por eso los hermanos estamos dejando nuestras ofrendas cerca de sus pies. Estamos con todos los hermanos encendiendo nuestras velas bajo los pies de ustedes, Padre Eterno y San Mateo, porque son ustedes los dueños del agua. Que bueno que nos dan el aguacero, el norte y el sereno porque es parte de nuestros alimentos. Danos nuestro maíz, nuestro frijol, nuestras calabazas y nuestros tomates; por eso les pedimos a ustedes ángeles, imágenes, háganse su voluntad y de favor les pedimos que el cariño no sea malo, que no haya penitencia [¿sufrimiento?] y nos den castigos con tormentas en nuestras cosechas, por eso les pedimos el gran favor de cuidarnos a todos; así le suplicamos al señor padre Tz'ijuch, que por medio de la religión que está entre nosotros nos mande la bendición de Nuestra Señora Santa Rita, cuídenos y bendícenos: no nos olvides. ☞

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, WALTER RANDOLPH

- 1988 "Religious practices of southeastern Chiapas and tzeltal-tojolabal interaction", Lyte Campbell, *The Linguistics of southeast Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, Utah.

BALLESTEROS, R. LEOPOLDO

- 1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, Editorial Jus, S. A., México.

DURKHEIM, EMILE M.

- 1988 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.

FOSTER, GEORGE M.

- 1985 *Cultura y conquista, la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

GARMA NAVARRO, CARLOS

- 1988a "Las peregrinaciones en la obra de Victor Turner", *Cuiculco* 20, enero-marzo, ENAH, México.

GARMA NAVARRO Y ROBERTO SHADOW (COORDS.)

- s. f. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Feria Iztapalapa: texto y contenido, núm., 20, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

GENNEP, ARNOLD VAN

- 1981 [1996] *Ritos de paso*, versión castellana de Juan Arazandi, Universale Scientifica Borighieri, 1a., ed., en italiano, Mouton & Co. and Maison des Sciences de L'Homme, Italia.

GUERRERO, LUIS GUILLERMO

- 1997 "Fiestas patronales campesinas, resignificación y cambio social: estudio de caso Garzón (Huila-Colombia)", en Germán Ferro Medina (comp.), *Religión y etnicidad en América*

Latina. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER, t., I, Instituto Colombiano de Antropología, diciembre, Bogotá.

LENKERSDORF, CARLOS

- 1976 *Diccionario tojolabal-español*, La Castalia, 2 vols., Nuestro tiempo, Comitán, Chiapas.

NEFF, FRANCOISE

- 1994 *El rayo y el arcoiris*, México (s. e.).

MILLÁN, SAÚL

- 1993 *La ceremonia perpetua*, INI, México.

PORTAL ARIOSA, MARÍA ANA

- 1994 "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México.

RUZ, MARIO HUMBERTO

- 1990 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol., II, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

TAPIA, JESÚS SANTAMARINA

- s. f. "Fiestas religiosas en el área p'urhepecha y el bajío zamorano", XVII Coloquio de Antropología y Regiones. La Iglesia Católica en México, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

TURNER, VÍCTOR W.

- 1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

INSTITUCIONES RELIGIOSAS Y RELIGIOSIDAD EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO: EL CASO DE LOS TZELTALES DE CHIAPAS*

María Dolores Palomo Infante**

CIESAS-SURESTE

INTRODUCCIÓN Y CONCEPTOS

Con la conquista y colonización se introdujeron en los pueblos de Chiapas varias instituciones que fueron utilizadas para organizar la sociedad, y desarrolladas bajo el criterio de la división entre la “república de los españoles” y la “república de los indios”. Por otra parte, la evangelización produjo la transformación de la religión indígena y el surgimiento de manifestaciones religiosas que con el tiempo se convirtieron en sincréticas, diferentes a las prehispánicas y a las católicas, pero fruto de las dos. Estos hechos provocaron una situación de diferenciación de los dos grupos que entraron en contacto —indígenas y españoles—, bajo unas condiciones de colonialismo que configuraron las identidades de ambos.

El objetivo de este artículo es hacer un análisis sobre el rol que jugaron las instituciones en una situación de frontera; además, presentar una reflexión sobre cómo esta situación determinó el tipo de manifestaciones culturales —más específicamente para este caso, religiosas— de los grupos sociales, a la vez que definió rasgos específicos de pertenencia a un grupo determinado. Para su desarrollo voy a exponer algunas ideas acerca de cómo se conformó la religiosidad entre los indígenas hablantes de la

* Este trabajo fue presentado en el VIII Congreso Latinoamericano sobre Religión e Identidad, Padua, Italia (25 de junio al 5 de julio de 2000), en el simposio: Vivir en Frontera: Procesos Semejantes, ¿Experiencias Religiosas Similares?

** Becaria del Ministerio de Educación y Cultura de España, Beca de Perfeccionamiento de Doctores Españoles en el Extranjero.

lengua tzeltal, aprovechando el espacio que les ofreció una de las instituciones que llegó con la evangelización: la cofradía.¹

Aplico el concepto de frontera en este trabajo para diferenciar la religiosidad india de la de los españoles y mostrar así cómo ésta determinó la pertenencia del individuo a uno de los dos grupos, al dominante o al dominado. También quiero mostrar cómo el antagonismo entre ambos influyó en el carácter de la religiosidad de cada uno, ante la necesidad de definir y/o reafirmar rasgos o elementos de identidad. En realidad, el centro de este análisis es tanto la cofradía como la religiosidad indígena, instrumento y manifestación que recrearon, reforzaron y mostraron la identidad y pertenencia al grupo de habitantes de los pueblos tzeltales de Chiapas a lo largo de la colonia.

Cuando en este trabajo hablo de la frontera no me refiero a los límites jurisdiccionales o geográficos de los pueblos o países; lo hago en el sentido cultural del término. Jan de Vos (1997) la define como la relación entre dos grupos enfrentados cultural, real y diariamente —que para este caso son el de la “república de los indios” y el de la “república de los españoles”—, conviviendo en una situación colonial que obligaba a cada uno a definir, redefinir y reforzar continuamente los signos de su identidad. Esta situación determinó los procesos culturales² vividos por ambos grupos, y dentro de ellos la vida y desarrollo de las instituciones, la experiencia religiosa y la formación de dos religiosidades enfrentadas y diametralmente opuestas.

En este sentido, la frontera tiene un papel relevante en tanto que define los criterios mediante los cuales los individuos pertenecen o no a un grupo étnico. Utilizando la terminología de Frederick Barth (1970), los límites étnicos se mantienen por intermedio de la especificidad cultural; Siverts (1970) argumenta cómo, además, interviene en ello la interdependencia económica.

La creación y permanencia de una situación de frontera se relaciona con el surgimiento del colonialismo y los procesos de dominio y control a que éste da lugar. Colonialismo que produjo en los indios de Chiapas diferentes mecanismos de reacción, ya desde los primeros años posteriores a la conquista, en un intento por recuperar el control sobre los asuntos propios del grupo y por preservar la identidad comunitaria (Bonfil 1987).

Para enmarcar el análisis que propongo es necesario aludir al concepto de identidad étnica y señalar brevemente el papel que la religión y lo religioso juegan en los procesos identitarios. Lo primero, porque la frontera cultural se construye a través de la delimitación de la identidad del “nosotros” frente a la de los “otros”; y en este sentido, el mundo religioso en su totalidad y en su entorno contribuye a marcar esos límites étnicos y culturales.

No se trata, en este espacio, de hacer un análisis sobre la identidad étnica, mucho menos retomar las múltiples teorías y matices que se han dado a este concepto. El aspecto que me interesa resaltar aquí es su carácter contrastivo, es decir, “la existencia de dos o más identidades relacionadas que puedan ser confrontadas y con base a esas distinciones afirmar lo propio en oposición a lo alterno” (Bartolomé 1997: 46). En este sentido, la identidad étnica se define tanto por la autoadscripción como por la percepción de los otros; es decir, tanto por la percepción de los protagonistas o “modelo nativo” como por el “modelo externo, representado por la reflexión antropológica y política” (Bartolomé 1997: 125). A esto hay que añadir las formas en que se construye la identidad y los elementos que influyen en ello, como la residencia, la historia común, la afectividad, el lenguaje, la cultura y la religión, entre otros.

En este mismo enfoque contrastivo ubico el aspecto religioso, mismo el que le permite des-

¹ Un trabajo más amplio sobre este tema puede consultarse en María Dolores Palomo Infante (en prensa).

² Entiendo los procesos culturales con un sentido muy amplio, es decir, como aquellos que afectan a todos los aspectos de la vida de los grupos —economía, política, religión, cultura— y dotados de movilidad y dinámica, que los transforma atendiendo a las coyunturas históricas.

empeñar su función identitaria. La religión de la población indígena de México tiene hasta hoy un referente fundamental en la cosmovisión mesoamericana, pero en estrecha relación con el catolicismo impuesto que fue apropiado y redefinido en su particular forma de ver el mundo. En palabras de Bartolomé,

la represión de las religiones indígenas se prolongó durante centurias [...] las reconfiguraciones consecuentes supusieron procesos de sincretismo, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión impuesta para lograr hacerla propia al compatibilizarla con los códigos preexistentes. Se fueron desarrollando así los sistemas simbólicos contemporáneos que dan vida al llamado catolicismo popular en las áreas indígenas (1997: 103).

Éstos son los procesos y los conceptos que utilizo para encuadrar el análisis del papel jugado por las cofradías coloniales en los pueblos tzeltales de Chiapas en el desarrollo de la religiosidad india. Por tanto, las preguntas en torno a las cuales gira son: ¿de qué manera la cofradía fue responsable de la formación de una religiosidad indígena diferente a la de la "república de los españoles"? ¿cómo influyó la situación de frontera en la formación de ambas religiosidades? ¿cuáles fueron las características de la religiosidad india? Y, por último, aunque quizás sea el cuestionamiento más importante: ¿en qué grado intervino la cofradía como institución en la determinación cultural o en la pertenencia de sus miembros al grupo de los dominados, en oposición a los del dominante?

El periodo histórico que presentaré es el que va desde las primeras fundaciones de cofradías en Chiapas a finales del siglo xvi, pues con ellas arrancó el proceso que aquí se analiza, has-

ta las últimas décadas del xix, que es cuando desaparece o transforma la cofradía. Después de esta fecha surge otra institución de igual importancia para el fenómeno religioso como fue el sistema de cargos. La ritualidad y las manifestaciones religiosas siguieron, no obstante su evolución.³ Es necesario señalar en este caso que la situación de frontera cultural fue un fenómeno que sobrevivió a la independencia de América, como se verá más adelante, y que perdura hasta nuestros días. En este sentido Fábregas (1987: 71-78) habla de la frontera como de una formación histórica.

COFRADÍAS Y CONTEXTO HISTÓRICO

Durante la colonia, los pueblos indígenas de América sufrieron constantes procesos de cambio cultural; la implantación de un sistema colonial, cuyo principal objetivo era la integración del indio a la sociedad y economía de la colonia, dividió a la población entre dominadores y dominados. La integración del indio a la sociedad global suponía la adopción, por los naturales, de los modelos de comportamiento "occidentales", únicos considerados "civilizados" y que permitirían a los españoles el control de la población. Por esta razón, los colonizadores procuraron transformar todos los ámbitos del sistema cultural indígena que no fuesen compatibles con los modelos españoles y, por ende, resultaban un obstáculo para conseguir sus objetivos, como, por ejemplo, la estructura social prehispánica o las estructuras de poder de los naturales. El dominio económico, político e ideológico tuvo como resultado transformaciones de tal envergadura que afectaron a todo su sistema cultural. Tales circunstancias pusieron a prueba la identidad indígena,⁴ baluarte necesario para mantener la cohesión e integración del grupo, lo que obligó a

³ Para conocer la conexión existente entre los rituales públicos, su organización y el resurgimiento de los sistemas de cargos, véase Jan Rus y Robert Wasserstrom (1980: 466-478).

⁴ Sobre las consecuencias del sistema colonial entre la población indígena de Chiapas y los procesos que llevó anexos pueden consultarse, entre otros trabajos, los de Henri Favre (1973), Antonio García de León (1985), Robert Wasserstrom (1992), Jan de Vos (1997) y María Dolores Palomo (1995 y 2001).

éstos a definir —o redefinir— los rasgos culturales que los singularizaran ante “los otros”.

La desaparición de escena de los españoles como grupo dominante, tras la independencia política, no hizo desaparecer la situación de dominio sobre los indígenas tzeltales y fue otro grupo —ahora el ladino— el que retomó el papel de los primeros. La igualdad de todos los mexicanos, ideología que imperó durante todo el siglo xix, fue una artimaña legal que sólo sirvió para desproteger aún más a los diferentes grupos étnicos del país; reforzar y definir claramente los signos de identidad siguió siendo necesario para ellos.

Veamos entonces qué papel jugó la cofradía en este proceso de “recreación” constante de la identidad, a través de varios aspectos relacionados con esta institución y, de manera especial, como marco que permitió la configuración de una religiosidad específicamente india que contribuyó a mantener las fronteras étnicas,⁵ al marcar las diferencias culturales entre uno y otro grupo.

La cofradía fue una institución religiosa con funciones de fraternidad, solidaridad y ayuda mutua entre los miembros del grupo social en donde se fundaba. Según algunos autores sus orígenes se remontan a inicios de nuestra era, siendo en la Europa medieval cuando y donde adquirió su forma más definida. Creadas en estrecha relación con la Iglesia y los santos, jugaron un papel muy importante en la conformación y desarrollo de la religiosidad popular de sus miembros. Bien como sociedades funerales cooperativas (MacLeod 1983), o adjuntas a los gremios de la ciudad (Heers 1984: 274), o bien como sociedades de créditos, desde su origen tuvieron un claro carácter religioso, relacionado con la celebración de la festividad de los santos patronos, la veneración del Santísimo Sacramento o el culto a las Benditas Ánimas.⁶

En Chiapas, las cofradías indígenas fueron introducidas por los religiosos dominicos como

instrumento de la evangelización, para reorganizar la vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus “antiguas prácticas idolátricas” e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la “vida civilizada”. Y dado que la evangelización fue uno de los principales frentes de dominio, control y transformación cultural de los pueblos, la cofradía, como instrumento de ella, fue auxiliar en el proceso de cambio de las pautas de comportamiento y visión del mundo del indígena, reafirmando con ello su posición de inferioridad frente a los colonizadores. Con ella, por ejemplo, se introdujo una institución inexistente en la época prehispánica, así como santos e ideas religiosas totalmente ajenas a la cosmovisión indígena.

Anterior a la fundación de las cofradías indígenas, la población de españoles que residía en Ciudad Real de Chiapa creó las suyas propias, con los mismos fines que tenían aquellas que habían dejado en la Península. Los españoles trasladaron a América todo el bagaje cultural hispano que necesitarían para vivir en el Nuevo Mundo. Algunos elementos perduraron, otros no, y otros “cristalizaron”, utilizando el término de Foster (1962), de manera diferente a la original. Obviamente, para un pueblo tan católico como el español, la cofradía era un elemento indispensable.

A los pocos años de iniciada la colonia apareció un nuevo grupo de población en Chiapa, integrado por una población heterogénea, lo que hace que sea difícil y variada su definición: los ladinos, y que también fundaron sus cofradías propias.

Ésta es la principal tipología que se puede establecer para hacer una clasificación de las cofradías en Chiapas: de españoles, de indios y de ladinos que, además, permite definir los criterios de adscripción a esta institución; es decir, prevaleció el criterio étnico, lo que estuvo determinado por la situación de frontera a la que me refería más arriba. Las posibilidades de pasar de un tipo

⁵ Véanse, entre otros, Victoria Reifler Bricker (1993) y Alicia M. Barabas (1989), para el caso de Oaxaca.

⁶ Murdo MacLeod dice que desde mediados del siglo xvi se hicieron más comunes, tanto en España como en América, las cofradías que no tenían relación con los gremios y que su objetivo principal era rendir culto al santo patrón (1983: 66-67).

de cofradía a otra eran mínimas, pero aquí habría que preguntarse si la dificultad estaba en la imposibilidad real, marcada por los estatutos, o por el desinterés de cada uno de los grupos de integrarse al otro. Para un indígena es muy obvio que resultaría casi imposible ser hermano de una cofradía de españoles, pero, ¿habría querido serlo?, ¿acaso no era la cofradía indígena el espacio adecuado para conseguir sus objetivos?

Cada tipo de cofradía tenía una estructura determinada, y aunque sus variaciones eran mínimas, permiten decir que eran diferentes. Por ejemplo, las de españoles tenían una composición de cargos más complicada que las indígenas, con una mayor cantidad de oficiales —tanto en número como en designación y funciones. Pero la diferencia más notable se mostraba en las manifestaciones religiosas, de las que hablaré más adelante.

En Chiapas, las cofradías indígenas comenzaron a fundarse desde finales del siglo xvi. Por el cronista Ximénez conocemos de la existencia de la cofradía de la Virgen del Rosario, fundada por los religiosos dominicos en Copanahuastla (Ximénez 1930) y por el *Libro de bautismos de Copanahuastla-Comitán* sabemos de la fundación, en 1561, de la cofradía dedicada a la misma advocación en Comitán (Ruz 1992: 99). En el xvii tenemos ya más abundantes noticias sobre su existencia, pero es sobre todo a partir del siglo xviii cuando aumenta el número de fundaciones, a juzgar por la cantidad de información que tenemos sobre su actividad. Tanto las fundaciones como la actividad de las cofradías se vieron afectadas por varios motivos, pero principalmente estuvieron marcadas por necesidades económicas del clero, rivalidades y conflictos entre autoridades políticas y religiosas por el control de la

población indígena y sobre todo de sus “excedentes” económicos, así como por momentos de presión y control sobre el grupo dominado, lo que obligaba a éste a reaccionar a tal situación.

La estructura de cargos de las cofradías estaba integrada por los oficiales, encargados de la celebración de las distintas funciones y obligaciones de la asociación, así como de velar por sus intereses. Entre ellos destacaron los cargos de mayordomos y priostes, en las cofradías indígenas, a los que se suman los mayordomos de las diferentes funciones y diputados en las de españoles y, más tarde, en las de ladinos. Entre todos se encargaban de la administración y cumplimiento de las obligaciones que tenía marcadas cada cofradía, mismas que estaban contenidas en sus constituciones.⁷ Destacan el fomento al culto divino, la ayuda a enfermos, el entierro de los hermanos difuntos,⁸ la celebración de misas y la organización y financiamiento de las festividades.⁹

A la luz de la información que se desprende de los documentos, estas funciones eran cumplidas sólo por las cofradías de españoles, ya que en las indígenas los únicos gastos que aparecen están relacionados directamente con los pagos de las misas obligatorias y de las festividades. Parece que en ellas ha desaparecido el espíritu humanitario que inspira a las primeras. Éste es un dato que apoya la importancia que las cofradías indígenas tuvieron para la religiosidad de la población y las expresiones rituales. También muestra cómo los indígenas transformaron e hicieron adaptaciones a esta institución para acomodarla a sus propias necesidades.

Económicamente la cofradía se mantenía de un fondo que provenía de la cuota de inscripción

⁷ Metodológicamente, los estatutos o constituciones de las cofradías nos ofrecen datos de análisis muy ricos para conocer la religiosidad popular de los cofrades.

⁸ Los beneficios de esta obligación sólo recaían en los hermanos miembros de la cofradía; en este sentido se demuestra el carácter restringido de la misma, mientras que las festividades tenían efectos extensivos a toda la comunidad, pues toda contribuía mediante limosnas a la cofradía y todos podían disfrutar de la misma. Dice una declaración de los “macehuales” del pueblo de Bachajón que “en lo de las cofradías, fiestas y misas no saben de ello pero si saben que para todo dan limosna porque todos la dan”. Archivo General de Centroamérica, Guatemala (en adelante AGCA). A1.30.20.-1473.-191 (1690). *Visita de los pueblos de Chilón y Bachajón*.

⁹ Archivo Histórico Diocesano (en adelante AHD). *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de Ocosingo. 1810-1845*.

de los hermanos y de las diversas limosnas solicitadas en el pueblo a lo largo del año. Entre los gastos más importantes que tenían podemos señalar el pago de misas mesales, “por los vivos y difuntos”;¹⁰ los gastos del día de la festividad de la advocación de la cofradía; de la celebración de las diferentes fiestas anuales a las que estuviera obligada a contribuir por sus estatutos;¹¹ diferentes limosnas que les eran requeridas, como *redención* de cautivos, contribución para la casa Santa de Jerusalem, limosna para hospitales¹² y, por último, los gastos derivados de las santas visitas eclesíásticas, tanto de pagos de derechos de visita como de los realizados en la sustentación de todas las personas que la realizaban.¹³

Una característica por resaltar de las cofradías tzeltales fue su pobreza, a pesar de la cual tuvieron un valor económico importante. Los fondos, a menudo, sirvieron para que la comunidad saliera de alguna situación económica difícil,¹⁴ e incluso para hacer préstamos a gente que los necesitaba. En los datos que ofrecen los libros de cofradías de Teopisca impresiona el movimiento que tenían sus fondos; cada año el capital de la cofradía se prestaba a rédito a diferentes personas. Este aspecto tenía su lado posi-

tivo y negativo; en principio, era un excelente cauce para aumentar los recursos de la asociación; sin embargo, a menudo el capital se perdía porque no era devuelto, lo que obligó en varias ocasiones a regularlo, como en la visita que en 1859 hizo el ilustrísimo señor don Carlos María Colina y Rubio, obispo de la diócesis de Chiapa, y en la que dejó dispuesto que

por cuanto la experiencia demuestra la pérdida y ruina que sufren los intereses piadosos con el sistema adoptado hasta aquí de distribuir los capitales de las hermandades en fracciones pequeñas para que negocien con ellos los que lo reciben por el interés de que paguen un tanto de aumento al volver el capital [...] manda [...] que los 88 pesos 6 reales a que monta actualmente el capital con el aumento que haya tenido el presente año se impongan precisamente a rédito de un 5% anual sobre finca o fincas que en su parte libre excedan 2 o 3 tantos más al capital que se recibe debiendo el que lo reciba si es que la calidad pasare de 100 pesos otorgar escritura y obligación de reconocimiento [...] que con las cantidades menores que

¹⁰ AHD. “Carta del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo”. *Libro de la cofradía de la Santa Cruz, fundada en la iglesia de San Marcos del pueblo de Ocotitlan. 1677-1781*.

¹¹ Dentro de cada una de las festividades los gastos que se hacían eran para flores, cera, adorno de altar, pólvora [...] y a decir de los documentos la mayor parte de los gastos se dedicaban a comida y bebida para el convite tras la celebración litúrgica.

¹² En este caso sobresalió la limosna con que debían contribuir todas las cofradías de Chiapas al mantenimiento del Hospital de Caridad de Ciudad Real de Chiapa, y que se hizo obligatoria tras los trámites realizados por el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo. Aunque estaba instruida en la Recopilación de las Leyes de Indias no se había hecho efectiva hasta ese momento. Sobre estas limosnas que se pedían periódicamente a las cofradías hubo intentos de regulación para evitar los excesos, a veces incluso prohibiéndolas, como es el caso de la visita realizada al pueblo de Yajalón en 1724 por el obispo Jacinto Olivera Pardo, donde se ordena “[...] que no diese limosna [a] demandante alguno”. AHD. *Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas de Yajalón, 1713-1805*.

¹³ Aunque la visita la hacía el obispo, éste se hacía acompañar por un gran séquito. A pesar de que los obispos, al anunciar su visita, mostraban su voluntad de que se les atendiera de la forma más sencilla posible, para no ocasionar gastos, el número de personas por mantener ocasionaba grandes gastos en el pueblo, y que salían por lo general de las cofradías. Estos gastos se encuentran precisamente detallados en los libros de visitas eclesíásticas localizados en el AHD de San Cristóbal de Las Casas. Por otra parte, hay que señalar que aunque no existía una periodicidad concreta para realizar las visitas, éstas se hicieron con mucha frecuencia; el intervalo entre una y otra podía ser entre dos y cinco años, y aunque sólo consta en los libros el pago de derechos, infiero que el gasto era mucho mayor por lo que señalaba arriba.

¹⁴ En este aspecto compartirían la misma función con las cajas de comunidad.

no lleguen a 100 pesos [...] el párroco pueda darlas también a rédito por un tiempo que no pase de un año con obligaciones extrajudiciales e hipotecas de bienes raíces suficientes dando cuenta a esta superioridad de haberlo así ejecutado [...] si bien la hermandad no va a percibir tanto como cuando se distribuían sus capitales en cantidades parciales logrará así la mayor seguridad de ellos y el que los productos que perciba sean legales.¹⁵

COFRADÍAS Y RELIGIOSIDAD

¿Como llegó la cofradía a convertirse en vehículo para la formación de la religiosidad indígena?, ¿permitió la religiosidad indígena definir la identidad del grupo frente al “otro”? La mayor parte de las actividades religiosas de los pueblos eran patrocinadas y organizadas por las cofradías. Como señala MacLeod, a causa del descenso demográfico a finales del siglo xvii,

los pueblos se encogieron y la prosperidad económica declinó. Estos severos reveses fueron causa de que el clero se viera obligado a buscar nuevas fuentes de ayuda e ingresos [...] La expansión de las cofradías era parte de esta reorganización [...] parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos [...] asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón (1983: 67-68).

Para conseguirlo, los religiosos debían inculcar insistentemente en la población los enormes beneficios que les aportaría el culto divino en honor a los santos, como intercesores del hombre ante Dios, y esta insistencia fue calando la mentalidad del indio, quien iba mezclando sus antiguas creencias con los nuevos postulados de

la Iglesia Católica, pero eso sí, según su propia forma de ver las cosas.

La formación de la religiosidad entre los tzeltales de Chiapas fue un proceso histórico continuo, fomentado por las prédicas de los misioneros, alterado por las frecuentes rebeliones indígenas, influido por las coyunturas económicas y determinado, en definitiva, por esa situación de control y dominio permanente que sufrió la población durante la colonia. Conforme avanzaba la evangelización, los rituales indígenas prehispánicos comenzaron a mezclarse con las celebraciones cristianas, y el contexto donde encontraron el sitio idóneo para ello fue el interior de las cofradías, provocando un sincretismo religioso que todavía hoy vivimos en Chiapas. Hasta donde se les permitía, las cofradías fueron un espacio de recreación de cultos prehispánicos.¹⁶

Las festividades se celebraban con vísperas, misa, sermón, procesión y octava, e invariablemente terminaban con un banquete. Aunque los documentos consultados para Chiapas no dan prueba del desarrollo de las ceremonias, deducimos un gran lucimiento, debido a la gran atención que se prestaba a los aspectos externos, tales como “arder cera”, poner flores, adornar el altar, poner luces en la portada, quemar pólvora “[...] que para todo ello tenían las cofradías a sus mayordomos”¹⁷ o encargados y en todo ello se gastaba gran parte de los fondos de las cofradías.

Y en medio de todo ello la imagen, ésa venerada a la que rinden culto con gran fervor todos los hermanos cofrades y todo el pueblo en general; la imagen física alabada, la que se siente más cercana personificando la idea misma de Dios. Pero, además, las imágenes y demás objetos de culto, al ser adquiridos en gran parte por las cofradías y mantenidos por ellas, fortalecían un sentido comunitario y eran símbolos a través de los cuales se manifestaba el fervor popular.

¹⁵ AHD. “Visita del 1859”, *Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca. 1778-1859*.

¹⁶ Un buen análisis de la pervivencia de un sustrato prehispánico en la religiosidad india es el trabajo de Dolores Aramoni (1992)

¹⁷ Había, además del mayordomo, mayordomos de cera, encendedores de portada, mayordomos de pólvora, de altar, de vestir al santo, de música, etcétera; todos y cada uno de ellos con su función específica.

Es obvio que toda esta escenificación estimulaba el sentimiento de una población tan dada a la teatralidad y a los efectos visuales. Podemos imaginar, a la vista del colorido actual de las fiestas en Chiapas, qué tan importantes fueron todos estos elementos expresivos para la formación de la religiosidad popular.

Toda esta parafernalia era estimulada por los religiosos y curas de las parroquias, que, además de reportarles grandes beneficios económicos, hacía visibles los efectos que la evangelización había producido en la población indígena. Pero, por otra parte, el ritual se revelaba como liberador de la presión que se ejercía sobre esta población, como aliviador de los problemas económicos, como creador de espacios donde la existencia de lo religioso y lo pagano permitía la mezcla de elementos culturales antiguos en combinación con los nuevos. Y todo ello unido contribuía a ir creando —en algunos casos— o reforzando —en otros— un sentimiento de pertenencia al grupo, y a la comunidad.¹⁸ Porque la cofradía, aunque restringió a sus hermanos la participación, a través de la fiesta y los rituales públicos la extendió al resto de la comunidad. El hecho de que todas las cofradías pertenecieran a la parroquia del pueblo favoreció la formación de un sentimiento de cohesión comunitaria. Que tuviera un santo patrón contribuyó a remarcar la conciencia de identidad; es lo que marcaba su carácter de colectividad (Moreno 1981). La repetida coincidencia en actos litúrgicos y festivos de personas de diferentes grupos y cofradías, lejos de fomentar rivalidades entre ellas, sirvió para ir formando una conciencia de resistencia común frente a la situación colonial.

Un rasgo característico de los rituales era la mezcla de lo sagrado y lo profano; santos y celebraciones profanas se unían en una sola función provocando la celebración colectiva, el fortalecimiento de los lazos grupales y/o comunitarios y la recreación constante de la identidad. Esto era un peligro para las autoridades, por lo que en repetidas ocasiones se advierte “[...] que no convenía mezclar lo profano con lo divino”. Toda reunión festiva era finalizada con banquete, y a decir de los observadores de las mismas, religiosos principalmente, era ocasión de comilonas y borracheras, que daban lugar a multitud de desórdenes, excesos y escándalos.¹⁹

La importancia social que esta convivencia tenía para el grupo se demuestra por la constante preocupación y denuncias frecuentes de las autoridades civiles y eclesiásticas. Aunque a través de las cofradías los indígenas habían adoptado gran parte del ceremonial católico, éste había sido adaptado a su particular forma de vivir y pensar la religión. Por ello, estas celebraciones “escandalizaban a los ojos de las personas cristianas” y eran manifestación de la barbarie de los que las realizaban, “muestra inequívoca de su infidelidad, actos paganos y prácticas idolátricas”,²⁰ que era necesario suprimir inmediatamente y de forma contundente (Rojas Lima 1988, Aramoni 1992).

Creo que —como ya lo han manifestado otros autores para otras regiones de Mesoamérica— en estas celebraciones los indígenas recreaban espacios culturales propios, manifestaciones de su “antigua” tradición que llevaban a cabo aprovechando el contexto de la cofradía, aunque modificada por la influencia y adapta-

¹⁸ En este sentido hay que mencionar la política de congregación y reducción a poblados que aplicó la Corona española, apoyada por los religiosos dominicos en Chiapas, y en América en general. La congregación en un mismo espacio político y social de grupos de población con identidades distintas produjo efectos divergentes según los casos. En Chiapas concretamente, esta política contribuyó, con el paso del tiempo, a la formación de identidades comunes comunitarias. Un ejemplo claro lo constituye Chamula, formada de la congregación de tres “pueblos” en el siglo xvi y en la que actualmente sus habitantes mantienen una fuerte identidad comunitaria.

¹⁹ AGCA. A.1.14.-328. - 21. 1819. *Consulta del Ilmo. Sr. obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.*

²⁰ Eran frecuentes las denuncias de estas idolatrías. Véanse, “Memorial del obispo Pedro de Feria de 10 de enero de 1577”, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI). *Audiencia de Guatemala*, 161. “Memorial del obispo

ción de elementos culturales introducidos por la evangelización y la religión católica.

La permanencia de rasgos de la religión prehispánica en los rituales indígenas puede explicarse por varias razones:

- 1) Los constantes mecanismos de resistencia de la población autóctona ante la presión colonial ejercida por las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas. El indígena reivindicaba su situación de inferioridad constantemente y uno de los mecanismos utilizados fue la recreación de antiguas prácticas religiosas, que para los eclesiásticos eran idolátricas, por lo que los indígenas tuvieron que esconderlas en la clandestinidad.
- 2) Por otra parte, los misioneros aprovecharon aquellos elementos de la cultura autóctona que pudieran serles útiles en la difícil tarea de evangelizar. Con relación a esto, la religión católica tiene una gran cantidad de fiestas relacionadas con la naturaleza, exactamente igual que la cultura mesoamericana, y que a menudo fueron superpuestas.
- 3) Otra razón pudo ser que los "naturales" aprovecharan la relativa libertad que lo anterior les daba para ir introduciendo cada vez más elementos de su antigua religión y cultura "disfrazados", reforzado esto por la coincidencia, a veces, en el calendario de las festividades católicas con los principales cultos prehispánicos y las similitudes existentes en ciertos rituales (Ricard 1989).

La cofradía, institución central de las manifestaciones religiosas indígenas, como hemos visto, a pesar de ser un elemento cultural impuesto llegó a formar parte de la cultura autóctona, den-

tro de la cual tuvo un importante papel en los procesos socioculturales de las comunidades en un contexto de colonialismo. El hecho de que esta institución adquiriera un carácter indígena era inevitable, por tratarse de un elemento cultural reelaborado y apropiado, que llevaba implícita su propia dinámica.

Además de convertirse en uno de los principales vehículos de la religiosidad india, la cofradía cobró importancia en otros aspectos de la vida comunitaria. Por ejemplo, su estructura de cargos tuvo una importante presencia política en los pueblos, junto con el cabildo, que fue la institución de administración local. En realidad, aunque ambas instituciones tuvieron un desarrollo independiente, su relación se puso de manifiesto frecuentemente, como lo muestran las declaraciones contenidas en la visita de José de Scals a la provincia de los zendales, en las que los *principales* declarantes que dan la información sobre las cofradías de su pueblo dicen ser "naturales y principales de este pueblo [Chilón] y haber todos tenido oficios de república".²¹ Por el contrario, los macehuales declaran que "en lo de las cofradías, fiestas y misas no saben de ello pero si saben que para todo dan limosna porque todos la dan".²² Se puede pensar con esto que la participación directa en la cofradía estaba restringida a los miembros principales de cada grupo, pero esta participación se extendía a todos los habitantes del pueblo, pues todos participaban en sus actividades y colaboraban en su mantenimiento. En este aspecto, la cofradía reproducía una sociedad jerarquizada, como lo había sido desde la época prehispánica, y tenía en sus oficiales a los representantes de la voluntad del grupo ante las autoridades coloniales.

En el terreno económico se puede afirmar que, aunque las cofradías fueron un mecanismo de financiación de la evangelización (Cortés y

Pedro de Feria de 10 de enero de 1577 "y AGI. *Patronato*, 183 (1-11), 1585, "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías".

²¹ AGCA. A1.30.20.-1473.-191. 1690. *Visita de los pueblos de Chilón y Bachajón* y en A1.30.-1425.-183.1690, *Visita de los pueblos de Sitalá, Guaiquitepeque, Ocosingo y Sivacá de la provincia de los zendales por don José de Scals*.

²² *Ibid.*

Larraz 1958), fueron importantes para los indígenas²² ya que les permitieron mantener unos ahorros o caudales de los cuales servirse en momentos de necesidad económica.

Desde el punto de vista social, la alteración en la organización prehispánica producida por los procesos de reducciones a poblado y congregaciones fue parcialmente paliada por la existencia de las cofradías. Éstas permitieron la continuación del antiguo *calpul* prehispánico, como unidad básica de organización de la vida comunitaria, que mantenía las antiguas solidaridades e identificaciones parentales, logrando preservar parte de la tradición sociocultural y bienes comunitarios. Un proceso similar tuvo lugar en Perú, donde la cofradía rearticuló el *ayllu* prehispánico (Celestino y Meyers 1981a: 299-310).

CONCLUSIONES:

LA COFRADÍA EN LA FRONTERA CULTURAL

El gran número de fundaciones de cofradías que se realizaron en los pueblos tzeltales de Chiapas nos muestra la gran importancia que esta institución tuvo dentro de los procesos socio-culturales de las comunidades indígenas. Si bien en un principio las fundaciones fueron realizadas por los religiosos, a los pocos años de su introducción se multiplicaron rápidamente, a pesar de que disposiciones legales trataron de reducir el número de cofradías de los pueblos por considerarse excesivo.²³ Este hecho me lleva a pensar que las fundaciones, tras el impulso inicial, se hicieron por iniciativa de la misma población indígena. Además de las funciones explícitas que tenía esta institución —fomento de la religión católica y la caridad—, los grupos indígenas habían empezado a utilizarla con otros objetivos, dirigidos a lograr la integración comunitaria, la cohesión social

y la recuperación de cierto control sobre los asuntos que afectaban al grupo.

Podemos concluir que la cofradía se convirtió en el marco idóneo donde se fue conformando la religiosidad india, puesta de manifiesto principal, aunque no exclusivamente, en las manifestaciones y rituales públicos. Estas manifestaciones fueron un elemento diferenciador y definidor de particularidades culturales indígenas. Si la situación de frontera, como dije al inicio de esta exposición, obligaba al indígena a remarcar sus peculiaridades como mecanismo de sobrevivencia ante el embate de la sociedad colonial, la cofradía y sus manifestaciones religiosas fueron un espacio idóneo para mostrar signos propios de identidad, diferenciándolos de las manifestaciones del resto de la población, determinando cultural y socialmente la pertenencia de sus miembros al grupo, en este caso de los dominados, en oposición al dominador.

La cofradía permitió a los tzeltales expresar la especificación simbólica del grupo y la convivencia de la comunidad bajo símbolos comunes. También fue un espacio de pertenencia social, una comunidad ritual en la que se estableció el diálogo de sus miembros bajo signos comunes.

Pero la cofradía no sólo contribuyó a la conformación de la frontera cultural debido a su función generadora de la religiosidad india, sino también a su intervención en otros asuntos relativos a la actividad comunitaria, tanto de carácter político como social y económico. En este aspecto concreto definió un “nosotros” en oposición a los “otros”.

A pesar de que la cofradía fue una institución que sirvió a los intereses de los colonizadores, para los indígenas se convirtió en punta de lanza de su resistencia ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en varios aspectos —político, social, religioso— la

²³ Es frecuente encontrar en la documentación disposiciones solicitando información sobre el número de cofradías que tiene cada pueblo y otras en las que se ordena que se reduzcan a un número determinado. En respuesta, surgen protestas de los pueblos en las que se exponen que se considere el número de habitantes de cada uno para que se determine el número de cofradías que han de tener. Para Chiapas, véanse AGI, *Audiencia de Guatemala*, 215, “Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa” (1691) y “Carta del fiscal a la Corona de 19 de diciembre de 1691”.

pervivencia cultural de estos grupos (Rojas Lima 1988), que les dio cohesión interna y conciencia de identidad (Moreno 1981).²⁴

Si hacemos una evaluación de los resultados de tales procesos se podría dar un dictamen posi-

vo, ya que en situación tan desfavorable la población indígena utilizó mecanismos y recursos que permitieron la reestructuración de su sistema cultural y su adaptación a las nuevas circunstancias. Es una situación de frontera cultural. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMONI, DOLORES
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.
- BARABAS, ALICIA M.
1989 *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Grijalbo, México.
- BARTH, FREDERICK
1970 "Introducción", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo-London, George Allen/Universitats Forlaget.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, INI, Siglo XXI, México.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1987 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm., 3, CIESAS, México.
- CELESTINO, OLINDA Y ALBERT MEYERS
1981 "La posible articulación del *ayllu* a través de las cofradías", *Etnohistoria y antropología andina*.
- CORTÉS Y LARRAZ, PEDRO
1958 *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 vols., Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.
- FÁBREGAS, ANDRÉS
1987 "Las fronteras como fenómenos históricos: el caso de México", en David Piñera Ramírez (comp.), *Las fronteras en Iberoamérica. Aportaciones para su comprensión histórica*, UABC, ICHC, UVC y AIEF, México.
- FAVRE, HENRI
1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI, México.
- FOSTER, GEORGE M.
1962 *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO
1985 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., ERA, México.
- HEERS, JACQUES
1984 *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*, Editorial Labor, Barcelona.
- MACLEOD, MURDO
1983 "El papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en

²⁴ Isidoro Moreno (1981) afirma que, a su vez, la cofradía también permitió el control de estos grupos por los representantes del poder colonial, idea que nosotros hemos desarrollado en otros trabajos todavía inéditos.

- Chiapas", *Mesoamérica*, núm., 5, CIRMA, Antigua Guatemala.
- MORENO NAVARRO, ISIDORO
1981 "Control político, integración ideológica étnica: el 'sistema de cargos' de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. La Rábida.
- PALOMO INFANTE, MARÍA DOLORES
1995 Cambio y adaptación cultural en Chiapas. Las comunidades de los Altos en el siglo xvi. Tesis doctoral (inédita), Universidad de Sevilla.

2001 "Las instituciones en los procesos de resistencia y adaptación de los pueblos mayas: la cofradía indígena colonial entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas", en Ueli Hostettler and Matthew Restall (eds.), *Maya Survivalism*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, Alemania.

(e. p.) "Sobre fiestas y cofradías o la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas", en *Revista Iberoamericana*, Instituto Iberoamericano de Berlín e Instituto de Estudios Iberoamericanos de Hamburgo.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA
1993 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México.
- RICARD, ROBERT
1989 *La conquista espiritual de México*, FCE, México.
- ROJAS LIMA, FLAVIO
1988 *La cofradía, reducto cultural indígena*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- RUS, JAN Y ROBERT WASSERSTROM,
1980 "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective", *American Ethnologist*, no., 7.
- RUZ, MARIO HUMBERTO
1992 *Savia India, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos xviii y xix)*, CONACULTA, México.
- SIVERTS, HENNING
1970 "Ethnic stability and boundary dynamics in southern México", in F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*, Oslo-Londrés, George Allen/Universitats Forlaget.
- VOS, JAN DE
1997 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas, México*, colec., Historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS, México.
- WASSERSTROM, ROBERT
1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.
- XIMÉNEZ, FRANCISCO
1930 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Biblioteca Goathemala, Guatemala.

DOCUMENTACIÓN CITADA

Archivo Histórico Diocesano

Llanos, Libros de sacramentos, Libro de bautismos, Copanaguastla-Comitán, ff. 82-83.

Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Ocosingo. 1810-1845.

Libro de la Cofradía del Santo Rosario de Ocosingo. 1726.

Libro de la Cofradía de la Santa Cruz, fundada en la iglesia de San Marcos del pueblo de Ocotitlan. 1677-1781.

Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas de Yajalón, 1713-1805.

Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca, 1778-1859.

Archivo General de Centroamérica

A1.30.20.-1473.-191 (1690)

Visita de los pueblos de Chilón y Bachajón.

A1.30.-1425.-183 (1690)

Visita de los pueblos de Sitalá, Guaiquitepeque, Ocosingo y Sivacá de la provincia de los zendales por don José de Scals.

A.1.14.- 328. - 21. 1819

Consulta del Ilmo. Sr. obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.

Archivo General de Indias

Audiencia de Guatemala, 161

"Memorial del obispo Pedro de Feria de 10 de enero de 1577".

Audiencia de Guatemala, 215

"Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa (1691)" y "Carta del fiscal a la Corona de 19 de diciembre de 1691".

Patronato, 183 (1-11), 1585

"Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías".

EL TAPESCO DEL DIABLO Y EL CASTILLO: DOS CUEVAS ARQUEOLÓGICAS EN EL CAÑÓN DEL RÍO LA VENTA, CHIAPAS

Eliseo Linares Villanueva
Carlos Silva Rhoads
CENTRO INAH-CHIAPAS

El río La Venta se localiza al occidente de la Depresión Central de Chiapas, en los municipios de Jiquipilas, Cintalapa y Ocozocoautla; fluye a través de una abrupta topografía de rocas calizas en la región noroeste de Chiapas para unirse, como uno de sus principales afluentes, al Grijalva medio, conocido en esta parte como Mezcalapa (figura 1).

Buena parte del río La Venta está bordeado por grandes acantilados, un encañonamiento majestuoso con paredes de caliza que alcanzan alturas mayores a los quinientos metros. Los acantilados se formaron a partir de una falla en la enorme masa de rocas calizas marinas del Cretácico superior que atraviesa gran parte de la zona occidental de la Depresión Central de Chiapas.

En este cañón se formó de manera natural una gran cantidad de cuevas que han sido utilizadas por el hombre a lo largo de los siglos. Las características climáticas y el contexto geológico de la zona han permitido que en varias de estas cuevas se conservaran artefactos fabricados con materiales orgánicos que muy rara vez se conservan en sitios arqueológicos abiertos. Algunas de ellas han sido estudiadas por arqueólogos, particularmente las llamadas "cuevas secas" como las denominó Thomas Lee (1985), y se reportan de ellas elementos que forman parte de rituales y otras actividades antiguas, como es el caso de los "atados de shaman" y la elaboración de objetos con fibras vegetales y madera (King 1955, Silva y Linares 1993).

La exploración arqueológica del cauce del río es difícil por lo abrupto e incomunicado de la región, que cayó en el abandono con los nuevos medios de transporte, a lo cual hay que añadir que las cuevas y abrigos



Figura 1. El río La Venta.

susceptibles de estudio se localizan en los acantilados a una altura que a menudo hace necesarias técnicas y equipos propios de la espeleología; las altas paredes, prácticamente lisas y verticales, imposibilitan el acceso a las cuevas sin equipo especializado.

Los antiguos usuarios de las cuevas parecen haber pertenecido a los grupos de cultura mixe zoqueana que habitaron la región hasta muy entrado el periodo Postclásico. Según Navarrete, durante el Clásico tardío y el Postclásico temprano el cacicazgo zoque que dominaba el actual territorio de Jiquipilas y Ocozocoautla mantuvo relaciones comerciales con la costa del Golfo de México (1978). Dichas relaciones debieron establecerse usando rutas terrestres de comunicación, pero también acuáticas a través del río La Venta y su conexión con el Mezcalapa. Entre los productos zoques que pudieron circular a través de estas rutas se mencionan los textiles finos, la grana de cochinilla, las jícaras o xicalpextles con pintura de laca, canastos, esteras, cordeles, redes, pieles y una gran cantidad de productos agrícolas básicos como el maíz, frijol, calabaza, miel y otros que requería la región

costera del golfo para mantenerse y comerciar con el centro de México y la península de Yucatán.

La cal es un producto básico que es necesario añadir a esta serie de mercancías que aportaba la región zoque del noroeste de Chiapas a la planicie costera. A los productos autóctonos zoques hay que agregar los que proceden de los Altos de Chiapas y de Guatemala, como son el ámbar que se extraía de Simojovel y Totolapa, la obsidiana procedente de El Chayal y San Martín Xilotepeque, los artefactos de basalto para la molienda, la cerámica polícroma y los objetos de alabastro tallado en forma de vasos de pedestal y cuencos trípodas, todo lo cual también debió circular a través del río La Venta.

Los datos que a continuación se exponen, obtenidos de los estudios de dos cuevas en el cañón del río La Venta, dan elementos, a manera de hipótesis, y por contrastar con mayores excavaciones y trabajos más amplios, para proponer a esta vía fluvial como parte importante de la red prehispánica de comercio que comunicaba a los mayas con los zoques y a éstos con otros grupos de Mesoamérica.

CUEVA

EL TAPESCO DEL DIABLO

En abril de 1993 un grupo de espeleólogos franceses y mexicanos, durante un reconocimiento en los acantilados del río que bordean la reserva forestal de El Ocote en el municipio de Ocozacoautla, escalaron hasta el acceso de una cueva conocida como El Tapesco del Diablo (fotografías 1a y 1b). Al entrar observaron una gran cantidad de restos arqueológicos, por lo que decidieron avisar al Centro del INAH en Chiapas, organizándose una expedición de salvamento arqueológico integrada por arqueólogos, espeleólogos y restauradores.

La cueva se localiza en un acantilado del río La Venta a 10 km al noroeste de la actual población de Absalón Castellanos, a una altura aproximada de cincuenta m sobre el nivel del río. Es del tipo seco, no tiene aportes de agua y guarda en su interior una estabilidad climática extraordinaria. Este factor, aunado al difícil acceso, permitió la conservación de diversos géneros de materiales orgánicos. En ella estaban presentes

materiales que normalmente no se conservan en otros sitios: además de abundantes cerámicas y lítica se pudieron recuperar excelentes muestras de textil, cordelería y cestería, así como objetos elaborados en madera, hueso y concha.

El nombre de la cueva deriva de una estructura de troncos construida en uno de sus accesos. Tiene dos entradas, una caracterizada por el tapesco y la otra acondicionada con muros de bajareque que, adosados a la superficie natural de la roca, forma una pequeña puerta. El interior está formado por una cámara principal, a manera de salón, que se une a una galería de más de sesenta metros (figura 2).

La cámara o salón principal es un espacio de planta casi cuadrangular de aproximadamente seis metros por lado y una altura del techo mayor a los cuatro metros, se llega a él por las dos entradas mencionadas, después de pasar por un túnel estrecho de 11 m de longitud o por una especie de vestíbulo bajo. Resaltan en él dos elementos constructivos: el primero, uno al que denominamos Tumba, una oquedad de forma triangular en la que se apilan lajas para formar una

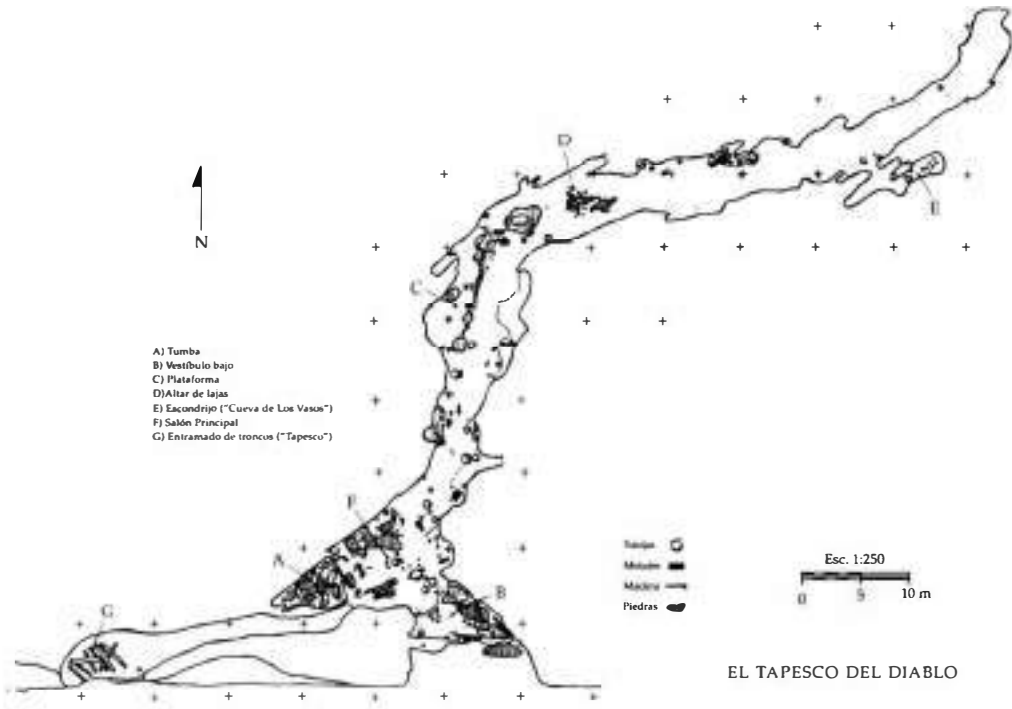
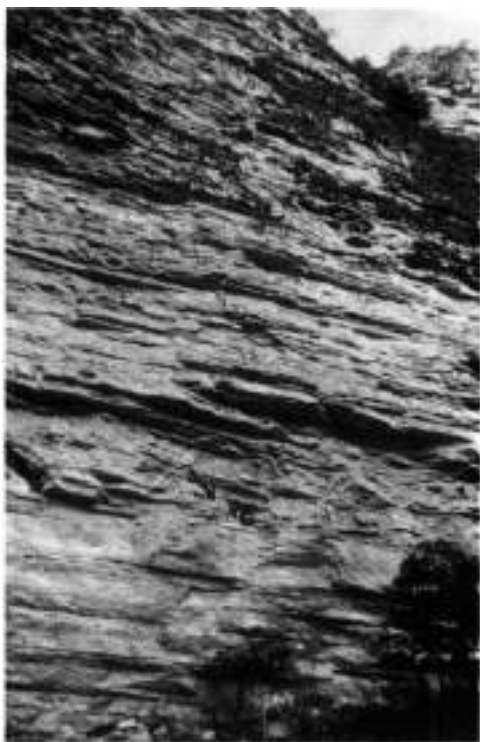


Figura 2. El Tapesco del Diablo.



Fotografía 1a. Acantilado en el río La Venta.
La flecha señala una de las entradas a la cueva
El Tapasco del Diablo.

pequeña plataforma escalonada, dentro de la cual se depositaron los restos óseos de por lo menos dos individuos sin posición anatómica y de la que provienen las muestras más importantes de materiales orgánicos recuperados. El segundo, se trata del aprovechamiento de un vano natural que atraviesa diagonalmente la pared del salón y tiene salida a un costado de la puerta de bajareque, y al que se pusieron algunas piedras y lajas angostas para formar una especie de ventana con barrotes.

También como elementos constructivos fueron importantes los muros de bajareque. Visto desde el interior de la cueva, el muro izquierdo está formado en su parte inferior por piedras sin trabajar colocadas unas sobre otra y cementadas con argamasa de lodo; la parte superior fue completada con bajareque hasta alcanzar la altura del techo del “vestíbulo”. El muro de la derecha está formado casi en su totalidad con bajareque y completada en la parte inferior con algunas lajas pequeñas. El bajareque muestra una estructura interna de carrizos dispuestos verticalmente, y en-

tretejados horizontalmente en ambos lados del muro con tallos delgados de “bejuco”. El recubrimiento es de arcilla color café amarillento en la que se incluyeron fibras vegetales.

Sobre el piso del vestíbulo y del salón, e intruyendo una capa de semillas de jobo traídas por murciélagos, se encontraron conjuntos de objetos compuestos por ollas, metates, manos de metates, cántaros, platos, cazuelas y cajetes que se asociaban, algunas veces, con restos humanos, fragmentos de madera quemada y artefactos pequeños (fotografías 2a y 2b).

La galería es un túnel de 4 m de anchura promedio y 62 m de longitud con varios quiebres y dirección general noroeste. El piso sube gradualmente hacia el interior. En la unión con el salón principal el techo está a más de tres metros del piso, mientras que al final de la cueva está a sólo 60 cm. El techo es casi horizontal a lo largo de toda la galería.

En esta parte de la cueva se localizan dos elementos constructivos importantes: una plataforma



Fotografía 1b. Entrada de la cueva
El Tapasco del Diablo.



Fotografía 2a. Salón principal en la cueva El Tapesco del Diablo.
Al fondo a la izquierda se observa la oquedad triangular que guardaba la Tumba.

ubicada en la parte media del túnel, que se levanta del piso aproximadamente un metro de altura y con una anchura de hasta 2 m; está adosada a la pared del túnel y hecha de grandes bloques de piedra que al parecer fueron desprendidos de la pared.

El otro elemento es un adoratorio, a manera de medio cono de 50 cm de altura elaborado con lajas sin trabajar y apiladas para dar una forma semitriangular dentro del cual se recuperaron restos de una vasija con decoración de picos y representación antropomorfa asociados con fragmentos de carbón.

Al igual que en el salón principal, aunque más cercanos a las paredes del túnel, estaban presentes los conjuntos arqueológicos conteniendo casi el mismo género de objetos.

Como parte de la galería, y casi al final de ella, se localizó una cavidad de pequeñas dimensiones —a manera de túnel subsidiario con entrada en la base de la pared y tapiada con lajas—, que contenía un grupo de vasos de cerámica policroma, otros de alabastro y cuencos de ónix en conjunto con otros objetos pequeños. A este espacio lo llamamos Cueva de los Vasos.



Fotografía 2b. Vestíbulo de la cueva
El Tapesco del Diablo.
Uno de los acomodos de vasijas llamados Elementos.

LOS MATERIALES ARQUEOLÓGICOS DE EL TAPESCO DEL DIABLO

De la tumba proceden la mayoría de los objetos de material orgánico que conforman la muestra de El Tapesco. Muchos fueron recuperados de una pequeña excavación que se efectuó en ella y otros obtenidos en laboratorio. Esto último se debe a que debajo de las lajas y de una ligera capa de tierra se encontraron materiales entrelazados, sin orden aparente, con bolsas de fibras vegetales, pastos y restos de cordeles y petate, los cuales fueron extraídos en conjunto para su mejor tratamiento. Los materiales procedentes de la tumba son los siguientes.

Sobre las lajas de la tumba se recuperaron dos jicalpextles sin decoración conteniendo tierra, excretas de roedor, restos de cañas y olotes de maíz, pastos de juncia, dos cráneos, una pelvis, dos fémures, una tibia y un radio humanos (fotografía 3).

Dentro de la tumba se localizaron restos humanos sin posición anatómica de por lo menos tres individuos (dos adultos y un infante) que se mezclaban sin orden aparente con los siguientes materiales: dos ollas miniatura, tres jicalpextles (uno de ellos pintado de rojo y negro conteniendo fragmentos de petate y cordel), un fragmento de madera cilíndrica amarrado con cordel, cinco atados de fibra (al parecer de ixtle), fragmentos de cáscara de cacao, un pendiente circular de concha y numerosas agujas minerales de sulfato de calcio.

Mención especial merece un hacha de 65 cm de largo con su mango de madera casi íntegro, hecho de una sola pieza de madera tallada que engrosa en la parte de engarce de la piedra de corte. Ésta es una hachuela de pedernal finamente pulida, sujeta a presión dentro de una oquedad en la madera a la que posiblemente se agregó algún adhesivo. Todo el mango recibió un pulimento exterior para darle una textura suave y protegerla del ataque de insectos (fotografía 4). También se recuperaron de aquí dos ollas globulares de base convexa con cuello corto recto-convergente, un metate ápodo de roca caliza, numerosos olotes de maíz, restos óseos

de roedor y aves pequeñas, dos fragmentos pequeños de textil blanco de algodón tipo "sarga", así como numerosos fragmentos de madera en "raja", ramas y troncos, muchos de ellos con extremo quemado.

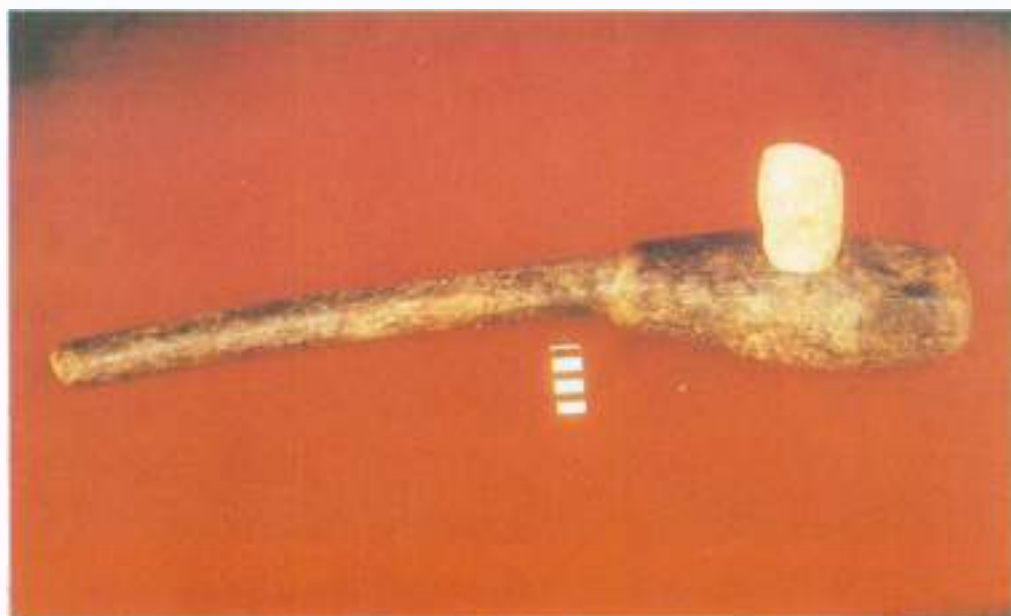
Los atados de fibra fueron abiertos en laboratorio encontrándose en uno de ellos un canasto pequeño hecho de palma tejida; cerrado a manera de caja, contenía una pequeña máscara pectoral tallada en madera con incrustaciones de madreperla representando a la muerte (fotografías 5a y 5b); su mandíbula se articulaba amarrada con pequeños cordeles que aún se conservan en su lugar. Toda la máscara estaba recubierta con pintura de cinabrio (fotografía 6). Junto con ella en el canasto se encontraba una cuenta circular de concha, una aguja de hueso, 12 cuentas de coyol, 40 caracolillos perforados, 25 semillas de cacao, una de frijol y una de calabaza (fotografía 7).

Otro de los atados de fibra contuvo 23 pendientes circulares pequeños hechos con recortes de calabaza y adornados con motivos geométricos, una peineta hecha de agujas de carrizo finamente enlazadas con ixtle, otra pequeña máscara pectoral de madera que representa la cara de un anciano y una sandalia infantil tejida de ixtle (fotografías 8 y 9).

En el vestíbulo de la cueva se recuperaron, en superficie, seis conjuntos de materiales domésticos que denominamos Elementos; en uno de ellos se encontraron dos cráneos humanos. Los elementos estaban compuestos por ollas, platos, metates, manos de metates, cántaros, platones, vasos, algunos objetos de madera y hachuelas de piedra negra. Las ollas son de pasta gruesa, de base convexa casi acabada en punta, algunas tenían en el cuello una banda de arcilla con decoración digital. Los platos eran de acabado pulido, en colores naranja y rojo, decorados con manchas y cruces burdas producto de cocción diferencial. Los metates hechos en roca caliza y arenisca, todos son ápodos de forma cuadrangular; algunos restos de argamasa blanca, lo que puede indicar que se trata de bloques constructivos reutilizados. Los vasos, incompletos y fragmentados, son de paredes recto-convergentes que se curvan al llegar a la base, de pasta fina, pulidos con engobe



Fotografía 3. Tumba y materiales que se encontraban sobre las lajas antes de la excavación.
El Tapesco del Diablo.



Fotografía 4. El hacha localizada en la tumba.
Nótese la extraordinaria conservación que la hace un instrumento único.



Fotografía 5a. Canasto o petaquilla funeraria encontrada dentro de la tumba, en uno de los atados de fibras.



Fotografía 5b. La petaquilla funeraria y su contenido.



Fotografía 6. Máscara pectoral, hallada dentro de la petaquilla funeraria; seguramente fue el adorno principal del collar.



Fotografía 7. Semillas y trozos de cordel contenidos en la petaquilla.



Fotografía 8. Sandalia Infantil localizada en el interior de la tumba.



Fotografía 9. Peineta procedente de la tumba.
Posiblemente se trata de un instrumento relacionado con la manufactura de textiles.

café y presentan reborde labial. Uno de ellos tiene una ligera capa de estuco pintado de rojo y blanco con finas líneas de color negro.

De entre los objetos de madera del vestíbulo destacan los restos de un pedazo de tronco ahuecado, al parecer la mitad de una especie de teponaxtle o tambor; pequeñas agujas talladas en madera, y lo que parece ser la punta de una coa.

En la galería o túnel principal se encontraron diez elementos con piezas domésticas como las recuperadas del salón. Destacaron en estos conjuntos la presencia de una olla de grandes dimensiones (1 m de diámetro y 70 cm de altura) elaborada con pasta fina color bayo; en otro, casi al fondo de la galería, la presencia de un cajete de silueta compuesta, pulido, con engobe blanco y decorado con una línea incisa en la parte media del cuerpo. Este es un tipo de cerámica idéntico al recuperado por la Nwaf y el INAH en Malpaso, Chiapas, y que corresponde a la fase Mechung de San Isidro, entre los años 1000 y 1200 dC (Lee 1974, Matos 1973). También destacaron dos vasos con restos de estuco pintado y decorados con motivos geométricos; uno de ellos está agrietado, a cada lado de las grietas tiene perforaciones cónicas, indicadores del tratamiento de curaduría que recibió en la antigüedad. También se hallaron un sahumero pequeño, alisado con engobe bayo, en el mango tiene moldeado un motivo antropomorfo que representa a un hom-

bre mofletado, de pie, vestido con maxtlatl y una camisa, que parece ser de piel de felino o adornado con plumas; y los fragmentos de una vasija-efigie con picos, ya anotada cuando se mencionó el adoratorio. Por su forma, pensamos que se trata de una pequeña urna, de cuerpo curvo-convergente, con base y fondo planos y de pasta fina. Los picos se presentan en conjuntos a manera de bandas verticales. En uno de los fragmentos se observan partes de una figura humana (una mano, el brazo y la oreja izquierdos).

Del salón principal y de la galería se obtuvieron alrededor de ciento cincuenta piezas a lo cual deberá sumarse lo ya descrito para la tumba y lo que a continuación se menciona, recuperado en la llamada Cueva de los Vasos o túnel subsidiario: tres vasos polícromos, de cuerpo curvo-convergente y pasta fina que presentan motivos antropomorfos pintados. En la decoración central se observan personajes de perfil, sentados con tocados de plumas largas (figura 3). Estos personajes llevan líneas de pintura roja en la cara; y, además, tres vasos finamente tallados en alabastro y con base de pedestal, dos cuencos trípodes tallados en ónix, una navajilla prismática, dos pesas de red hechas de cuarzo, tres pendientes de caracol, un fragmento de pectoral de concha que representa a un felino agazapado y otros materiales fragmentados.

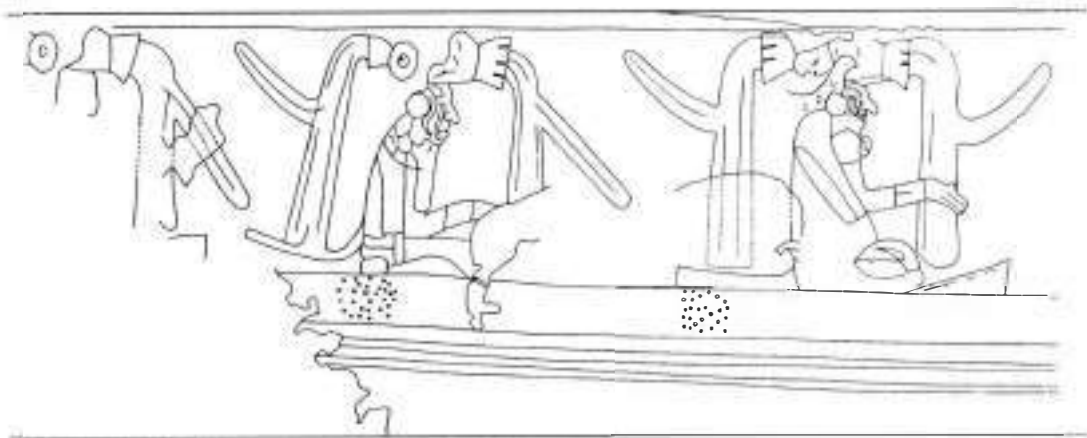


Figura 3. Vaso policromo con motivos antropomorfos.

LA CUEVA DE EL CASTILLO

Este lugar fue localizado en 1994 por la Asociación Espeleológica Río La Venta, un grupo de italianos que desde años atrás realizan trabajos exploratorios en el cañón. Según los registros de esta asociación en los acantilados del río La Venta hay más de cuarenta cuevas con restos arqueológicos, muchas de las cuales reportadas por ellos en las gacetas espeleológicas de Italia.

La cueva de El Castillo en realidad es un abrigo rocoso a 70 m sobre el nivel del río y a unos diez kilómetros de la cueva de El TapESCO del Diablo. A ella también se puede llegar pasando por el poblado de Absalón Castellanos y siguiendo el cauce del río hasta el primer recodo.

Gran parte del recorrido debe hacerse en balsa pues el encañonamiento del río en algunas zonas es total y la circulación es sólo por agua.

El trabajo arqueológico en este lugar se realizó en julio de 1995, recolectándose los escasos materiales de superficie que se observaron sin hacer excavaciones. Se trata de un sitio construido mediante plataformas y andadores sobre la roca caliza en un recodo del acantilado (fotogra-

fías 10 y 11), lo que parece proporcionarle una posición estratégica. Desde este lugar se pueden observar largos tramos del curso del río y por sus andadores en las alturas se domina cualquier paso. Se construyó aprovechando las formas naturales de la roca, acondicionando con lajas para formar terrazas escalonadas de hasta 3 m de anchura con muros de contención de mampostería y pisos estucados en la superficie (figura 4). Una particularidad importante en este sitio es la presencia de atalayas bajas que tienen pequeños nichos recubiertos de estuco. En la superficie de las terrazas se hallaron tiestos, lítica y madera quemada, además de un asta de venado, animal que fue esgrafiado sobre el estuco de una de las terrazas.

Los materiales cerámicos muestran una gran similitud con los encontrados en los llamados elementos en la cueva de El TapESCO del Diablo, piezas de tipo doméstico en el cual están presentes, especialmente, grandes ollas de pasta gruesa, de base convexa y cuello corto con decoración digital, los cántaros de pasta fina de color bayo y los cajetes de silueta compuesta con engobe blanco que parecen pertenecer a la mencionada fase Mechung de San Isidro.

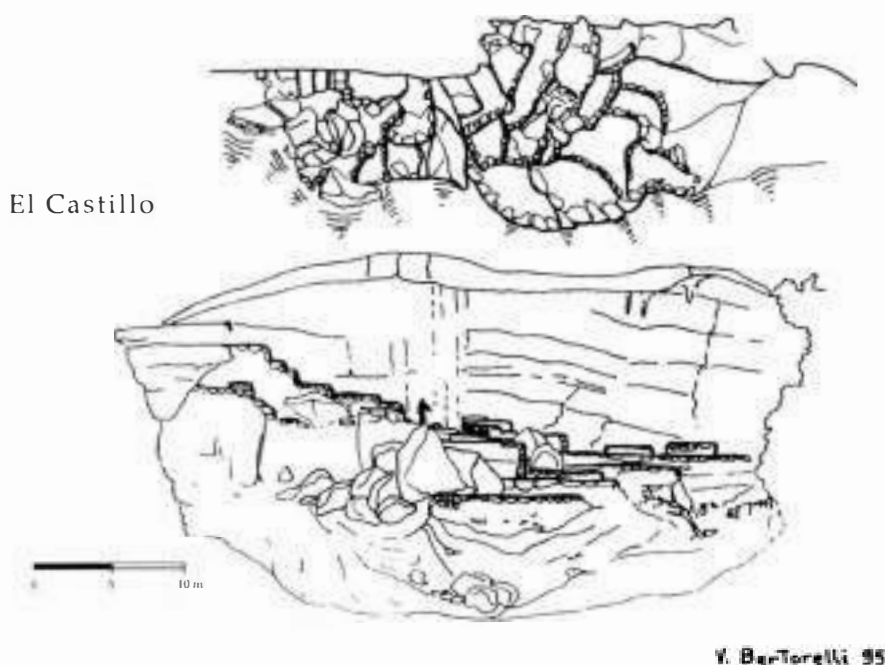


Figura 4. El Castillo.

Fotografía 10. Acantilado en el río La Venta.
Las flechas señalan el abrigo rocoso que
conforma El Castillo.



Fotografía 11. Terrazas de El Castillo. Al fondo Antonio Vivo, uno de los
espeleólogos que exploró por primera vez este sitio.

COMENTARIOS

Hasta donde permite ver el avance actual del análisis que se tiene de los materiales recuperados y la distribución de éstos con los elementos arquitectónicos en ambas cuevas, creemos que ya se pueden apuntar las posibles funciones de éstas. En El Tapesco del Diablo la tumba con su rico contenido habla de una función ritual funeraria; sin embargo, este elemento ocupa un espacio pequeño comparando con el resto de la cueva. Se puede decir que por lo menos una parte de ella tiene esa función. Por otro lado, la presencia de acomodos de material doméstico, como son los llamados elementos, puede hablar de una función de no habitación normal, pero sí de refugio eventual ante calamidades o ataques enemigos. Otra posible función la apuntan los materiales del túnel pequeño, o Cueva de los Vasos, que como escondrijo pudo tener la función de almacén de productos de comercio y en este caso de artículos suntuarios que requieren un lugar especial para guardarlos, un ejemplo de éstos pueden ser los cuencos de alabastro y los vasos de ónix. En El Castillo, como ya se anotó, la distribución de terrazas y de puntos de observación y vigilancia, así como de los andadores, sugieren fuertemente una función aduanal, de control de flujo de mercancía y personas por el río, así como una condición militar o ceremonial de un orden particular. Pensamos que estos aspectos dan apoyo a la propuesta del río La Venta como una ruta de comercio que funcionó de manera importante por lo menos durante el Clásico tardío.

Es relevante también la información que se puede obtener sobre ritos mortuorios de la tumba en El Tapesco del Diablo. Por su contenido se puede unir a otras cuevas que presentan evidencias relacionadas con enterramientos humanos y las creencias del inframundo mesoamericano; algunas muy conocidas —como La Garrafa, en Chiapas, y La Candelaria, en Coahuila—, han permitido la investigación de textiles y otros artefactos de origen orgánico como cordeles y canastos; en la de Teloxtoc, en Puebla, se recuperó una importante colección de máscaras. También se puede unir a cuevas de la Costa y zona maya de Chiapas en donde se han registrado ofrendas con-

sistentes en vasijas de cerámica e incensarios como la Cueva de los Andasolos, en la Trinitaria; la Cueva de los Bordos, en Cintalapa, y la Cueva del Agua, en Arriaga (Navarrete y Martínez 1977, Stirling 1995, Linares 1995, respectivamente).

Desde nuestro punto de vista los materiales de la tumba de El Tapesco del Diablo representan una buena parte de las creencias sobre el culto a las deidades relacionadas con la lluvia y la agricultura. Diversas investigaciones etnográficas en nuestra región y entre los vecinos maya tzotziles y tzeltales, revelan la creencia de que los nagueles o espíritus más poderosos residían en las cuevas localizadas en las montañas y en los acantilados; se los relaciona con algunas fuerzas de la naturaleza y reciben nombres como Rayo, Meteoro y Torbellino, y principalmente con factores climáticos. En este sentido cobra especial significado el hacha ritual hallada como parte del ajuar de la tumba, pues se trata de un artefacto que forma parte de los atributos de las mencionadas deidades en las representaciones conocidas; por ejemplo, en los códices mayas (particularmente el Códice Madrid), donde las deidades de la lluvia aparecen empuñando un hacha. Directamente se asocia con el dios K de los mayas; su relación se debe a que con ella se hace brotar la sangre, como ofrenda a los dioses de la fertilidad y en contexto ritual también significa poder y linaje. Esta hacha es, hasta donde sabemos, pieza única en Mesoamérica; por su excelente estado de conservación proporcionará información tecnológica importante.

El contenido del canasto hallado en los atados de la tumba también es un elemento relacionado íntimamente con las creencias sobre el inframundo. Las piezas contenidas en el canasto hablan del dios de la muerte y el autosacrificio; son evidencias la aguja de hueso y el mascarón pectoral, una pequeña obra maestra que representa un cráneo humano pintado con cinabrio. Por otra parte, el contenido botánico (semillas de frijol, calabaza, coyol y otras) informa sobre la dieta de manera amplia, significando junto con lo anterior la vida y la muerte en su linaje a través del sacrificio que implica su fertilización con el precioso líquido: la sangre. El carácter ritual

del contenido se complementa con su valor pecuniario, las cuentas de concha y las semillas de cacao fueron usadas como moneda en la época prehispánica y también fue común acompañar al difunto con objetos de valor para facilitar su tránsito por las diferentes regiones del inframundo. El poder del personaje o los personajes inhumados en la tumba de El Tapasco del Diablo se manifiesta por las características de los artefactos, de los conjuntos de éstos asociados directamente al enterramiento, el hacha de poder relacionada con las deidades del agua —habitantes de las cuevas— y el canasto ritual. ➤

BIBLIOGRAFÍA

KUNG, ARDEN R.

- 1955 "Archaeological Remains from The Cintalapa Region, Chiapas, Mexico", in *Middle American Research Records*, vol., 11, núm., 4, Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans.

LEE, THOMAS A.

- 1974 "Mound 4 Excavations at San Isidro, Chiapas, Mexico", in *Pappers of the New World Archaeological Foudantion*, no., 34, Brigham Young University, Provo, Utah.

- 1985 "Cuevas Secas del Río La Venta", en *Revista de la UNACH*, núm., 1, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

LINARES, ELISEO

- 1995 Rescate Arqueológico en La Cueva del Agua, Arriaga, Chiapas. Informe en Archivo Técnico del Centro INAH-Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

MATOS, EDUARDO

- 1973 "Trabajos Arqueológicos en el Juego de Pelota de San Isidro, Malpaso Chiapas", en *Revista ICACH*, núm., 8, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

NAVARRETE, CARLOS

- 1978 "The Prehispanic System of Comunciations between Chiapas and Tabasco", in *Mesoamerica Communciations Routes and Cultural Contacs*, By Thomas A. Lee Jr. And Carlos Navarrete, Papers of The New World Archaeological Foundation, no., 40.

NAVARRETE, CARLOS Y EDUARDO MARTÍNEZ

- 1977 *Exploraciones arqueológicas en la Cueva de los Andasolos*, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

PAILLÉS H., MARICRUZ

- 1989 "Cuevas de la región zoque de Ocozocuautila y el río La Venta, Eldiario de Campo, 1945, de Matthew W. Stirling con notas arqueológicas", in *Notes og the New World Archaeological Foundation*, no., 6, Bringham Young Universitu, Provo, Utah.

SILVA, CARLOS Y ELISEO LINARES

- 1993 "El Tapasco del Diablo", en *Arqueología Mexicana*, agosto-septiembre, vol., 1, núm., 3, México.

Efraín Ascencio Cedillo es investigador del CESMECA-UNICACH, actualmente prepara su tesis de maestría en la que analiza la conformación espacial y religiosa de los barrios a través de los imaginarios existentes en San Cristóbal de Las Casas; para ello, toma el barrio de Guadalupe como su escenario de partida. En confluencia con su pasión antropológica está la fotografía, con la que desea recrear la vida cotidiana en sociedad, acuerdos y desacuerdos, la intimidad y la exterioridad, el disimulo y el simulacro, la esperanza y la desazón, los aciertos y las contradicciones, su sensibilidad y su maldad, lo tradicional y lo nuevo; aspectos que como un todo construyen y desembocan en ese ejercicio constante de la estructuración humana. Dentro de esta red de posibilidades encontramos la religiosa, de ahí las fotografías que presentamos.

Página 175, fotografía 1. Festival maya-zoque, Tapilula, Chiapas, 1994.

Página 176, fotografía 2. Fiesta del barrio de Guadalupe, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 1993.

Página 176, fotografía 3. En Las Cañadas, Plan de Guadalupe, diciembre de 1993.

Páginas 177-179, fotografías 4, 5 y 6. Fiesta de San Caralampio, Entrada de Flores, Comitán de Domínguez, Chiapas, febrero de 2000.



Efraín Ascencio Cedillo, Cortesía.



Efraín Ascencio Cedillo. Cortesía.



Efraín Ascencio Cedillo. Cortesía.



Efraín Ascencio Cedillo. Cortesía.



Efraín Ascencio Cedillo. Cortesía.



Elton Antonio Saldia, Guerrero

RESEÑA

SIMULATION FOR THE SOCIAL SCIENTIST,
NIGEL GILBERT Y KLAUS G. TROITZSCH,
BUCKINGHAM, OPEN UNIVERSITY PRESS, 1999

Federico Morales Barragán

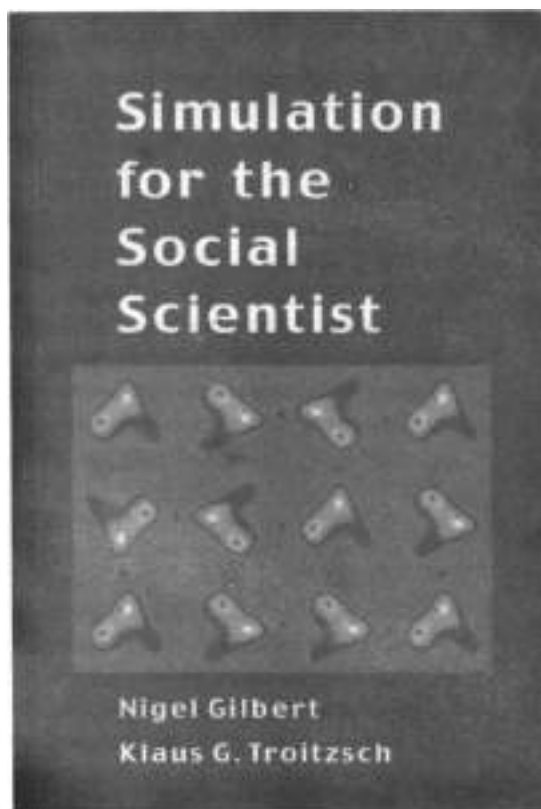
PROIMMSE-IIA-UNAM

El uso de modelos computacionales de simulación en las ciencias sociales tuvo un desarrollo significativo en la década de los noventa. La literatura sobre el tema es hoy abundante; sin embargo, no se contaba con un libro que ubicara la contribución de este tipo de modelos y que, al mismo tiempo, ofreciera un panorama de los enfoques de simulación utilizados en ciencias sociales. Estos dos rasgos convierten al libro de Gilbert y Troitzsch en una referencia obligada para los interesados en el tema. Como lo señalan los autores, este libro se escribió

[...] como una guía práctica para la exploración y comprensión de temas sociales y económicos a través de la simulación. Explica por qué uno podría utilizar la simulación en las ciencias sociales y esboza diversos enfoques de simulación con un nivel de detalle que puede facilitar a los lectores comprender la literatura y desarrollar sus propias simulaciones (p. IX).

De acuerdo con su estructura temática, el libro se divide en tres partes.

- 1) Los dos primeros capítulos ofrecen una discusión introductoria sobre la simulación en ciencias sociales y sus rasgos metodológicos principales.
- 2) Los siete capítulos siguientes presentan diversos enfoques de simulación; cada uno de éstos recibe un tratamiento similar (descripción general, presentación del *software* habitualmente utiliza-



do, explicación de diversas facetas referidas al diseño, uso e interpretación de los modelos, así como algunos ejemplos y referencias bibliográficas).

- 3) Tres apéndices, dos de carácter técnico sobre el análisis de estabilidad lineal y los generadores de números aleatorios, y uno que constituye una valiosa guía con direcciones de sitios en internet dedicados a la simulación en ciencias sociales y temas afines.

La simulación es una forma particular de construir modelos formalizados mediante programas computacionales, por ello ofrece un método para el desarrollo de las teorías. "La simulación computacional tiene un papel similar en las ciencias sociales que el de las matemáticas en las ciencias físicas" (p. 5). Los autores consideran que existen diversas razones por las cuales la simulación es más apropiada para la formalización en ciencias sociales que las matemáticas.

Primero, los lenguajes de programación son más expresivos y menos abstractos que muchas de las técnicas matemáticas [...] Segundo, los programas tratan de forma más fácil los procesos paralelos y aquéllos que no tienen un orden bien definido de acciones. Tercero, los programas son (o pueden fácilmente hacerse) modulares, de manera que pueden realizarse cambios significativos en una parte de éstos sin necesidad de cambiar su totalidad. Los sistemas matemáticos carecen frecuentemente de esta característica de modularidad. Finalmente, es fácil construir sistemas de simulación que incluyan agentes heterogéneos —por ejemplo, para simular personas con diferentes perspectivas sobre sus entornos, con diferentes acervos de conocimiento, diferentes capacidades— mientras que esto es relativamente difícil de manejar en los modelos matemáticos (p. 6).

Uno de los temas relevantes de la simulación en ciencias sociales alude a que el estable-

cimiento de reglas simples de interacción entre los agentes puede generar un comportamiento colectivo extremadamente complejo. Los métodos estadísticos convencionales se basan en el supuesto de la existencia de relaciones lineales entre variables. Esta aproximación resulta insuficiente para analizar comportamientos como los señalados anteriormente, en los que no se cumple que el efecto sobre una variable dependiente sea proporcional a la suma de un conjunto de variables independientes. Mientras que los modelos estadísticos ayudan a explicar correlaciones entre variables en un tiempo determinado, los modelos de simulación se refieren a procesos, por ello son una herramienta para modelar los mecanismos que subyacen a aquellas relaciones. Sin embargo, incluso cuando el estudio de los procesos no lineales mediante modelos de simulación ofrece ventajas para su comprensión, las explicaciones obtenidas no son suficientes para establecer predicciones sólidas. Es decir, la construcción de proposiciones consistentes sobre los factores que afectan el comportamiento individual puede ser insuficiente para predecir el comportamiento colectivo.

Gilbert y Troitzsch destacan que la simulación ofrece una tercera posibilidad para no adherirse al razonamiento deductivo o al inductivo. En la simulación

[...] uno comienza con un conjunto de supuestos, pero luego utiliza un método experimental para generar datos que pueden ser analizados inductivamente [...] Debe tenerse en mente la necesidad de establecer una secuencia de retroalimentación entre una estrategia deductiva y una inductiva a medida que se desarrolla el modelo (p. 25).

Merece señalarse que si bien la simulación comparte rasgos con la experimentación, no se identifica con ella.

Su principal diferencia es que mientras en un experimento, uno está controlando el objeto de estudio [...] en una simulación uno está experimentando con

*un modelo más que con un fenómeno en sí mismo.*¹

A continuación se presentan los rasgos principales de los enfoques de simulación que abordan los autores. Estos enfoques son: la dinámica de sistemas, la microsimulación, los modelos de colas, la simulación multiniveles, los autómatas celulares, los modelos multiagentes y los modelos de aprendizaje y evolucionistas.

La *dinámica de sistemas* describe el estado futuro de un sistema a partir de su estado actual. Esta caracterización se establece con base en los *niveles y tasas de cambio* de los atributos que representan al sistema considerado como un todo indiferenciado.

El uso de ecuaciones diferenciales y en diferencias se combina con lenguajes gráficos de descripción que ayudan a establecer las relaciones de interdependencia entre los atributos del sistema. Los lenguajes o *software* más utilizados para construir este tipo de modelos son: Profesional DYNAMO Plus TM, STELLA, SIMPAS y PowerSim (p. 30).

El enfoque de *dinámica de sistemas* ha sido utilizado para establecer tendencias y construir escenarios mundiales sobre la población, contaminación y uso de recursos naturales. Algunos de estos modelos son: WORLD2 (Forrester 1971) y WORLD3 (Meadows *et al.* 1974 y 1992). A mediados de los setenta se puso en marcha el modelo GLOBUS “[...] que se compone de modelos interactivos correspondientes a 25 diferentes naciones en los que se modelan de forma separada sus procesos demográficos, económicos, políticos y de gobierno” (p. 50). GLOBUS pone de relieve una de las más importantes carencias del enfoque de la *dinámica de sistemas*: el tratamiento de los sistemas de estudio como unidades indivisibles.

La *microsimulación* fue el primer intento para resolver la carencia fundamental de la *dinámica de sistemas*. Su punto de partida es el conjunto de rasgos diferenciados de las personas, familias o unidades económicas a partir de los cuales se construye, mediante métodos probabi-

lísticos, una nueva muestra hipotética que es utilizada para proyectar los rasgos bajo estudio.

En los últimos años se han desarrollado plataformas computacionales para construir modelos basados en este enfoque, entre ellas: MICSIM 3.X, STINMOD, DYNAMOD y CORSIM (p. 61).

La *microsimulación* ha sido utilizada para evaluar el efecto diferenciado de políticas públicas, como el impacto de una reforma impositiva, o bien para proyectar el perfil de demandas futuras de la población. Aun cuando los primeros modelos de *microsimulación* se iniciaron en los setenta, su construcción sigue reservada a organismos especializados en estas tareas. Durante 12 años la German Science Foundation financió un programa especial de colaboración dedicado al estudio de los fundamentos microanalíticos de la política social. Actualmente la Comisión Europea aporta fondos para un estudio sobre la posibilidad de construir un modelo europeo de beneficios impositivos (EUROMOD: <http://www.econ.cam.ac.uk/dae/mu/emod.htm>) (p. 72).

Los *modelos de colas* o de *eventos discretos* tienen una larga tradición en diferentes disciplinas; en algunas, como en la ingeniería, la modelación de eventos discretos es casi un sinónimo de la simulación (p. 74).

Los componentes de un *modelo de colas* son: los prestadores de un servicio, los usuarios y las colas; por ello el rango de aplicaciones de estos modelos es muy amplio. Adicionalmente hay un cuarto componente que puede denominarse agenda, el cual “sigue la pista” de los eventos que ocurren dentro del sistema y los organiza en el tiempo.

En la década de los ochenta se utilizaron lenguajes de programación como FORTRAN y PASCAL para construir estos modelos. Más adelante se utilizaron lenguajes de simulación como el GPSS, SimScript y el CSL. En la actualidad existe una mayor preferencia por la utilización de sistemas de simulación como el SimScript, SimLab y el MODSIMM II, SIMPLEX II, SIMPLE ++, DESIMP 2.0 y Extend (p. 81).

Este tipo de modelos ha sido utilizado para identificar “cuellos de botella” y rediseñar los

¹ P. 13, cursivas del autor.

procesos de operación de un sistema. Una de las limitaciones de este enfoque es que se asume que los usuarios no cambian su comportamiento (por ejemplo, no deciden dejar una cola cuando ha transcurrido mucho tiempo); es decir, la modelación del comportamiento adaptativo rebasa los límites de esta metodología de simulación.

La *simulación multiniveles* modela las interacciones entre poblaciones. "Los atributos de una población dependen de los atributos individuales agregados, y éstos a su vez dependen de los atributos de la población" (p. 92). Bajo este enfoque cada individuo evalúa su entorno como un todo y reacciona cambiándolo. A diferencia de lo que ocurre en la *microsimulación*, el nivel agregado que contiene a los individuos sí puede modificarse por la acción de éstos. Sin embargo, una de las limitaciones de los modelos de *simulación multiniveles* es que no analizan las interacciones que ocurren dentro de las poblaciones, sino sólo las que se llevan a cabo entre éstas; por ello "[...] no pueden explicar los efectos en redes sociales o en pequeños grupos donde las interacciones no son sólo globales, sino locales, entre individuos" (p. 94).

La formación de opiniones en una población es un ejemplo clásico utilizado para la comprensión de este enfoque. Existe una retroalimentación entre la opinión general que se va formando y las opiniones individuales que se manifiestan. Este tipo de fenómenos es el objeto de estudio de la sinérgica: "'[...] un campo interdisciplinario de investigación [el cual] se ocupa de las partes individuales de un sistema que producen estructuras macroscópicas espaciales, temporales o funcionales', tal y como Haken (1978: ii), quien acuñó el término, lo estableció" (p. 95).

La *simulación multiniveles* ha sido desarrollada mediante la plataforma computacional MIMOSE (acrónimo para modelación micro y multiniveles y simulación de ambientes), la cual tuvo sus orígenes en los ochenta como un lenguaje para la especificación de modelos; desde entonces se ha desarrollado hasta integrar dispositivos gráficos tanto para la representación de los insumos del modelo como de los resultados.

Los *autómatas celulares* son un dispositivo utilizado para analizar las propiedades globales que surgen de las interacciones locales (fenómenos de emergencia). Este dispositivo consiste en un conjunto de celdas organizadas en una malla regular, cada una puede presentar diferentes estados (por ejemplo, "prendido-apagado", "vivo-muerto"); el tiempo transcurre en forma discreta (en pasos) y, a medida que transcurre, la simulación registra los cambios de estado que pueden tener las celdas como resultado de la puesta en marcha de reglas simples de interacción.

Debido a que las reglas sólo hacen referencia a los estados de otras celdas en el entorno de cada una, los autómatas celulares funcionan bien para modelar situaciones donde las interacciones son locales [...] y son adecuados para investigar los resultados en la macro escala de millones de micro eventos simples (p. 122).

Un ejemplo notable de este tipo de simulación es la investigación desarrollada por Axelrod sobre el proceso de formación de macroactores (1995). Este autor observa que el rasgo esencial de este proceso es que los cambios "[...] son 'endógenos', es decir, la formación y disolución de imperios y alianzas ha tenido lugar sin la guía de una mano externa." (citado en Gilbert y Troitzsch 1999: 133).

En el modelo de Axelrod las relaciones entre estados son modeladas como un sistema de "tributo" en el cual los actores son capaces de demandar el pago de bienestar, con la amenaza de guerra si el pago no se hace. La simulación muestra que un modelo simple de interacción entre estados puede demostrar la emergencia de conglomerados que pueden ser vistos como alianzas. Axelrod destaca que la construcción del modelo permite plantear preguntas sobre las condiciones mínimas para que un nuevo actor emerja, las condiciones que promueven tal emergencia, o bien, qué factores pueden conducir al colapso de un macroactor (citado en Gilbert y Troitzsch 1999: 136).

Existe *software* especializado para diseñar modelos con *autómatas celulares*; sin embargo,

también pueden construirse mediante lenguajes de programación como el Visual Basic o el Lisp. Este último es un lenguaje de alto nivel usualmente utilizado para la programación de inteligencia artificial. Algunas ventajas adicionales del sistema Lisp son sus funciones para desplegar gráficos y diagramas, su interactividad y que está disponible libremente por internet.

Los *modelos multiagentes* tienen como objetivo simular tanto las interacciones que se establecen entre los componentes de un sistema, como las de éstos con su entorno. De ahí que en este contexto el término *agentes* alude a “[...] los programas autocontenidos que pueden controlar sus propias acciones basados en las percepciones sobre la operación de su entorno”.²

Según Wooldridge y Jennings (1995) los agentes computacionales tienen las siguientes propiedades:

- 1) *Autonomía*, operan sin el control directo de otros sobre sus acciones y estado interno.
- 2) *Sociabilidad*, existe interacción entre agentes.
- 3) *Reactividad*, tienen capacidad de percibir su entorno y responder a éste.
- 4) *Proactividad*, no sólo reaccionan, sino que son capaces de tomar iniciativas y de un comportamiento dirigido al cumplimiento de metas (p. 159).

Como resultado de estas características la simulación *multiagentes* puede utilizarse para el estudio de procesos que, por ejemplo, involucren el aprendizaje de los agentes a partir de las experiencias de interrelación de otros agentes con su entorno o el establecimiento de comportamientos orientados al cumplimiento de metas. Por ello, los modelos *multiagentes*

“[...] son muy diferentes de los modelos de simulación que construye el investigador; los *modelos de agentes* son *construidos por los propios agentes a medida que corre la simulación*”.³

Es decir, las interacciones de los agentes “reconstruyen” en el modelo a los propios agentes y a su entorno, el cual puede ser modelado también como un agente.

Dos tipos de modelos que ejemplifican la utilización de este enfoque de simulación son el *Sugarscape* (Epstein y Axtell 1996) y el *Proyecto EOS (The Evolution of Organised Society)* (Doran et al. 1994). En el primero un conjunto de agentes simples genera resultados sobre la emergencia de redes sociales, intercambios y mercados y la diferenciación cultural y la evolución. El segundo está dedicado a explorar teorías sobre el crecimiento de la complejidad social entre poblaciones humanas del Paleolítico superior en el suroeste de Francia.

Para la construcción de *modelos multiagentes* se utilizan plataformas como Sim_Agent, Swarm o lenguajes de programación como C++ o Lisp.

El rasgo distintivo de los *modelos de aprendizaje y evolucionistas* es la incorporación explícita del aprendizaje: “los parámetros cambian a medida que la simulación corre, o incluso cambia la forma del modelo, en respuesta a su entorno” (p. 195). El desarrollo de estos modelos se encuentra estrechamente vinculado con el de la investigación sobre máquinas de aprendizaje y optimización. En el capítulo final de su libro Gilbert y Troitzsch sólo presentan dos enfoques relacionados con las disciplinas sociales: las *redes neuronales artificiales* y los modelos basados en la programación evolucionista (*algoritmos genéticos*), los cuales pueden construirse utilizando lenguajes de programación como el Lisp.

Las *redes neuronales artificiales* se componen de tres o más capas de “unidades” organizadas de tal forma que cada una está conectada con el resto de las unidades de las capas adyacentes. Estas últimas son de tres tipos: de insumos, de resultados y ocultas o de proceso.

Las unidades ocultas toman las señales que reciben de las unidades en la capa precedente, las procesan y generan una

² Huhns y Singh 1998 citado en Gilbert y Troitzsch 1999: 158.

³ P. 160, cursivas del autor.

señal de resultado que se transmite a la capa subsiguiente (197).

Hutchins y Hazlehurst (1995) utilizan un modelo de redes neuronales para estudiar el proceso de aprendizaje de un léxico. La versión extrema de este problema puede plantearse suponiendo un grupo de agentes sin un léxico común y que desean comunicarse. La pregunta que surge es cómo "[...] pueden desarrollar un lenguaje común 'de la nada', sin la intervención de un agente que les enseñe las palabras y sus significados" (pp. 200-201).

Los *algoritmos genéticos* tienen sus raíces en la teoría de la evolución natural por la selección y han sido utilizados para modelar la evolución de procesos sociales. Estos algoritmos posibilitan la reproducción de una población hasta el punto en que se optimice el valor promedio de

ciertas "aptitudes". Este proceso supone la presencia de un mecanismo de selección natural.

Los *algoritmos genéticos* han sido utilizados en la modelación de la acción racional, en particular en los procesos que involucran estrategias de cooperación (Axelrod 1987, Lomborg 1996). Este último

[...] utiliza un modelo con un millón de agentes, en el que cada uno realiza iterativamente un juego del tipo dilema del prisionero, seleccionando aleatoriamente a los otros agentes (p. 223).

El resultado de esta simulación es interesante pues revela que no se despliega una estrategia dominante de cooperación, sino que la población establece una mezcla de estrategias que son estables cuando operan juntas, aunque aisladamente no sean exitosas. ➤

BIBLIOGRAFÍA

AXELROD, R.

- 1995 "A model of the emergency of new political actors", in N. Gilbert y R. Conte (eds.), *Artificial societies: the computer simulation of social life*, UCL Press, Londres.

HUHNS, M. Y M. P. SINGH

- 1998 *Readings in agents*, Morgan Kaufmann, San Mateo, CA.

HUTCHINS, E Y B. HAZLEHURST

- 1995 "How to invent a lexicon: the development of shared in interaction", in N. Gilbert y R. Conte (eds.), *Artificial societies: the computer simulation of social life*, UCL Press, Londres.



Agua que nace y muere
Sistemas normativos y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán
Araceli Burguete Cal y Mayor
Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIMMSE
Científica 2, 2001, 312 p. 13 mapas a color, 530 gr
ISBN serie 968-36-8321-5
ISBN obra: 968-36-8154-9

Este libro hace énfasis en que todo aún fluye. Como más zinacantecos y chamulas quieren usar el agua para irrigar, y como la Comisión Nacional del Agua trata de afirmar su derecho a controlar toda el agua de la nación, nuevos conflictos surgirán y, también negociar nuevas soluciones. Pero, como en el libro se argumenta, esta situación no es nueva; Chiapas, por mucho tiempo, ha sido un lugar en el cual los grupos han recurrido a varios principios legales para generar soluciones a conflictos que cambian de tipo según cambios en los recursos económicos y políticos en la región. Así como las relaciones entre los grupos nunca fueron estáticas en el pasado, de la misma manera no hay razón para imaginar que lo serán en el futuro.

Jane Collier

Informe global
Junio 1998-enero 2000
Olivia Gall Sonabend
Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIMMSE



Integraciones comerciales en la frontera sur
Chiapas ante el Tratado de Libre Comercio México-Centroamérica
Daniel Villafuerte Solís
Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIMMSE
Científica 3, 2001,
ISBN serie: 968-36-8321-5
ISBN obra: 968-36-9094-7

Los procesos de integración económica son uno de los rasgos que caracterizan a la economía mundial contemporánea; su análisis constituye una exigencia impostergable.

El libro que ahora presentamos contribuye a ese debate; pone de relieve las implicaciones de estos procesos en regiones subdesarrolladas de nuestro continente y centra su atención a los impactos que tendrá el acuerdo comercial entre México y Centroamérica en el medio rural del estado de Chiapas.

Los elementos que se aportan conducen a construir escenarios poco alentadores: reconcentraciones de la tierra, especialización productiva en condiciones de vulnerabilidad extrema, profundización del subempleo y la emigración. Esta valoración no puede sino convertirse en un desafío que nos propone el autor y que rebasa el ámbito de las preocupaciones intelectuales; finalmente se trata de debatir sobre el futuro de nuestras regiones en el nuevo contexto de la economía mundial.

Federico Morales Barragán

Informe de actividades.
Enero 2000-enero 2001
Otto Schumann Gálvez
2001, 83 pp., 165 gr



La Gran Serpiente Cornuda
¡Indios de Chiapa, no escuchen a Napoleón!
Robert M. Laughlin
Ensayos 1, 2001,
isbn serie: 968-36-8323-1
isbn obra: 968-36-8327-4

Roberto Laughlin es un antropólogo que encontró un tesoro histórico, la transcripción en tzotzil de una proclama dirigida a "Los Habitantes de Ultramar" en España en los primeros años de los movimientos hispanoamericanos por la independencia. Un documento en una lengua indígena es algo sumamente raro, y también lo es un estudioso que entendiera su significado. Laughlin también es autor de un diccionario monumental del tzotzil contemporáneo y editor de otro de la misma lengua durante la Colonia, así que tiene buena preparación para abordar la *Proclama*. Acontecimientos recientes han llevado a los hablantes del tzotzil y a otros pueblos mayas de Chiapas a los noticiarios mundiales. Este libro no puede evitar señalar algunos paralelos entre la situación de entonces en Chiapas con la de hoy.



Las etnias del estado de Chiapas.

Castellanización y bibliografías

Irma Contreras García

2001, 295 p., 455 gr

ISBN: 968-36-9089-0

Coedición con el

Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIMMSE

Instituto de Investigaciones Bibliográficas



La primera orden religiosa que se estableció en Chiapas fue la de los mercedarios, el 18 de mayo de 1537, pero el proceso de evangelización — paralelo al de castellanización — no inició sino hasta el 12 de marzo de 1545, una vez que los dominicos de la Orden de Predicadores se instalaron en Ciudad Real, actualmente San Cristóbal de Las Casas. Para la conquista española, la dificultad de la evangelización radicó en la variedad de lenguas indígenas, algunas con limitaciones determinadas por factores como la clase social, el sexo, la edad o el tono, razones que obligaron

a los frailes a aprender las lenguas vernáculas — la mayoría de las obras registradas en el presente trabajo son bilingües —, a idear diversos métodos didácticos y a utilizar libros monolingües como enlace para posteriormente enseñar el castellano.

Este libro reúne obras que han contribuido exclusivamente al proceso de Chiapas; escritos por frailes mercedarios, dominicos y jesuitas en tojolabal, chiapaneca, chol o mopán, lacandona, teco o mame, tzeltal, tzotzil y zoque, tenían por fin enseñar la religión católica al tiempo que castellanizaban a las comunidades indígenas mexicanas. En esta bibliografía se consignan doctrinas, catecismos, confesionarios, sermones, artes o gramáticas, oraciones católicas, vocabularios y diccionarios, al igual que libros producto de programas educativos federales y estatales (cartillas, cuentos, tradiciones, etcétera) y traducciones de pasajes bíblicos para difundir la religión protestante. Contiene asimismo fichas bibliográficas de trabajos de los historiadores, antropólogos y lingüistas contemporáneos que se han encargado de clasificar las lenguas indígenas de la República.

Bibliohemerografía del sureste mexicano y

Centroamérica. Época colonial

Octavio Gordillo y Ortiz

2001, 265 p., 500 gr

ISBN: 968-36-9090-4

Coedición con el

Instituto de Investigaciones Antropológicas-PROIMMSE

Instituto de Investigaciones Bibliográficas



El presente repertorio, integrado por referencias bibliohemerográficas de los acervos de San Cristóbal de Las Casas, constituye un valioso y útil instrumento de consulta para los estudiosos de la historia colonial del sureste mexicano y Centroamérica. Los títulos de libros y artículos nos brindan un panorama general de los temas relacionados con el pasado de la América española, que va de las primeras décadas del siglo xvi a los años de la independencia del virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala; material bibliohemerográfico en donde figuran crónicas sobre

el descubrimiento, la conquista y las exploraciones geográficas posteriores; la obra evangelizadora de los frailes y la castellanización; las fundaciones de pueblos y ciudades, así como la explotación y saqueo en tiempos de encomiendas, además del surgimiento de una nueva sociedad receptora de la cultura europea, en fin, la memoria histórica de estos antiguos territorios que en la actualidad constituyen el sureste de México y Centroamérica.

PROIMMSE-INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS

*Fundamentos de epigrafía
maya de los investigadores
alemanes del siglo XIX*

Elsa Ortega Peña

La epigrafía maya es sin duda una de las disciplinas más importantes para rescatar el pasado del pueblo maya prehispánico. No es ciertamente una disciplina contemporánea, por el contrario, en términos de desarrollo, tiene más de un siglo de haberse originado como tal junto a los intereses arqueológico y lingüístico. Tal como su título lo señala, esta obra se remonta al inicio de esta disciplina, cuando los científicos alemanes crearon las bases más sólidas del desciframiento de la escritura maya con la identificación de los signos calendáricos en los códices y en las inscripciones de numerosos sitios arqueológicos. Exponiendo sistemáticamente cómo y bajo qué cuestionamiento se dieron los primeros descubrimientos, el lector se pone en contacto con una metodología y un proceso científico que aún con el transcurso de más de un siglo resulta vigente hasta hoy.

La vergüenza como enfermedad puede entenderse como un lenguaje que expresa, de manera bastante coherente, algunas de las tensiones sociales resultado de los intercambios cotidianos entre los pobladores de la comunidad chol de Río Grande, Chiapas. Estas tensiones se producen en

la competencia por recursos escasos entre individuos desigualmente ubicados en el espacio social. De acuerdo a la etiología local, la *vergüenza* es resultado de encuentros ríspidos o de conflictos interpersonales de los pobladores, es como la somatización de estos antagonismos. Las situaciones de *vergüenza* se atribuyen a envidias y chismes, a robos, regaños, ofensas y al incumplimiento de compromisos. Sin embargo, en la obra se sugiere un plano de interpretación diferente al local: la *vergüenza* es un lenguaje con que se refieren algunas de las contradicciones sociales —y no sólo personales— que se dan cotidianamente entre los pobladores de Río Grande.

*La vergüenza.
Enfermedad y regulación
social en una comunidad chol*

Gracia María Imberton Deneke

*Siglo XX. Muerte y
resurrección de la
Iglesia Católica en Chiapas.*

Dos estudios históricos

Julio Ríos Figueroa

La campaña desfanatizadora llevada a cabo en Chiapas en la década de 1930 casi desaparece a la Iglesia Católica: algunos curas oficiando en casas particulares, y algún otro huyendo de comunidad en comunidad, constituían la presencia institucional de la Iglesia en el estado. Sesenta años después, en la década de 1990, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas contaba con cerca de ocho mil catequistas, más de cuatrocientos prediáconos y varias decenas de sacerdotes con un papel protagónico en los cambios sociales y políticos. La idea básica de este libro es contrastar la situación de la Iglesia Católica en Chiapas en las dos mitades del siglo XX, tomando como pretexto dos estudios históricos. En el primero se tratan las relaciones entre la Iglesia y el Estado de 1900 a 1938. En el segundo se analiza el pensamiento del obispo Samuel Ruiz García con respecto a los indígenas desde 1959 hasta 1999. Ambos trabajos están sustentados en la investigación en fuentes primarias y secundarias, y ofrecen al lector argumentos independientes. La parte final del libro consiste en una reflexión acerca de la situación de la Iglesia Católica en Chiapas en el siglo XX: su muerte y resurrección.

Etnogerontología zoque

Laureano Reyes Gómez

gerontocrático. Posteriormente, se contrasta la información *in situ* con la teórica, y se construye un modelo explicativo de la cultura zoque de la vejez en donde se hace énfasis en cómo los zoques conciben culturalmente la gradación de la edad, el rol social, distinguiendo entre vejez masculina y femenina, los estigmas y virtudes, y el perfil epidemiológico, entre otros muchos tópicos.

Posteriormente, se discute que la vejez se afronta en forma diferencial, según la combinación de factores como las condiciones de salud, la economía, las redes sociales y del individuo: las afectivas, viudez, soledad, estatus social, etcétera, que dan marco para vivir una vejez muy heterogénea, especialmente cuando la población de "viejos" (de 60 y más años de edad, criterio estrictamente demográfico), se incrementa considerablemente, como en el caso de los zoques, que se ha sextuplicado en los últimos sesenta años.

Esta obra expone la nueva forma de concebir y vivir la vejez, en la que la autoridad y los conocimientos "tradicionales" son cuestionados ante la nueva realidad sociocultural. Jóvenes y adultos más instruidos, mejores bilingües, y con mayores relaciones con el exterior, arrebatan el poder económico y civil de los viejos, para generaciones jóvenes y adultos maduros, marginando a la población anciana, y con estatus social no necesariamente de prestigio.

Este trabajo etnográfico ofrece un acercamiento al matrimonio en una comunidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas. *Ch'ak ab'al*, literalmente "fin de la palabra", fue hasta los sesenta el término para "matrimonio", institución que establece el parentesco por alianza. Bajo ese nombre, tuvo sus procedimientos propios, ceremonias y ritos muy elaborados, a decir de los mayores del lugar, heredados de los antepasados. En 1973, con la reevangelización católica, se sintetiza el *ch'ak ab'al* y se le denomina *nupanel b'a aguelesya* (casamiento eclesiástico), y como efecto de la aparición de la primera filiación protestante, el casamiento civil pasa a ser requisito previo obligatorio para el sacramento religioso, pero retomó elementos de los ritos de matrimonio ya existentes.

San Pedro Chenalhó: género, interlegalidad y conflicto

Anna María Garza Caligaris

Virajes recientes tanto en el ambiente político como en el académico, comienzan a abrir un espacio más flexible que permite valorar de otra manera el entrelaje de legalidad y política, entre la vida local, regional, nacional e incluso más allá.

Partidos políticos y movimientos sociales más alejados de las instituciones formales —pasando por muchas formas intermedias— libran ahora muchas de sus batallas en el terreno de lo jurídico. Cosa curiosa precisamente en un país donde la legalidad ha gozado de muy poca credibilidad.

Los movimientos sociales, y particularmente de indios y mujeres, se han incorporado a este debate, de hecho, contribuyen a generarlo con sus propios argumentos sobre el poder, los derechos y la legalidad.

Creer que la academia es inmune a estas fuerzas que arrastran la imaginación y moldean el pensamiento, sería pecar de ingenuidad. Para las ciencias sociales la legalidad provee medios para problematizar jerarquías y diferencias en medio de las corrientes que generan las discusiones políticas y la vida concreta.

En este estudio en la perspectiva de la antropología médica se recorre, primero, el registro etnográfico de una vejez idílica (masculina) y homogénea que, hipotéticamente, viven los viejos indígenas, otorgándoles un poder prácticamente

El Ch'ak ab'al (matrimonio tojolabal) y sus transformaciones.

Del baldío a la actualidad

Antonio Gómez Hernández

San Pedro Chenalhó nunca ha vivido recluido en un mundo comunitario; su relación con otras regiones ha sido siempre intensa. En contextos en los que cambian las oportunidades para establecer nuevas alianzas políticas a nivel regional y nacional la interacción es más visible y una de estas coyunturas nos ofrece Garza Caligaris.

Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y el caso Chiapas

El trato que ha recibido la medicina indígena en México desde Reforma (aproximadamente 1857) hasta 1995.

La política sanitaria dirigida a los pueblos indios de Chiapas, por el Estado mexicano y del gobierno de Chiapas y su concreción, desde principios del siglo xx hasta 1995.

También analiza discusiones y propuestas, obtenidas como resultado de un proceso de investigación participativa, capacitación jurídica y paneles de discusión, con el tema "Importancia de la legislación en materia de medicina tradicional", realizados con los habitantes y médicos tradicionales indígenas de 28 comunidades, unas socias de OMIECH y otras de ODETIT.

Los talleres realizados tuvieron como objetivos: documentar y sistematizar tanto la posición de las comunidades como de sus médicos indígenas, en torno a los procesos de legislación en materia de medicina indígena en México y Chiapas, así como las opiniones y propuestas emanadas de talleres y, que de acuerdo con sus intereses, manifestaron con respecto al trato que deben recibir las medicinas tradicionales indígenas así como las comunidades, en materia de salud por parte del Estado mexicano y de la sociedad global.

Al finalizar el siglo xix Simojovel se erigió, junto con otros municipios del norte de Chiapas, en una de las regiones productoras de café de la entidad. La introducción de la cafeticultura modificó profundamente un espacio que hasta entonces había permanecido habitado casi exclusivamente por población indígena, hablante de tzotzil, y en menor medida, por tzeltales y zoques. La cultura de finca que se creó y reprodujo en la región, era compartida por cada uno de los sujetos y grupos sociales desde la posición que ocupaban en el sistema de finca. A pesar de las diferencias —posición social, económica, lingüística y cultural— había concepciones y prácticas asumidas y aceptadas por todos los participantes del sistema. El énfasis en esta cultura compartida no significa negar que tanto los trabajadores indígenas como los propietarios "mestizos" tuvieran, cada uno como grupo, una cultura propia; sin embargo, generalmente se da por sentado que las culturas de la población mestiza e indígena son totalmente distintas, de tal forma que se puede llegar al extremo de concebir a la primera como representante de la mexicanidad y a la segunda como conservadora de lo prehispánico, incluso en procesos en los que ambos grupos han mantenido relaciones muy estrechas, más allá de las estrictamente laborales, por lo menos desde la segunda mitad del siglo xix, tal como esta obra refiere.

Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas

Sonia Toledo Tello

Es un puente de comunicación con y al interior de la comunidad antropológica mexicana. Informa sistemáticamente sobre las discusiones e investigaciones, sobre sus publicaciones y actos, sobre la vida de las instituciones y los programas de formación en las diversas disciplinas antropológicas del país. Cuenta con las siguientes secciones:

- *Artículos de revisión de bibliografía* antropológica mexicana sobre temas, conceptos, sitios, instituciones y sectores sociales.
- *Reseñas y discusiones de libros*, revistas, colecciones y materiales audiovisuales antropológicos editados en el país.
- *Reseñas de eventos*, seminarios y proyectos antropológicos e información sobre instituciones antropológicas mexicanas.
- *Noticias de los programas* de estudio antropológicos del país.
- *Listado de los grados académicos* otorgados y las tesis presentadas durante el año en las diversas disciplinas antropológicas.
- *Las tablas de contenido* de las publicaciones periódicas antropológicas —especializadas y de divulgación— mexicanas (revistas, anuarios, boletines).
- *Fichas de publicaciones* antropológicas mexicanas recientes (publicaciones impresas y material audiovisual).
- *Directorio actualizado* de las instituciones antropológicas mexicanas.

Venta, suscripción y canje:

Departamento de Antropología,

Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa

Edificio F, planta baja. Atención Lic. Beatriz Piña

Av. Michoacán y La Purísima s/n, Col. Vicentina, Deleg. Iztapalapa

Apartado postal 55-536, C. P. 09340, México, D. F.

Tels.: 58-04-47-63 y 58-04-47-64, telfax: 58-04-47-67

También puede adquirirse en las librerías de la

Universidad Autónoma Metropolitana y de EDUCAL.



Director: Esteban Krotz

Apartado postal 9-47, Chuburná,

C. P. 97200, Mérida, Yucatán, México

Telefax (9) 928-51-15

Correo electrónico: kheberle@tunku.uady.mx

Correspondencia

Envíe sus correos electrónicos, cartas o faxes con una extensión máxima de una cuartilla y media dirigidos al Comité Editorial. También a través de esta página puede dirigir sus cartas abiertas a nuestro Consejo Editorial.

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

PROIMMSE

Calle 28 de Agosto núm., 11,

Zona centro, C. P. 29200,

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Tels.: 01(9) 67 828-91, 829-44 y 829-97

Sra. Gabriela Camacho Guerrero

proimmse@servidor.unam.mx

ext. 18

Ventas

Sr. Roger Emilio Esponda Ayanegui

romajo@correo.unam.mx

ext. 23

Intercambio Bibliotecario

Biblioteca Paul Kirchhoff

Lic. Mercedes Villanueva Ocampo

mevillan@servidor.unam.mx

ext. 12

Difusión e Intercambio Académico

Arq. María Elena Medina Ortega

memedina@servidor.unam.mx

ext. 14

Departamento de Publicaciones

jauriost@servidor.unam.mx

01(9) 67 847-26 y 8-49-67

ext. 18

*Los riesgos de cruzar.
La migración centroamericana en la frontera México-Guatemala.*
Olivia Ruiz Marrujo

*Implications of the PRI's First
Presidential Primary.
A view from Ciudad Juárez.*
Steven Barracca

25

*Los cambios en la estructura
intraurbana de Ciudad Juárez,
Chihuahua,
de monocéntrica a multicéntrica.*
César M. Fuentes Flores

*Fuentes de crecimiento del empleo
en el sector agrícola del
norte de México.*
José Alberto García Salazar
José Miguel Omaña Silvestre



*Subutilización de los servicios de
salud reproductiva entre mujeres
sin seguridad social médica en la
frontera norte: un estudio de caso.*
Norma Ojeda de la Peña

FRONTERA NORTE

VOI 13 ENERO/JUNIO 2001

NOTA CRÍTICA

*¿Más allá de las fronteras?
Transdisciplinariedad y estudios
culturales.* Francisco de la Peña
Martínez

RESEÑAS CRÍTICAS

*¿Qué es la globalización?
Falacias del globalismo, respuestas a la
globalización.*
Ulrich Beck, José L. Coronado Ramírez

*Alternancia y transición política.
¿Cómo gobierna la oposición en México?*
Víctor Alejandro Espinoza Valle
(coord.) Adrián Acosta Silva

*El agua y su historia.
México y sus desafíos hacia el siglo XXI*
Alejandro Tortolero Villaseñor
Carlos Riojas

*Nuestros piensos.
Culturas populares en la frontera
México-Estados Unidos.*
José M. Valenzuela Arce
Alejandro Monsiváis Carrillo

GUÍA PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Serán textos inéditos en español, escritos a máquina o en procesador de palabras Word para PC o Mac, impresos y acompañados del disquete etiquetado con el título de la colaboración y el nombre de su(s) autor(es). Deberá ser la versión definitiva.

PREPARACIÓN DEL TRABAJO

- 1) Todas las páginas numeradas, a doble espacio en fuente Times de 12 puntos, en papel blanco tamaño carta y con todos los márgenes de 3 cm. La extensión será de 20 a 30 cuartillas para artículos, de 10 a 20 para notas y para reseñas de 5 a 10.
- 2) El original se acompañará invariablemente de una carta dirigida al Comité Editorial del PROIMMSE, firmada por el autor(es) y con la que autoriza(n) el dictamen del artículo, inicio de proceso editorial.
- 3) Bajo el título, nombre(s) completo(s) del(os) autor(es) y la institución a que pertenece(n).
- 4) Todas las notas a pie de página con numeración corrida en números arábigos.
- 5) Las citas en el texto según el modo anglosajón: (Mendieta 1999: 12), y al final de lo citado.
- 6) Los datos deberán proporcionarlos completos: autor(es), título y subtítulo, traductor si lo hubiera, serie o colección, año,

número de edición, país, sin abreviaturas ni siglas de instituciones; para el caso de un artículo o capítulo, su título, la partícula “en” seguida del(os) autor(es) corporativo(os) y/o título de la obra y sus datos generales ya mencionados.

Las fichas bibliográficas, hemerográficas y documentales siempre se editarán según el formato de PUEBLOS Y FRONTERAS.

- 7) Se entregarán por separado las fotografías, cuadros, tablas y gráficas; los dibujos, mapas o relieves de preferencia en albanene, todos de buena calidad, numerados, con sus pies, notas o fuentes completos. En el texto se señalará su ubicación correcta.

El Comité Editorial del PROIMMSE acusará recibo de los originales. Todos los trabajos serán dictaminados por 2 especialistas, se comunicará al(os) autor(es) si el trabajo será publicado y el número en que aparecerá. Sólo se devolverán los originales rechazados.

Todos los trabajos recibidos por PUEBLOS Y FRONTERAS serán dictaminados y los aceptados revisados y corregidos, después de su dictamen.

Por favor, enviar sus colaboraciones dirigidas al Comité Editorial del PROIMMSE.

Todas las contribuciones deberán acompañarse de los siguientes datos del(os) autor(es):

Nombre(s) completo(s)
Lugar de nacimiento
Nacionalidad
Número de credencial de elector, pasaporte o forma migratoria
RFC O CURP

Último grado académico obtenido
Domicilio trabajo (completo)
Teléfono/fax (trabajo)
Domicilio particular (completo)
Teléfono/fax (particular)
Correo electrónico

FE DE ERRATA

Por un descuido, el número 1 de *Pueblos y fronteras* carece de fecha; corresponde al mes de mayo de 2001.

Gracias

Alberto Hernández Hernández
Dinámica del crecimiento evangélico en la
frontera norte de México

Carolina Rivera Farfán
Protestantismo y liberalismo en la
frontera oriental de Chiapas

Silvia Ortiz Echániz
El guadalupanismo en la
frontera norte de México

Victoria Borrell Velasco
Cuando la misión llega a la escuela:
A propósito de la opción ideológica del
protestantismo en Guatemala

Isabel María Martínez Portilla
La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los
refugiados guatemaltecos. Resultado de una
estrecha y prolongada convivencia

Miar Gli Tébar
Experiencias religiosas, identidades y fronteras:
género y etnia en la diócesis de
San Cristóbal de Las Casas

Miguel Lisbona Guillén
Visión del mundo e intercambios
sagrados en Chiapas:
El ejemplo de los zoques

Adelita Guzmán Coronado
Itineraria o k'u'anel al
Padre Eterno de Zapotula

Dolores Palomo Infante
Instituciones religiosas y religiosidad en la
frontera sur de México:
el caso de los tzeltales de Chiapas

Enseo Linares Villanueva
Carlos Silva Rhoads
El Tapesco del Diablo y El Castillo:
dos cuevas arqueológicas en el
cañón del río La Venta, Chiapas

Federico Morales Barragán
Simulation for the Social Scientist,
Nigel Gilbert y Klaus G. Trisach,
Buckingham, Open University Press, 1999