

Entre Diversidades

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Núm. 1 otoño-invierno 2013

ISSN: 2007-7602



Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas
Revista semestral de Ciencias Sociales y Humanidades. otoño-invierno 2013, número
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTORIO

Mtro. Jaime Valls Esponda
Rector

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario General

Mtra. Marcela Iturbe Vargas
Secretaria Académica

C.P. Miguel Ángel Cigarroa Torres
Secretario Administrativo

Mtro. Juan Carlos Rodríguez Guillén
Director General de Planeación

Dr. Lorenzo Franco Escamiroso Montalvo
Director General de Investigación y Posgrado

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera
Director General de Extensión Universitaria

C.P. Juan Guillermo Gutiérrez
Coordinador General de Finanzas

Dra. Sonia Toledo Tello
Directora del Instituto de Estudios Indígenas

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 1, otoño-invierno 2013
Universidad Autónoma de Chiapas
Instituto de Estudios Indígenas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional*), Jesús Morales Bermúdez (*Cesmeca-Unicach*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid*), Jan Rus (*Cesmeca-Unicach*), Mario Humberto Ruz (*Centro de Estudios Mayas-Unam*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*DEA, Instituto Nacional de Antropología e Historia*)

Comité Editorial

Dolores Aramoni Calderón, María Elena Fernández-Galán, Gracia Imberton Deneke, Jorge Paniagua Mijangos, Sonia Toledo Tello

Coordinación del número: Gracia Imberton Deneke, IEI-Unach

Diseño de portada: Efraín Ascencio Cedillo

Foto de portada: Familia Velasco Trujillo. De izquierda a derecha, de pie, sirvienta cargando a Eliseo Velasco Trujillo, Delina Rojas Trujillo y Mariano Velasco, padrastro de Delina y padre de los niños Luisa Velasco Trujillo, Moisés Velasco Trujillo y hermanito. Sentadas, María Isasi (amiga de la familia) y Siria Trujillo Gutiérrez, esposa de Mariano. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Circa 1920.

Colección: Familia Trujillo Rojas, San Cristóbal de Las Casas.

Fotógrafo: Guadalupe Martínez Rojas.

Agradecimientos a las señoras Mercedes y María Trujillo Rojas por autorizar la foto.

Al Dr. Justus Fenner, por brindar el contacto con las señoras Trujillo.

A la Mtra. Diana Rus por la versión digital de la foto.

Composición y diseño: Gustavo González Escarela

Cuidado de la edición: Talleres Gráficos de la UNACH

ISSN: En trámite

Número de Reserva de Derechos: 04-2013-102516552300-102

D.R. Universidad Autónoma de Chiapas 2013

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores.

Distribución: Biblioteca del Instituto de Estudios Indígenas, Centro Universitario Campus III. Blvd. Javier López Moreno s/n, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Tél. y fax (967) 6783534.

Dirección electrónica: bibliotecaiei@hotmail.com y ceditorialiei@hotmail.com

Página web: www.iei.unach.mx

CONTENIDO

Presentación	7
De peones de fincas a campesinos. Transformaciones agrarias y domésticas en el norte de Chiapas (siglo XX-XXI)	13
Sonia Toledo Tello	
Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social	43
Isabel Neila Boyer	
Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos	87
Rosario Esteinou Madrid	
Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol..	121
Lydia Rodríguez Cuevas	
Santos familiares y brujos. Análisis de creencias y disputas sociales en dos relatos choles	149
Sergio D. López	
DOCUMENTOS	
<i>Crianzas</i> y trabajo doméstico infantil en un documento judicial del siglo XIX (comentarios al expediente I-399, 1850, “La criada de Manuel Pérez niega deuda”).	171
Anna María Garza Caligaris	
RESEÑAS	
Amin Maalouf, <i>Identidades asesinas</i>	187
Jorge Paniagua Mijangos	

PRESENTACIÓN

Con este primer número de *EntreDiversidades*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, el Instituto de Estudios Indígenas empieza una nueva etapa de su proyecto editorial. Desde el año de 1986 hasta el 2012, el *Anuario de Estudios Indígenas* fue el medio de difusión de las investigaciones desarrolladas por los académicos del Instituto y acogió también los aportes de numerosos estudiosos de Chiapas principalmente, pero también de otras latitudes. Los 16 volúmenes publicados dieron cuenta de la problemática social y cultural del estado y de las poblaciones hablantes de lenguas zoque y mayances; igualmente en los últimos números se incluyeron trabajos de corte teórico y metodológico. El Anuario cumplió con los propósitos que se fijaron en un primer momento, pero las circunstancias actuales hacen necesario un esfuerzo editorial diferente. *EntreDiversidades*, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, es ahora la apuesta del Instituto para contribuir al diálogo multidisciplinario acerca de la diversidad cultural en los diferentes espacios sociales y dimensiones en que ésta se presenta. Con este tema central, en sus páginas se recogerán colaboraciones con resultados de investigación que aporten nuevo conocimiento no sólo sobre Chiapas sino sobre cualquier región, y se propiciará además el debate entre especialistas en las problemáticas tratadas.

Este número incluye en la sección temática cuatro artículos que examinan algunos de los procesos de transformación y situaciones particulares que se viven hoy en día en el ámbito doméstico del medio rural (principalmente) chiapaneco. Históricamente, Chiapas se ha distinguido por la importancia de su población rural. Aunque los cambios han estado

presentes siempre en estas sociedades agrarias, durante las últimas décadas se han generado dinámicas (conectadas con el orden mundial y nacional) que han impactado de diversas maneras a las unidades domésticas: procesos de minifundismo de sus tierras, crisis agrícola, crecimiento de la población en edad de trabajar, aumento de la escolaridad, falta de empleos, que producen a su vez fenómenos como la migración internacional, la negativa de muchos jóvenes a trabajar la tierra, entre otras consecuencias. Los artículos incluidos en esta sección destacan determinados procesos de transformación, pero también de continuidad y reproducción. Retoman principalmente el análisis de las relaciones intergeneracionales y de género en el ámbito doméstico, caracterizadas por el conflicto, la competencia y la ruptura, pero también por la negociación y el consenso. Tres de los artículos presentados son resultado de estudios etnográficos prolongados en diversas regiones rurales predominantemente indígenas de Chiapas (Toledo, Neila y Rodríguez). El cuarto trabajo (Esteinou) presenta resultados de una encuesta a jóvenes indígenas de Chiapas, Oaxaca y Yucatán.

Los primeros dos artículos del número describen cambios particulares en el ámbito doméstico en diferentes regiones de estudio. En el trabajo “De peones de fincas a campesinos. Transformaciones agrarias y domésticas en el norte de Chiapas (siglo XX-XXI)”, Sonia Toledo Tello realiza un acercamiento etnográfico a las relaciones domésticas de trabajadores agrícolas indígenas de Simojovel y Huitiupán en diversos momentos históricos. En el contexto de las profundas transformaciones agrarias del siglo XX, la autora describe el periodo de predominio de las fincas, momento en que el “patrón” tenía considerable injerencia en la vida familiar especialmente de los peones acasillados, y continúa hasta la fase posterior cuando los trabajadores recuperaron las tierras y se transformaron en campesinos. Si bien este proceso agrario trajo consigo cambios en diversos sentidos, la autora sostiene que la autoridad masculina, ya fuera la del “patrón” o la del campesino jefe de familia, no fue cuestionada durante esos periodos. Hacia el final del artículo Toledo apunta a nuevas transformaciones económicas y culturales en la región, y destaca aquellas protagonizadas ahora

por algunos jóvenes que ya no fincan sus expectativas de vida en la tierra y la producción agrícola.

También referido a los procesos de cambio en la actualidad, Isabel Neila Boyer consigna el surgimiento del amor romántico entre las nuevas generaciones de jóvenes tzotziles. Oscilando entre los dictados de la “tradicición” y la irrupción de la “modernidad” en estas sociedades rurales chiapanecas, la autora analiza las nuevas formas de cortejo y enamoramiento entre los jóvenes –los *amores locos*– como resultado y condición a la vez de transformaciones profundas en los roles y relaciones entre géneros y generaciones, así como en otros aspectos estructurales. En “Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social”, se le da voz a una joven chamula que relata sus experiencias amorosas como expresión de una “nueva forma de vivir”. A partir de la distinción indígena entre cabeza y corazón, el “nuevo vivir” se deslinda de la forma establecida por los mayores, fundada en el respeto y la razón (la cabeza), y responde más a los impulsos del corazón, expresión moderna del individuo que tiene mayor decisión sobre sus actos.

Las relaciones entre generaciones son también el tema de la contribución de Rosario Esteinou Madrid, “Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos”. El artículo explora las percepciones que tienen algunos jóvenes indígenas acerca de las relaciones que mantienen con sus progenitores y sobre el comportamiento parental en particular. Por medio de un acercamiento cuantitativo que recupera información de una encuesta aplicada a 450 jóvenes, la autora indaga cómo jóvenes indígenas de Chiapas, Yucatán y Oaxaca conciben dos dimensiones de la relación con sus padres: el apoyo y la protección que les brindan, por un lado, y el control que detentan sobre ellos, por el otro. La autora describe diferentes estilos de parentalidad y concluye que los datos obtenidos destacan una tendencia a la parentalidad autoritaria.

El último artículo de la sección temática “Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol” ofrece un acercamiento lingüístico al ritual de pedida de novia o *k’ajtyi tyi* entre indígenas choles de Sabanilla, Chiapas. Como señala la autora, Lydia Rodríguez Cuevas,

en la región tradicionalmente la comitiva que acompaña al novio realiza tres o cuatro visitas a la familia de la joven elegida; estas reuniones son ocasión para el intercambio de regalos y comida, pero principalmente para negociar las condiciones del enlace y los compromisos adquiridos por ambas partes. El artículo, que se inscribe en la tradición de la etnografía del habla, analiza la forma y función de la repetición y el paralelismo en los discursos enunciados durante estos encuentros, y los caracteriza como estrategias discursivas que muestran ya sea consentimiento o disconformidad con el interlocutor y las condiciones del compromiso negociado. Además, propone la autora, estas estrategias cumplen un rol pues buscan formalizar una relación de reciprocidad entre las dos familias que pronto serán parientes afines.

En la sección abierta de *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* presentamos un artículo, un documento y una reseña. Sergio D. López, en su trabajo “Santos familiares y brujos. Análisis de creencias y disputas sociales en dos relatos choles”, examina dos narraciones choles diferentes destacando la relación que guardan ciertas creencias locales con conflictos particulares. La primera describe la aparición de Santa Martha a un ejidatario indígena de Tila y la posterior fundación del templo para su culto, en abierta disputa con el sacerdote católico de la parroquia del pueblo. Esta diferencia religiosa se sobrepone –plantea el autor– a una querrela antigua por la propiedad de la tierra entre ejidatarios indígenas y pobladores no ejidatarios que abogan por el reconocimiento de la propiedad privada. La segunda historia alude a una acusación de brujería, fundada en las creencias locales en torno a la persona, inserta en las tensiones políticas entre simpatizantes zapatistas y miembros de la organización Paz y Justicia.

El documento presentado por Anna María Garza Caligaris retoma el tema de las relaciones de servidumbre y domésticas a partir de un caso ventilado en el Juzgado de Primera Instancia Civil de San Cristóbal a mediados del siglo XIX. La disputa en cuestión se desprende de las complejas relaciones entre *amos* ladinos y sirvientes indígenas en esa ciudad, en particular de los llamados *crianzas*. Estos eran niños y jóvenes indígenas,

cuyos padres cedían para su crianza a una pareja ladina. Si bien esta cesión era reconocida por la ley, no por esto dejaba de ser fuente de discordia y negociaciones ríspidas entre las partes. Destaca la autora de la introducción la necesidad de investigar más a fondo este tipo de documentación para indagar, por un lado, las razones que llevaban a la familia de origen a entregar a su hijo o hija, y, por el otro, para examinar las relaciones entre los *crianzas* y sus familias adoptivas.

Cierra este número la reseña de Jorge Paniagua Mijangos sobre el libro *Identidades asesinas* de Amin Maalouf, como una invitación a repensar la diversidad cultural e identitaria desde nuevos ángulos.

Gracia Imberton Deneke
Coordinadora del número

**DE PEONES DE FINCAS A CAMPESINOS.
TRANSFORMACIONES AGRARIAS Y DOMÉSTICAS EN EL
NORTE DE CHIAPAS (SIGLOS XX-XXI)**

Sonia Toledo Tello¹

Resumen: En el último tercio del siglo XX los municipios de Simojovel y Huitiupán, ubicados en el norte de Chiapas, transitaron de una dinámica dominada por haciendas y ranchos (llamadas fincas en general) a otra de comunidades campesinas. La transformación de la estructura agraria generó modificaciones significativas en otros ámbitos; una de éstas ocurrió en el espacio doméstico o familiar. Para entender estos cambios daré cuenta de algunos tipos de familia conformados en la zona de estudio bajo la dinámica impuesta por las fincas establecidas entre mediados del siglo XIX y principios del XX. Sostengo que este proceso estaba conectado con las desiguales relaciones creadas entre patrones y trabajadores. Después pasaré a reflexionar sobre ciertos cambios y continuidades en la institución familiar al ser destruidas las fincas y la figura del patrón, pero sin ser cuestionada la autoridad masculina, y constituirse las nuevas comunidades campesinas vinculadas a diversos proyectos políticos. Por último, delinearé apenas algunas de las repercusiones en la zona de los acelerados cambios del orden mundial y nacional, producidos a partir del decenio de 1970.

Palabras Clave: finca, familia, unidad doméstica campesina, relaciones de género y poder.

From indentured workers to peasants. Agrarian and domestic transformations in Northern Chiapas.

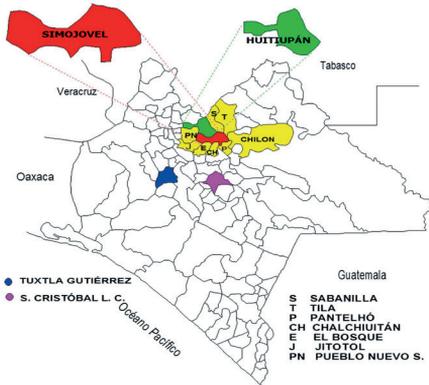
¹Dra. Sonia Toledo Tello, doctora en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH. Temas de investigación: historia regional, poder, conflictos sociales y género. Correo electrónico: sonttello@gmail.com
FECHA DE RECEPCIÓN: 24 de febrero de 2013, FECHA DE ACEPTACIÓN: 3 de abril de 2013

Sonia Toledo Tello

Abstract: In the last three decades of the Twentieth Century the municipalities of Simojovel and Huitiupán moved from a social dynamic that was dominated by haciendas and ranchos (called fincas) to one of peasant communities. The transformation of the agrarian structure brought with it significant changes in other fields, such as the domestic or family space. To understand these changes I will describe some of the family types that arose in this region under the finca dynamic imposed during the second half of the Nineteenth Century and the beginning of the Twentieth Century. I hold that this process was connected to the unequal relations among patrons and workers. Following that, I will turn to changes and continuities in the institution of the family: while the fincas and the image of the “patrón” were destroyed, male authority was not questioned, even though the new peasant communities that emerged were closely related to radical political projects. Finally I will outline some of the repercussions of the accelerated world and national changes in the region starting in the 1970’s.

Keywords: finca, family, peasant domestic unit, gender and power relations.

Estado de Chiapas



Introducción²

Durante la década de 1980, luego de varios años de violentos conflictos por la tierra, las fincas —haciendas y ranchos— que predominaron en los municipios de Simojovel y Huitiupán desde finales del siglo XIX fueron aniquiladas, y en su lugar se conformaron localidades campesinas: ejidos, copropiedades y núcleos de población sin regularización agraria.³

Los fundadores de las nuevas comunidades rurales pasaron de la condición de trabajadores de las fincas a la de campesinos desde el momento en que se posesionaron de las tierras privadas y se liberaron del patrón.⁴ Este cambio de condición social provocó varias alteraciones más. Aquí me ocuparé fundamentalmente de dos de ellas: la que se refiere a la reorganización de las familias campesinas o unidades domésticas en torno a la parcela familiar;⁵ y la que tiene que

² Las referencias a las formas de vida en las fincas y en las comunidades agrarias se sostienen en múltiples entrevistas y testimonios recopilados entre hombres y mujeres, principalmente adultos de diferentes grupos de edad, en los años 1997-1999 y 2004-2007.

³ El ejido (al igual que la comunidad) fue la forma a través de la cual el Estado mexicano pos-revolucionario realizó el reparto agrario. El ejido era una forma de propiedad social inalienable. Los ejidatarios tenían derechos individuales sobre sus parcelas y podían designar al heredero de sus derechos agrarios, pero no tenían la propiedad privada sobre ésta (Reyes *et al.*, 1974: 449). En 1992, durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, se modificó la legislación agraria para finalizar el reparto agrario, impulsar la privatización de ejidos y comunidades y promover así la inversión privada y el desarrollo del campo.

⁴ Los fundadores de las comunidades de Simojovel son mayoritariamente hablantes de tzotzil y unos cuantos de zoque y los de las comunidades Huitiupán son hablantes de tzotzil y de chol.

⁵ El término de familia hace referencia a las relaciones de parentesco, independientemente de que sus integrantes compartan o no actividades y techo. Los análisis sobre familia de las últimas décadas del siglo XX han cuestionado la perspectiva evolucionista que ha guiado a muchos estudios que plantean el paso unívoco y unidireccional de la familia extensa a la nuclear como efecto de la modernidad y muestran la diversidad en los tipos de familias y la importancia del parentesco en el capitalismo (Rothstein, 2007; Pauli, 2007). En cambio el término de unidad doméstica alude a espacios en los cuales sus integrantes trabajan para la subsistencia del grupo que comparte el lugar de residencia, sin que necesariamente existan lazos de parentesco entre

ver con la restitución de la autoridad paterna al liberarse del control del patrón de la finca. Especialmente haré referencia a las transformaciones vividas por los peones endeudados (acasillados o mozos) al conquistar la tierra y liberarse del patrón, pues debido a su condición social, los cambios que vivieron fueron mucho más profundos que los experimentados por otro tipo de trabajadores. Debo aclarar que he privilegiado la exposición a partir del trabajo etnográfico, por esa razón las referencias a algunas categorías empleadas y a la bibliografía en general se hacen a pie de página.

Las asimetrías en las fincas o ranchos

Las fincas eran espacios marcadamente jerárquicos y heterogéneos. Durante poco más de un siglo se generaron y reprodujeron desigualdades y diferencias entre finqueros y trabajadores y en el seno de cada uno de estos grupos. Las diferencias entre los propietarios de las fincas resultaban de la extensión de sus tierras, del número de trabajadores empleados, de su forma de participación en los procesos productivos, del volumen, calidad, y destino de la producción (mercado local y/o internacional, en el caso del café), así como de tener o no actividades económicas distintas a las agrocomerciales.⁶

Después se irían sumando atributos que entraron en competencia con los primeros, sobre todo a partir de la reforma agraria cardenista, cuando se conformaron nuevos pequeños propietarios mediante la compra de fracciones de terrenos que los finqueros ponían a la venta entre sus vaqueros o arrieros para evitar afectaciones agrarias (por cierto, a partir de entonces casi todas las haciendas pasaron a la categoría de ranchos). Tales atributos, según los mismos ex integrantes de las fincas o ranchos, tenían que ver con el origen familiar, de tradición finquera o no; ser hijo legítimo o ilegítimo del padre rancharo; “saber mandar” (los finqueros acaudalados) o “saber trabajar” (los

ellos. Sin embargo, he utilizado los términos de familia campesina, unidad o grupo doméstico como sinónimos, en tanto las familias tengan el carácter de unidades económicas.

⁶ Los fundadores de las fincas de esta zona eran ladinos originarios de barrios marginales de San Cristóbal de Las Casas y Comitán. La mayoría se dedicaba a la arriería y a partir de la segunda mitad del siglo XIX se fueron haciendo de tierras en Simojovel y Huitiupán, primero de los pueblos indios que entonces atravesaban por una gran crisis demográfica (por epidemias, plagas e incendios), y después de extensos terrenos baldíos (Toledo, 2012, cap. 1). Sobre los arrieros del barrio sancristobalense de Cuxtitali, ver: Garza, 2012.

pequeños propietarios de escaso capital); la destreza en el caballo y portar un “buen traje de charro” en la celebración del santo patrón; formar parte o no de las familias más prestigiadas, es decir, estar ligado o no por origen y alianza matrimonial a las familias con mayor tradición finquera.

Por su parte, los trabajadores se diferenciaban por el tipo de relación laboral que mantenían en las fincas y que los constituyó como peones endeudados (mozos o acasillados) o trabajadores arrendatarios (llamados baldíos en la zona), como arrieros, vaqueros, caporales, sirvientes de casa, jornaleros temporales o trabajadores de la construcción. Además, en la construcción de las desigualdades pesaban los lazos consanguíneos, rituales, sexuales, de amistad, de amor y enemistad que los unían al patrón, así como las competencias en otro tipo de saberes; por ejemplo, el uso de la medicina tradicional y el reconocimiento social del poder de la brujería, ser bilingües (español y tzotzil, y en algunos casos zoque, o español y chol) o hablantes de varias lenguas. El género, la edad, el prestigio y atributos como la belleza, la inteligencia o la destreza en el trabajo, entre otros, jugaban también un papel. Todos estos recursos, asequibles de forma desigual, colocaban a los integrantes de las fincas en posiciones de poder distintas.

De los distintos tipos de trabajadores de las fincas, los acasillados tenían mayores ataduras y dependencia hacia el patrón. La vivienda, la parcela familiar y los gastos para sufragar las actividades rituales, de producción y salud eran proporcionados por los finqueros en calidad de préstamos; por esta razón las deudas morales y económicas de estos trabajadores con sus patrones se reproducían y acrecentaban permanentemente.

En contraste, los baldíos vivían generalmente en pequeñas rancherías, en sus propias viviendas, ubicadas en los márgenes de las fincas o ranchos y establecían contratos de arrendamiento de parcelas con los rancheros. Aunque vivían en incertidumbre, pues dependían de las cosechas, tenían muchas más posibilidades de cambiar de patrón en el siguiente ciclo. Los arrieros y vaqueros contaban con un mayor reconocimiento sobre su trabajo y generalmente eran bilingües, por lo que casi siempre su posición era de mayor poder que la de los acasillados. Mientras que los jornaleros temporales (contratados principalmente para el corte del café) contaban con vivienda y ciertos recursos en las comunidades de Los Altos de donde provenían, más tarde también llegarían de los ejidos de la zona. Por supuesto, todos estos

trabajadores eran explotados y muchas veces eran víctimas del maltrato, pero su condición laboral y recursos les proporcionaban cierta autonomía y menor dependencia frente al patrón, comparados con los acasillados.

Las condiciones que brindaban seguridad material a los mozos recreaban al mismo tiempo su posición subordinada: explotación, deudas, dependencia, lealtad y gratitud hacia el patrón. Estos procesos formaban parte de las relaciones de tipo servil en las que la autoridad del finquero rebasaba con mucho las decisiones en torno a los procesos productivos y a la comercialización de sus productos. A pesar de que los peones pagaban con tres días de trabajo a la semana el uso de la parcela que el propietario les otorgaba, tenían prohibido sembrar café y estaban obligados a ofrecerle a éste los productos que destinaban al mercado, aunque muchas veces los vendían fuera de la finca a escondidas, con riesgo de ser castigados en caso de ser descubiertos. Es decir, el uso y usufructo de la parcela familiar de los acasillados eran controlados por los patrones. Estos trabajadores estaban obligados a acatar las decisiones del patrón en una serie de asuntos más: entre otros, la asignación de maridos a las jóvenes, el cortejo y abuso sexual hacia las muchachas de parte del patrón. Fueron también casi siempre los finqueros quienes promovieron y controlaron los festejos en honor al santo patrón de la finca: nombraban a los mayordomos, compraban la comida y los insumos rituales, sumando a las deudas de los trabajadores los gastos de la fiesta.

Los patrones tenían la autoridad para manejar casi todos los asuntos relacionados con la vida en las fincas y aun cuando se sobreentendía el sitio que a cada quien correspondía, todo esto ocurría en medio de acuerdos, desavenencias y confrontaciones. Tanto los arreglos y convenios como las riñas e inconformidades correspondían a la cultura creada en las propias fincas y se expresaban en un lenguaje común para propietarios y trabajadores bajo normas no escritas. No había duda de que era el patrón la máxima autoridad y que en él recaía el deber de velar por la seguridad de sus trabajadores así como el derecho de castigarlos, incluso corporalmente, si así “lo merecían”. De hecho, el ejercicio de estas funciones era lo que los trabajadores esperaban de un “buen patrón”, siempre y cuando éste actuara de manera justa (entendida la justicia desde la propia lógica de las fincas); es decir, que no sancionara sin razón, ni maltratara a “su gente”

“por capricho”, porque entonces se trataba de un “patrón malo”, como afirman algunos ex acasillados.

La legitimidad de la cual gozaba la autoridad de los patrones les permitía a éstos ejercer la violencia y aplicar sanciones —reprender, golpear, castigar, expulsar— a sus trabajadores, si éstos incurrieran en alguna falta que lo justificara; de lo contrario el agraviado buscaría formas de venganza como “echarle mal al finquero” —brujería—, robarle e incluso atentar contra su vida, o bien buscaría un patrón “bueno” que liquidara su deuda y “le diera entrada” en su rancho. Pero en general, en el mundo de las fincas la autoridad, la explotación, la opresión y la violencia del patrón, así como la pericia o la ineficacia en el trabajo, la obediencia o la indisciplina y las inconformidades de los trabajadores se concebían en términos de “maldad” o “bondad”.⁷

Lazos rituales y consanguíneos en las fincas

Entre los vínculos que unían a los propietarios con los trabajadores se encontraban los de parentesco, y el reconocimiento o no de este lazo creó a su vez relaciones y sentimientos diversos.⁸ En la casa grande, la casa del

⁷ Esta forma de autoridad corresponde a lo que Weber llamó dominación patriarcal: “En su esencia no se basa en el deber de servir a una “finalidad” impersonal y objetiva y en la obediencia de normas abstractas, sino justamente en lo contrario: en la sumisión en virtud de una devoción personal.[...] Su posición autoritaria personal tiene de común con la dominación burocrática puesta al servicio de fines objetivos la continuidad de su subsistencia, el ‘carácter cotidiano’. [las “normas”] en la dominación patriarcal se basan en la “tradicición”, en la creencia en el carácter inquebrantable de lo que ha sido siempre de una manera determinada. [el significado de las normas, por cierto no escritas] En la [dominación] patriarcal es la sumisión personal al señor la que garantiza como legítimas las normas procedentes del mismo.” (Weber, [1922] 1964: 753).

⁸ Como señala Giddens ([1999] 2000), sin negar que han existido distintos tipos de familia y de sistemas de parentesco, las familias tradicionales dedicadas a la producción agrícola no moderna recrean más o menos rasgos similares en distintas partes del mundo. La familia tradicional es una unidad económica porque todos sus miembros se involucran en la producción agrícola, la desigualdad entre hombres y mujeres es intrínseca a este tipo de familias, los niños carecen de derechos y son criados, sobre todo, en función de las necesidades de trabajo para la sobrevivencia del grupo doméstico. En las familias acomodadas, el matrimonio tiene una de sus bases principales en la herencia de la propiedad, el control sobre la sexualidad de las mujeres obedece a la necesidad de asegurar el linaje y la herencia, lo que ha generado una sexualidad basada en la idea de la virtud femenina y en la doble vida sexual de los hombres, que se valen de amantes y prostitutas, y en el caso de los hombres ricos, de sus sirvientas —como sucedía en las fincas de Simojovel y Huitiupán—, y al mismo tiempo tenían que asegurarse de su paternidad sobre los

patrón, vivían regularmente, además de la pareja y los hijos, algunos hermanos o primos de él y de su mujer, así como trabajadores que, aunque no siempre, podían estar emparentados por la vía consanguínea o ritual con los patrones.

A menudo los patrones apadrinaban a los hijos de los peones a solicitud de éstos últimos. Esta práctica recurrente afianzaba los vínculos de respeto, dependencia y de diferenciación, ya que ocurría entre desiguales, y al mismo tiempo se reproducía la desigualdad por el lugar que cada quien ocupaba en el acto ritual mismo: los patrones eran padrinos de bautizo de los hijos de los peones, pero nunca una pareja de mozos apadrinaba a alguno de los hijos de la pareja finquera.

También era una costumbre que las jóvenes hijas de los mozos, incluso las de los baldíos o arrendatarios, quienes generalmente vivían en rancherías fuera de las fincas, fueran solicitadas por los patrones para que sirvieran en la casa grande. En tal situación, la mayoría de ellas mantenía relaciones sexuales de manera concertada o forzada con el finquero o con algún pariente de éste. Muchos de los que vivieron en las fincas señalan que con frecuencia las muchachas llegaban a enamorarse de sus patrones, y que en más de una ocasión éstos lo hicieron de alguna de sus sirvientas. Algunos ex rancheros afirman que “por el respeto que los mozos le tenían al patrón, era un honor que el patrón se metiera con alguna de sus hijas”.

Era decisión del patrón el destino de los hijos que procreaba con las mujeres acasilladas o baldías. Al nacer el hijo engendrado con el propietario, éste le era ofrecido al padre-patrón, pero los patrones no siempre se interesaban por esos descendientes. Entonces las madres se hacían cargo de la crianza en la casa de sus padres. Estos hijos ilegítimos del finquero eran educados en el seno materno, en lengua tzotzil o chol (en el caso de algunas fincas de Huitiupán) y para ser peones de la finca. Por lo regular los niños crecían sabiendo el lazo que los unía con el patrón. El rechazo del padre-patrón les generaba a estos peones sentimientos encontrados de respeto y rencor, y aunque en ocasiones ellos y sus madres lograban sacar

hijos procreados por sus esposas. Por último, donde prevalecen altas tasas de mortalidad infantil y se carece de métodos anticonceptivos eficaces, las familias asumen con naturalidad el vínculo entre sexualidad y reproducción. Esto ocurría en regiones que, como la nuestra, han sido predominantemente agrarias. Pero al parecer, hoy en día tal idea ha ido perdiendo fuerza incluso en zonas como ésta. Varios procesos recientes están generando cambios paulatinos como veremos.

pequeñas ventajas del parentesco —algunos regalos o ciertas consideraciones—, era el patrón quien finalmente obtenía el mayor provecho.

Pero hubo casos en los cuales los patrones optaron por criar en la casa grande a alguno de los hijos concebidos con las jóvenes indígenas trabajadoras, aunque esos niños ocupaban, la mayoría de las veces, un lugar secundario y generalmente eran excluidos de la herencia paterna. Los varones eran adiestrados como vaqueros, capataces o arrieros, mientras que las niñas se sumaban a la servidumbre de la casa grande, pero con frecuencia en una mejor posición que el resto de las sirvientas, por la confianza y el trato de mayor condescendencia que les podía brindar el patrón. En realidad, ser reconocidos, aunque no legalmente como hijo o hija del propietario del rancho, colocaba a estos trabajadores en una posición muy ambigua: tenían ciertas ventajas frente al resto de los trabajadores por hablar español, conocer la forma de vida de la familia finquera o ranchera y por adquirir destrezas de trabajo distintas y socialmente más valoradas, pero, por la misma razón, estaban enfrentados de diversas formas con éstos. Obviamente, vivían en tensión y competencia desigual con los hijos legítimos y la esposa del patrón.

Por otro lado, los vínculos consanguíneos que unían a estos trabajadores con el patrón, generaron formas de opresión y explotación sumamente complejas, pues eran aprovechados por el padre-patrón para asignarles a los trabajadores emparentados tareas de mayor confianza, sin que para estos últimos tales responsabilidades se tradujeran en una aceptación íntegra del parentesco, como era la aspiración de varios de ellos. Los lazos familiares de este tipo dieron lugar a los sentimientos más intrincados y contradictorios de todos los existentes en las fincas: lealtad, respeto y, a la vez, encono de parte de estos hijos hacia el padre-patrón. Por su parte, el progenitor mostraba tratos diferenciados y pequeñas consideraciones hacia esos descendientes, con lo que sólo subrayaba la ilegitimidad del vínculo familiar y el lugar social que cada quien ocupaba.⁹

⁹ Esta es una forma de dominación simbólica, “[...] hechizando la relación de dominación y de explotación de manera que se transforme en una relación doméstica de familiaridad mediante una serie continua de actos adecuados para transfigurarla simbólicamente eufemizándola. La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas <<expectativas colectivas>>, en unas creencias socialmente inculcadas.” (Bourdieu, [1994] 1997: 172, 173).

Por supuesto, hubo excepciones: algunos hijos de los finqueros nacidos fuera del matrimonio llegaron a ser reconocidos por la pareja ranchera y gozaron de todos los derechos, sobre todo cuando el matrimonio finquero no tenía descendencia o le hacía falta el varón o la hija. De todos modos, sobre estos descendientes pesaba el estigma por el origen social y étnico¹⁰ de la madre biológica, tanto entre las familias finqueras como entre los mismos trabajadores.¹¹

Como se señaló páginas atrás, entre las diferencias que se crearon en el interior del grupo de propietarios se encontraban, además de las económicas, la del origen social. Aquellos pertenecientes a las familias fundadoras de las fincas —haciendas y ranchos— discriminaban a los propietarios que se formaron tiempo después por provenir de una familia no reconocida con tradición finquera, como los comerciantes que posteriormente invirtieron en tierras. Pero sobre todo eran discriminados quienes de vaqueros, capataces o peones pasaron a ser rancheros. Este fue el caso de algunos trabajadores de las fincas que siendo hijos de algún propietario y una mujer indígena trabajadora del rancho, se habían convertido en propietarios.

El proceso anterior no fue extraño. Varios casos se registraron, sobre todo, como ya se mencionó, a raíz de la reforma agraria cardenista, cuando muchos hacendados fraccionaron sus extensas propiedades para evitar ser afectados, repartiendo predios entre sus hijos y vendiendo otros a algunos de sus trabajadores. Muchos de estos trabajadores eran sus hijos ilegítimos o parientes rituales.

Los patrones también intervenían en los matrimonios y en el destino de los hijos de los mozos de los ranchos. Si bien hubo casos en los que “el patrón no se metía”, como aseguran algunos ex acasillados, de todos modos se tenía por costumbre pedir a la novia y dar los regalos —aguardiente y pan—, tanto al ranchero como a los padres de la joven. Pero lo que predominó en los ranchos fue la injerencia de los propietarios en los casamientos de los acasillados, asignando maridos a las mujeres, muchas de las veces, después de haber mantenido relaciones sexuales con ellas.

Los matrimonios se efectuaban, casi siempre, entre trabajadores del mismo rancho, aunque también podían formarse parejas con peones provenientes de fincas distintas, cuando estas propiedades eran de un mismo

¹⁰ Entendido lo étnico como una construcción social de las diferencias de lengua y cultura.

¹¹ Ver las entrevistas que al respecto se encuentran recopiladas en: Toledo, 2002.

dueño o de una misma familia. Incluso hubo casos en los que el propietario permitió la unión de una trabajadora de su rancho con un pretendiente ajeno a las propiedades de su familia, pero en tales situaciones, la condición era que el novio ingresara como peón al rancho en donde residía la novia.

El casamiento de los hijos de los acasillados a una edad muy temprana —los jóvenes desde los 12 o 13 años y las muchachas desde los 11 años, y en algunos casos aún menores— permitía que se multiplicaran o se repusieran rápidamente las familias nucleares de los peones ya que, de acuerdo con la información de campo, la incidencia de muerte por enfermedades o por pleitos violentos entre los trabajadores era alta. El matrimonio para estos jóvenes representaba el acceso a una parcela y a un terreno para levantar su casa y, sobre todo, significaba adquirir la condición de peón con su propia deuda. Para sufragar los gastos de las pedidas de la novia y de la boda, de la construcción de la casa y de la adquisición de instrumentos de trabajo, el joven obtenía préstamos del patrón. Con frecuencia, las parejas de trabajadores recién formadas podían vivir un tiempo en la casa del padre del novio “para que aprendiera a trabajar la muchacha” y “para que el muchacho tratara con respeto a su mujer”. Después de un año o dos, los jóvenes podían ocupar su propia vivienda y trabajar la parcela que el patrón les otorgaba.

En cambio para los baldíos o arrendatarios, con menos ataduras a las fincas que los acasillados, algunos de sus hijos representaban una fuente de ingresos. En caso de necesidad, que era muy frecuente, los hijos eran alquilados como “mocitos” en forma temporal, o bien, se les dejaba indefinidamente en los ranchos cuando se presentaban periodos de escasez de alimentos por malas cosechas o por incapacidad para el trabajo por enfermedades, y los padres cobraban por adelantado el trabajo que estos niños desempeñarían durante determinado tiempo.

Aun cuando los padres de estas familias baldías tenían más control que los acasillados sobre el destino de su prole, era común que algunos de sus hijos crecieran de rancho en rancho y terminaran incorporándose al grupo de trabajadores permanentes de las fincas. En el contexto de los ranchos, los hijos de los peones que crecían en su propio seno familiar eran educados para respetar y obedecer a los adultos, pero principalmente al patrón. Sin descontar que entre los trabajadores y sus familias se hicieran bromas,

comentarios, chismes y actos que cuestionaban la autoridad del patrón y que iban desde pequeños robos, mentiras y burlas hasta acciones de brujería, a los niños les era inculcado el comportamiento de un “buen mozo” a través del trabajo y de un lenguaje corporal y gestual de sumisión: para dirigirse al “ajwalil”, que en tzotzil significa el gobierno, el señor, había que mantener la cabeza siempre inclinada, la mirada hacia el piso y recurrir a palabras de respeto y obediencia y, por supuesto, nunca contradecir al patrón.

De esta forma, la educación de los niños por parte de los padres jugaba un papel central en la reproducción de la autoridad del finquero y de las relaciones serviles. Los niños aprendían, además de la lengua materna que podía ser tzotzil, chol o zoque, las “reglas” existentes en la finca: lo permitido y lo prohibido, los gustos del patrón y el lugar que a cada quien le correspondía en la jerarquía social. En aquellos casos en los que el comportamiento de los peones no era del agrado del patrón, éste podía castigarlos, golpearlos e insultarlos, como recuerdan varios ex acasillados.

Otro elemento importante en la educación consistía en incorporar a los hijos al trabajo desde muy pequeños, generalmente desde los ocho años de edad. Los varones empezaban ayudando al padre en algunas tareas del campo y poco a poco se involucraban en labores agrícolas más pesadas. Las niñas se hacían cargo de las aves de corral, trabajaban en la cocina con su madre y cuidaban a sus hermanos pequeños. Ciertamente, la incorporación al trabajo en edades tempranas también ocurría y ocurre en el mundo campesino fuera de las fincas, la peculiaridad en los ranchos era que en cualquier momento los patrones podían disponer de los hijos de los mozos para algún trabajo específico o llevarlos a vivir a la casa grande durante el tiempo que quisieran. Esto sucedía hasta en los ranchos de escasos recursos en donde había familias acasilladas, así fuera solamente una, y aun y cuando los hijos del rancharo también participaran desde jóvenes en el trabajo agropecuario. Los “mocitos” cuidaban el ganado, realizaban mandados o labores de limpieza, y las niñas ayudaban a otras mujeres en la cocina y atendían a los hijos pequeños de los patrones. En los ranchos, la demanda del trabajo infantil y femenino de las familias acasilladas se incrementaba en las temporadas de corte de café o de construcción de alguna obra, cuan-

do llegaban jornaleros temporales o trabajadores de la construcción a los que había que proporcionar alimentos.

Así como el patrón tenía la atribución de ejercer la violencia física y verbal para castigar a los trabajadores que incurrieran en alguna falta, entre los trabajadores, los padres de familia gozaban de esa misma facultad sobre su mujer y sus hijos. La violencia era, y sigue siendo, una forma muy generalizada de afrontar cualquier diferencia o conflicto. Muchos ex acasillados refieren el uso cotidiano de la coacción, del maltrato físico, de la discriminación y de los abusos de los patrones hacia los trabajadores, pero las relaciones entre los trabajadores y en el interior de sus familias no estaban exentas de todo esto. Entre los mozos y baldíos, la violencia se exacerbaba, por ejemplo, contra los hijastros tanto de parte de los padrastros como de las madrastras. El maltrato de parte del marido hacia su mujer era mayor cuando ésta, tras haber vivido en la casa grande, contaba con ciertas capacidades o poderes como hablar español. Hoy día es frecuente que muchos de los conflictos intrafamiliares, incluyendo los que se dan entre padres e hijos —adolescentes y adultos—, terminen en agresiones físicas con el uso de machetes o de cuchillos.

Autoridad del patrón– autoridad masculina

Al igual que en muchos otros ámbitos de la sociedad mexicana, en las fincas había dominado la idea de la superioridad de los hombres frente a las mujeres. La particularidad en esta zona era que la figura del patrón reunía los atributos socialmente considerados positivos y que legitimaban su autoridad patriarcal. La identidad de los finqueros se construyó a partir de la propiedad de la tierra, de su don de mando, condición ladina, fuerza, virilidad, y la capacidad de hacer producir las tierras con “visión de progreso”, según lo expresan muchos de los ex rancheros. Bajo tal perspectiva, no sólo las mujeres eran consideradas débiles y dependientes de esta autoridad —aun cuando había propietarias y rancheras que llevaban las riendas de los ranchos—,¹² sino que también lo eran los trabajadores varones.

En efecto, la imagen de los trabajadores era la opuesta a la del patrón: indios, sin propiedad, naturalmente débiles y sumisos, casi femeninos; y,

¹² Al respecto, ver: Toledo 2004.

al mismo tiempo, brutos, violentos y salvajes como animales. Carentes de espíritu de progreso, incapaces de producir sin el mando del patrón, afirman varios ex rancheros; de allí que siempre fueran llamados “muchachos” y recibieran trato de menores sin importar la edad que tuvieran.

Las identidades femeninas también se construyeron como parte de las relaciones de las fincas. El ideal de las propietarias era su pertenencia a buenas familias (de tradición finquera), ladinas, bonitas y obedientes con los maridos, pero enérgicas con los trabajadores. Muchas de ellas “aun siendo mujeres”, según las mismas mujeres y hombres de la zona, llegaban a encargarse del rancho, a usar pistola y montar hábilmente el caballo. También, conforme se fue diversificando más el grupo de propietarios, las mujeres rancheras iban incorporando otros atributos que dependían del origen y de varios elementos más. Por ejemplo, al igual que sus maridos, “saber mandar” o “saber trabajar” era un valor que se asumía dependiendo de que fueran rancheros acaudalados o poco prósperos. No obstante que los primeros también sabían trabajar y los segundos mandar, en las entrevistas ellos mismos se distinguían entre sí ponderando uno u otro “saber”.

En contraste con las rancheras, las mujeres de las familias acasilladas eran indígenas y socialmente imaginadas como más débiles y sumisas que los hombres de su grupo. Dependientes de las decisiones de sus patrones, de sus padres o maridos, muchas veces en ese orden de importancia. Así, en los ranchos, las mujeres en edad reproductiva difícilmente permanecían libres de la tutela de algún hombre, que casi siempre les era asignado por el patrón. Una mujer joven y sola era poco valorada y fácilmente se convertía en víctima del acoso de cualquier trabajador de la finca. Su honorabilidad se resguardaba bajo el amparo del padre, del esposo, del patrón, de un hermano o hijo adulto.

De acuerdo con la información proporcionada por los ex acasillados, era con la autorización o imposición del patrón que las viudas de los mozos podían volver a contraer matrimonio con otro peón de la finca o bien pasaban a vivir a la casa grande como sirvientas. Si una viuda tenía hijos en edad de trabajar, por lo regular permanecía en la vivienda y conservaba la parcela que el propietario le había asignado al marido, en tanto que los hijos se convertían en peones del rancho.

La incorporación de estas relaciones sociales —la cultura de finca— hizo posible que durante el tiempo que existió este espacio social se pensaran y se vivieran con naturalidad la autoridad del patrón, la condescendencia que éste podía mostrar hacia sus trabajadores, al igual que sus métodos de coerción: los castigos, las deudas, la fajina (trabajo gratuito que los peones debían proporcionar los fines de semana en la casa grande: acarreo de leña, arreglo de cercos, etc.), el acoso sexual del patrón o de sus parientes hacia las jóvenes trabajadoras —acasilladas, baldías, sirvientas de casa— y la procreación de hijos con estas mujeres.

La lucha agraria y la reproducción de la autoridad masculina

A diferencia de otras regiones de Chiapas y del país, la lenta y escasa formación de ejidos en la zona de estudio entre 1930 a 1950 —en Simojovel se formaron 10 y en Huitiupán 16—¹³ fue produciendo transformaciones, pero permitió que las fincas se reacomodaran y siguieran dominando la dinámica regional hasta el decenio de 1970, cuando se registraron 263 ranchos en total, sumados los de ambos municipios.¹⁴ En esa década de los setenta se generaron cambios acelerados como resultado de las políticas de modernización impulsadas por el Estado mexicano y de la creciente demanda de productos derivados del ganado en los mercados nacional e internacional.

El impacto de estos dos fenómenos en la zona provocó la expulsión de la mano de obra que hasta entonces había tenido gran demanda. La ganaderización de varias fincas y la venta de algunas más por la afectación que

¹³ No es el tema de este trabajo, pero he propuesto explicar la debilidad de la reforma agraria considerando que en ese periodo buena parte de los trabajadores eran mozos o acasillados y que la seguridad de la cual gozaban los hacía sumamente dependientes del patrón y con pocas posibilidades de movilidad. Por eso, no es extraño que los primeros ejidos en la zona fueron solicitados por trabajadores baldíos o arrendatarios, quienes tenían poca seguridad en la finca, pero gozaban de mayor autonomía y movilidad que los mozos (Toledo, 2012). Es a partir de estos elementos que autores como Wolf [1969] (1982), Tutino (1999) y más recientemente Kucukozer (2009) han explicado las rebeliones campesinas en diferentes partes del mundo.

¹⁴ Cabe mencionar que para entonces en Simojovel el predominio de los ranchos era mayor con un total de 185, que concentraban al 45% de la población del municipio, mientras que en Huitiupán se registraron 73 ranchos y 6 haciendas y el número de habitantes en las 79 propiedades privadas representaba el 35% de la población del municipio (Toledo, 2012: 127, 128).

sufrirían con la construcción de una presa hidroeléctrica fueron procesos que hicieron innecesaria la mano de obra que durante un siglo se había reproducido en función de las necesidades de las fincas. La expulsión de los trabajadores acasillados, quienes carecían casi totalmente de recursos materiales y de un lugar de residencia, provocó que la mayoría participara en la construcción de un movimiento agrario, junto con los jóvenes sin tierra de los ejidos formados décadas atrás. Para 1983 casi todos los ranchos estaban en manos de los ex trabajadores.¹⁵

Tras varios años de intentos de desalojo por parte de los finqueros y de intensas luchas por la defensa de los predios ocupados, el gobierno federal creó en 1984 el Programa de Rehabilitación Agraria (PRA) para dar solución a la violenta conflictiva social de la zona. Dicha acción consistió en la compra de las tierras a los finqueros afectados.

Superado en general el clima de violencia,¹⁶ los ocupantes se repartieron los terrenos tomados, las familias de ex trabajadores de las fincas y de campesinos sin tierra se fueron reordenando en torno a las parcelas que ahora podían usufructuar directamente, sin que mediara trabajo gratuito para otros o pago en dinero o en especie por su uso y aprovechamiento. Los campesinos dependerían, en adelante, de las estrategias de reproducción doméstica y no de la seguridad que hasta entonces les habían brindado las relaciones serviles en las fincas.

La obtención de la tierra y la reproducción de desigualdades

Con la desaparición de los ranchos se extinguieron las relaciones que habían dado vida al dominio del patrón, no así aquellas que reproducían la autoridad masculina y patriarcal. Me refiero a las prácticas y nociones que

¹⁵ Acerca de los cambios en los ranchos y la lucha agraria de los decenios de 1970 y 1980, ver: Toledo, 2002.

¹⁶ Con la ejecución del PRA disminuyeron significativamente los enfrentamientos entre rancheros y trabajadores, pero se generaron otros conflictos: el descontento de rancheros que por diversas razones no recibieron el pago por sus tierras; enfrentamientos entre campesinos por recibir algunos los predios que habían ocupado otros. Esta forma de otorgar las tierras adquiridas fue un recurso de las autoridades agrarias para restarle fuerza a las organizaciones de izquierda que abanderaron la lucha agraria, como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos y la Organización Campesina Emiliano Zapata.

recreaban las asimetrías entre hombres y mujeres y, en menor medida, entre adultos y jóvenes —sobre todo, después de la formación política de varios muchachos que participaron activamente y, en ocasiones, a la cabeza de la lucha agraria—.

Por el contrario, este tipo de relaciones y representaciones se reprodujeron con naturalidad después de las fincas, ya que los nuevos discursos y prácticas promovidas por los actores políticos con los que entró en contacto la población local —integrantes de organizaciones campesinas, de iglesias y funcionarios de las instituciones agrarias—, dejaron casi intactas las bases de su recreación. Estas fuerzas políticas cuestionaron las relaciones patronales de explotación porque en aquellos tiempos las desigualdades entre los géneros e intergeneracionales estaban mucho más naturalizadas, eran poco visibles y la agenda política priorizaba las diferencias clasistas. De hecho, el movimiento agrario se construyó fundamentalmente sobre este tipo de relaciones sociales preexistentes. Aunque modificó el papel de los jóvenes frente a la autoridad de los mayores, en general, las mujeres, los hombres y los niños participaron desde sus posiciones en la jerarquía social.

Los actores políticos también se movían en espacios jerarquizados a partir del acceso distinto y desigual a una serie de recursos, así como por diferencias de género, de edad y de autoridad. En la sociedad mexicana predominaban las ideas acerca de la superioridad y fortaleza de los hombres. Bajo este estereotipo, a la capacidad y responsabilidad de proveer y proteger a la familia de la figura masculina se contraponía la idea de debilidad e incapacidades femeninas, así como la atribución, casi exclusiva, que se les otorga a ellas en la reproducción biológica. Esto era posible porque en los distintos ámbitos como la familia, la escuela, centros de trabajo, dependencias gubernamentales, organizaciones sociales y políticas, e iglesias, esas relaciones sociales se reproducían y aún se reproducen a partir de desigualdades de género y edad, entre otras.

En las décadas de 1970 y 1980 las formas de organización y las representaciones sociales imperantes permitían asumir con naturalidad que las tierras fueran distribuidas entre los hombres y los herederos “naturales” fueran los hijos varones, no así las hijas, que al casarse pasarían a formar parte del grupo doméstico del marido. La exclusión de las mujeres del derecho a la tierra (asumida también por ellas como algo normal) no era

Sonia Toledo Tello

deliberada; simple y sencillamente ratificaba la posición social subordinada que éstas ocupaban. Así, muchos de los pobladores de las nuevas comunidades sostienen que por acuerdo de asamblea la distribución de los terrenos “fue pareja” y todos recibieron la misma cantidad y calidad de tierras. Pero incluso aquí, de manera inadvertida, hubo diferencias.

Aunque el reparto de tierras en las nuevas comunidades de los valles se llevó a cabo únicamente entre varones, no todos, por el hecho de serlo, recibieron una parcela. Sólo obtuvieron terrenos aquellos que lograron cubrir las cuotas necesarias para los viajes de los dirigentes y representantes de los distintos grupos que formarían las comunidades, participar en las movilizaciones, en las actividades de vigilancia y de representación en las reuniones regionales o estatales, así como contribuir en la preparación de alimentos para los compañeros de lucha visitantes y para los locales que se movilizaban.

Las familias tenían que aportar dinero y trabajo de acuerdo con el número de personas que inscribían en el padrón de los futuros beneficiarios. Lo mismo tuvieron que hacer las mujeres viudas o separadas que en el momento de las tomas de tierras tenían hijos pequeños. A la falta de marido o de un hombre que se hiciera responsable, ellas trabajaron, cooperaron y se movilizaron por cada uno de los hijos que registraron en la lista, que por lo regular era sólo uno. Cabe resaltar el hecho de que la falta de recursos fuera una de las causas principales que impidió a muchos participar en la lucha agraria.

Las unidades domésticas campesinas

A partir de 1985, con el reparto de parcelas entre los participantes en la lucha agraria se fueron reordenando las unidades domésticas y este proceso, sin duda, representó una de las transformaciones más importantes a partir de la toma de los ranchos, ya que la vida de los trabajadores había estado extremadamente intervenida por los requerimientos y mandatos del patrón. Los cambios, sin embargo, no llegaron al punto de modificar sustancialmente las bases de reproducción de las familias tradicionales campesinas que, en este caso, se identifican plenamente con las unidades domésticas en la medida en que son unidades económicas.

Al volverse campesinos, los jefes de familia recuperaron la autoridad que durante años les usurparon los patrones de las fincas. Desde entonces, la cabeza de familia aparecería como el responsable de cada uno de los integrantes del grupo doméstico y se encargaría de ordenar y de organizar los trabajos, los gastos y las relaciones sociales, aunque no siempre fuera así. Y si bien es cierto que la división del trabajo se siguió organizando a partir de las diferencias de género y edad, ahora la familia giraba fundamentalmente alrededor de la parcela y de la casa familiar, y ya no de las tierras del patrón y de la casa grande.

Las unidades domésticas campesinas, constituidas al finalizar el siglo XX, comparten muchos de los rasgos que caracterizan a una buena parte del sector rural chiapaneco, es decir, son minifundistas o tienden a serlo, y sus actividades productivas son primordialmente de subsistencia. Se encuentran ligadas al mercado en condiciones subordinadas, y el trabajo agropecuario y doméstico se sustenta en la mano de obra familiar, aunque en ocasiones se contrate a algunos jornaleros.

Básicamente son tres las actividades realizadas en la mayor parte de las parcelas de cada una de las unidades domésticas o familias campesinas, siguiendo la tradición de los ranchos y del campo chiapaneco en general.¹⁷ La milpa —maíz y frijol— ocupa una parte de los terrenos, y sus productos se destinan fundamentalmente al autoconsumo; en otra porción del terreno se cultiva café, que por lo regular se vende a los intermediarios de Simojovel y Huitiupán; y, por último, algunas hectáreas se destinan a la actividad ganadera. El ganado, al igual que en muchas comunidades campesinas, funciona como reserva para solventar gastos de emergencia, por lo que el consumo de carne sigue siendo muy esporádico y, la mayoría de las veces, se limita a celebraciones familiares y colectivas, y rituales religiosos y agrícolas.

La cantidad de tierras empleada para cada una de estas actividades es variable. Pero en la mayor parte de las comunidades en donde los pobladores se repartieron cantidades y tipos de tierra similares, todos recibieron terrenos con cafetales, milpa y potreros. Así, las familias sin ganado rentan su potrero a vecinos de la misma comunidad y, en menor medida, a los de otras localidades. Algunos, incluso, llegan a alquilarles estos terrenos a

¹⁷ Villafuerte, *et al*, 1999.

ganaderos que perdieron sus tierras durante el conflicto agrario, aunque todos los entrevistados sostuvieron que solamente se rentan a los vecinos de la misma localidad. Por lo regular, los habitantes de las nuevas comunidades que dan en arriendo un mayor número de tierras —potreros y de cultivo— son quienes se dedican a otras actividades asalariadas desligándose del trabajo agropecuario. Y esto responde al hecho de que, en la división del trabajo, el hombre jefe de familia y los hijos varones son quienes, fundamentalmente, se ocupan del trabajo agrícola y del ganado. Las mujeres y los niños participan de manera esporádica en distintos momentos del ciclo de producción agrícola, pero sólo intervienen de manera importante en la tapisca del maíz y el corte de café, y en el ámbito doméstico, laboran, por ejemplo, en el despulpe y secado del café.

Por otra parte, si entendemos las unidades domésticas o familias tradicionales campesinas como espacios en donde, además de la producción y consumo, se crean y reproducen símbolos y nociones sobre las formas de entender y vivir la vida, pues en ellas ocurre la reproducción biológica, económica y cultural así como la producción y reelaboración de las diferencias y desigualdades de autoridad, de género y edad, podemos percatarnos de que las unidades campesinas de las nuevas comunidades muestran continuidades, pero también transformaciones en relación con las familias formadas en las fincas.¹⁸

En primer lugar, los hijos ya no son separados de sus padres por la decisión de un patrón. Ahora el jefe de familia puede disponer de esta mano de obra para la subsistencia y reproducción de la unidad doméstica. Asimismo, el padre empezó a decidir, sin la injerencia del patrón, y por lo menos durante algunos años, las formas de organización y distribución de las cargas de trabajo, el consumo, los matrimonios, los estudios de los hijos, entre muchas otras cuestiones.

Por otra parte, tras un largo periodo de zozobra y alerta durante los conflictos agrarios —por las amenazas de desalojo o por los violentos intentos, así como por la persecución, encarcelamiento o asesinato de los hombres—, las mujeres se reacomodaron a una forma de vida más

¹⁸ Retomo aquellas perspectivas que conciben las unidades domésticas o familias tradicionales como espacios de reproducción social (Robichaux, 2007; Salles, 2007; Giddens, 2008), pues permiten entender los distintos elementos que intervienen en la continuidad del grupo social y que abarcan mucho más que la producción y el consumo de la economía doméstica.

tranquila y muy pronto quedaron confinadas al espacio doméstico. Dejaron de participar en las asambleas comunitarias (excepto en los casos considerados muy delicados como los asesinatos o actos de brujería), en movilizaciones y en acciones colectivas que habían implementado para la defensa de los predios. No obstante, en medio de la reproducción de las posiciones ocupadas tradicionalmente según el género y la edad, y de la restitución de la autoridad del padre de familia, las mujeres contaban con experiencias de lucha y nociones nuevas para pensar su mundo, interpelar a los funcionarios de gobierno y enfrentar a sus adversarios. Algunos años después estas experiencias y lenguajes adquiridos fueron la base sobre la que se construyó el movimiento organizado de mujeres, en esta y en otras regiones del estado con procesos de lucha agraria también recientes (ver: Garza y Toledo, 2004).

Además del aprendizaje adquirido por hombres y mujeres durante la lucha agraria, condiciones como la falta de regularización agraria y la escasa atención gubernamental a sus demandas contribuyeron para que muchos se mantuvieran en oposición a los gobiernos locales y estatales. Al mismo tiempo, sobre ellos se creó un estigma como “campesinos malos”, “quita tierras”, “revoltosos” y “violentos”, que era manejado por muchos de sus contrarios —ex rancheros, comerciantes, otros campesinos, autoridades y funcionarios—. Todo esto preparó las condiciones para que un número importante de comunidades de la zona se incorporara al movimiento zapatista en 1994, y a pesar del paulatino retiro de varias, actualmente continúan participando algunas de estas localidades o parte de sus habitantes. De hecho existe un municipio autónomo zapatista en la zona, el denominado “16 de febrero”.

Pero por otro lado, también habrá que anotar que estos procesos no han estado exentos de contradicciones y que no han avanzado en una sola dirección. Así como hubo trabajadores de los ranchos que decidieron no participar en la lucha agraria y prefirieron comprar pequeños terrenos o solicitar “su entrada” en los ejidos viejos, hubo quienes no se sumaron a las bases de apoyo zapatistas y optaron por alejarse de las organizaciones sociales o bien por incorporarse a las filas de las tradicionalmente oficialistas.

En este mismo sentido, varios hombres y mujeres de edades avanzadas que vivieron casi toda su vida en los ranchos participaron con remor-

dimientos en el movimiento agrario y en la construcción de las nuevas comunidades. Durante las entrevistas, algunos manifestaron sentimientos de culpa por “haberles quitado sus terrenos a los pobres patronos”, pero ante la falta de un lugar para vivir se vieron en la necesidad de participar y pelear tierras “ajenas”. Varios aclaran que procuraron tomar terrenos de otros, no los de su patrón y que por eso salieron del rancho donde residían y se sumaron a grupos de compañeros que tomaron otras fincas. Son casi siempre estas personas de edad avanzada las que se expresan con gratitud y cariño de sus ex patronos: declaran que durante su vida en las fincas nunca les hizo falta nada y que ellos estaban “hallados en los ranchos”.

Pero sobre la posición y sentimientos de estas personas mayores se impuso la de sus descendientes, y la educación de los niños comenzó a ser trastocada a partir de la lucha agraria. Por ejemplo, para quienes nacieron y crecieron durante los años ochenta del siglo XX, la figura del patrón era muy distinta a la que les fue inculcada a sus antecesores. Si para estos últimos el patrón había representado la autoridad a la cual se le debía lealtad, respeto y obediencia, y de quien se esperaba recibir consejos y castigos si eran necesarios o merecidos, para aquellos que crecieron durante los intensos conflictos agrarios, los patronos se convirtieron en el enemigo principal. A partir de entonces los niños aprendieron que el jefe de familia representaba la máxima autoridad.

Cambios recientes

Durante los primeros años posteriores a la toma de las tierras, los únicos que otorgaban su consentimiento para los matrimonios eran los padres de los contrayentes, pues en poco tiempo una serie de cambios acelerados, económicos y culturales, han repercutido en las formas de matrimonio y en las relaciones dentro de estas unidades domésticas campesinas. A partir de la lucha agraria, los niños crecieron envueltos en un proceso en el que la tierra, la vivienda y cualquier tipo de servicio o recurso gubernamental fueron obtenidos mediante la presión organizada. Estas generaciones se formaron en medio de movilizaciones de protesta, denuncias, demandas, represión y enfrentamientos. Aprendieron formas de autodefensa y méto-

dos de presión social contra las autoridades gubernamentales para retener las tierras tomadas y obtener algunos servicios.

Así pues, los grupos domésticos tenían como autoridad al jefe de familia y a la asamblea comunitaria, pero, al mismo tiempo, conforme lograban obtener recursos y servicios el Estado fue penetrando cada vez más a través de programas, de manera que las decisiones que formalmente corresponden al jefe del grupo doméstico se han visto cada vez más influenciadas por las disposiciones de las dependencias gubernamentales y de organismos no gubernamentales que obligan a las familias al cumplimiento de una serie de prácticas y compromisos. La dinámica de las familias que anteriormente respondía a las necesidades de los ranchos y de sus dueños se encuentra día con día más ligada a mecanismos de vigilancia y control —en la higiene, la salud familiar, la salud reproductiva, la educación o la producción agropecuaria— introducidos por los programas de gobierno, las organizaciones sociales y políticas, las ONG y las iglesias que tienen relación con los habitantes de la región.

En un periodo muy corto de tiempo se han registrado cambios significativos: mientras que los adultos y los jóvenes que ocuparon los ranchos a finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo XX asumían como única opción de vida la campesina, hoy en día los niños y jóvenes viven un proceso de separación de la tierra y de la cultura campesina de sus padres. Los datos recopilados entre 2005 y 2006, en relación con las familias campesinas, parecen indicar que varios de los que se ubican entre los 8 y los 17 años de edad se incorporan cada vez más al sistema educativo gracias a diversos factores, entre ellos, al programa Oportunidades, o prefieren emplearse en otras actividades. Al mismo tiempo, con la obtención del servicio de electrificación en muchas comunidades ha ido en aumento el acceso a distintos medios de comunicación electrónicos como la TV, el Internet, los teléfonos celulares, las videocaseteras y los juegos electrónicos. El hecho es que la educación escolarizada, con todo y sus limitaciones, y sobre todo el creciente acceso a distintos medios tecnológicos y de comunicación al parecer abren nuevas perspectivas y aspiraciones para las generaciones jóvenes, cada vez más alejadas del trabajo agropecuario. Sin embargo, no hay que perder de vista que por ahora pocos de ellos podrán alcanzar a cubrir sus nuevos intereses frente a la imposibilidad de conti-

nuar una carrera técnica o universitaria y ante la falta de empleos y actividades productivas en Chiapas. En este escenario, es posible que quienes no logren emigrar a otras regiones del estado, del país o a los Estados Unidos, se conviertan en una carga para las economías domésticas, pues, por temporadas, serán fundamentalmente consumidores sin hacer un aporte significativo a la reproducción del grupo doméstico.

De cualquier forma, los procesos actuales podrían contribuir a modificar otras instituciones y prácticas sociales; por ejemplo, que algunos jóvenes se vayan liberando de la autoridad paterna al no interesarles la herencia de la tierra. Este hecho, junto con la influencia de los medios de comunicación, posiblemente esté contribuyendo en la creación de otras formas de cortejo y de formación de parejas sin la intervención de los padres de los novios. La idea de amor romántico como base del matrimonio puede tender a reemplazar al matrimonio pactado por los padres de los cónyuges.

Adicionalmente, si en las familias de los trabajadores de los ranchos y de los campesinos de los ejidos la sexualidad estaba íntimamente ligada a la reproducción —en parte por la mortalidad infantil y la falta de métodos anticonceptivos y en parte por las ideas prevalecientes— en cuanto empiezan a disociarse la reproducción y la sexualidad, las formas de matrimonio tradicional pierden su sentido. Quizás esto explique que cada vez más los jóvenes de las comunidades de la zona de estudio, y de muchas localidades campesinas de otras regiones, prefieran huir o casarse sin acatar las decisiones de los padres, eligiendo ellos mismos sus parejas.¹⁹

Otro de los fenómenos que autores como Appadurai ([1996] 2001) señalan como un elemento fundamental en las transformaciones culturales de los sujetos sociales, en combinación con el creciente uso de los medios electrónicos de comunicación, es la migración. En los ejidos de la zona formados durante el periodo de 1930-1950, la migración a Ciudad del Carmen, a Cancún, a estados del norte del país y a los Estados Unidos se viene presentando hace un poco más de una década. Mientras que en las comunidades creadas en los años de 1980 el fenómeno migratorio todavía es incipiente y esporádico. Lo significativo aquí es que el desarraigo de las formas de vida campesina de algunos de los jóvenes puede producirse, al

¹⁹ Al respecto, Isabel Neila Boyer presenta en este volumen un trabajo sobre el caso de una joven del municipio de Chamula. Antonio Gómez (2002) y José Luis Escalona (2009) documentan estos procesos en comunidades tojolabales y Gracia Imberton (2012) en localidades choles.

parecer, sin que éstos se desplacen físicamente a otros territorios a partir de los nuevos fenómenos presentes en las localidades como son la crisis de la economía campesina, el acceso creciente a la educación escolarizada y a los medios electrónicos de comunicación, la separación de las actividades de producción y reproducción de los grupos domésticos campesinos y el desinterés por la tierra.

También hay que precisar que si bien el uso de los medios electrónicos de comunicación ha ido aumentando rápidamente, éste se ha dado en forma desigual. Son principalmente los jóvenes quienes tienen acceso a casi todos estos medios, sobre todo, los que estudian en las cabeceras municipales. Por otra parte, no todas las comunidades cuentan con las condiciones para hacer uso de estos medios pues varias carecen de electrificación, de señales de telefonía celular o de televisión de paga. Únicamente aquellos que han salido de este tipo de localidades por razones laborales o de estudio en algunas ciudades pueden llegar a disponer de estos medios de comunicación.

En estos procesos, que trastocan o tienden a perturbar las prácticas y formas más enraizadas de entender el mundo, también han participado las diferentes fuerzas sociales que allí operan. Desde los agentes pastorales de la Diócesis de San Cristóbal, las organizaciones campesinas como la CIOAC, que abanderaron el movimiento agrario de los años setenta y ochenta del siglo pasado —transmitiendo nuevos lenguajes a la población sobre la explotación, la opresión y para exigir sus demandas— hasta los programas gubernamentales como Oportunidades y la escuela, los de algunas ONG que introducen programas de salud familiar y salud reproductiva, así como talleres y cursos de capacitación sobre derechos humanos y cuidado ambiental con un nuevo enfoque de género. Asimismo, varias comunidades, a raíz de su participación en el movimiento zapatista, conocen los discursos que cuestionan las desigualdades de género, de edad y de autoridad tradicionales.

Consideraciones finales

Durante el predominio de las fincas la imagen de la autoridad se construyó en torno a la representación social del finquero: propietario de tierras, no indio, viril y capaz de conducir “el progreso”, con el poder de mando sobre

los trabajadores para hacer producir las tierras. El poder patriarcal de los rancheros restó autoridad a los mozos en sus ámbitos familiares, cuya figura se construyó como la opuesta negativa de la imagen del patrón.

No hay duda de que después de liquidar las fincas los habitantes de la región mejoraron sus niveles de vida: se liberaron del dominio del patrón, de las relaciones de tipo servil, conquistaron tierras y varias comunidades se han dotado de cierta infraestructura básica y tienen acceso a la educación formal.

Con la conquista de la tierra por parte de los ex trabajadores fue liquidada la autoridad del patrón; sin embargo, no se cuestionó la autoridad masculina. El trabajo de las organizaciones campesinas y de la Diócesis de San Cristóbal giró en torno a la transformación de la relación patrón-trabajadores, mientras las desigualdades entre los géneros poco visibles entonces se recrearon casi sin alteraciones. La distribución de la tierra entre las familias participantes en el movimiento agrario refrendó la autoridad patriarcal del varón jefe de familia. Aun así, comenzaron a modificarse, aunque lentamente, ciertas nociones sobre las relaciones sociales que han permitido a muchos buscar opciones en diferentes proyectos políticos.

En un lapso de 40 años, los habitantes de las nuevas comunidades transitaron de la injerencia del patrón de la finca en la elección de las parejas a la decisión de los padres de los cónyuges en los arreglos matrimoniales y, si bien esta forma no ha desaparecido del todo, el enamoramiento sin la intervención de los padres ha ido ganando terreno. Las dos primeras modalidades tenían que ver con el hecho de que el matrimonio era un contrato con un sustento económico importante, mientras que la última, basada en la atracción sexual y en el amor romántico, surge a partir de las condiciones que viven las nuevas generaciones al irse alejando de su participación laboral en la unidad de producción familiar, de su desinterés por la tierra y por los estilos de vida campesinos.

Las familias campesinas se están modificando en la medida en la que ya no todos los integrantes participan en los trabajos para la reproducción del grupo. En tales casos, las familias van perdiendo su carácter de unidades de producción. En los últimos años, además, las decisiones que en teoría corresponden al jefe del grupo doméstico se han visto cada vez más afectadas por la imposición de prácticas por parte de las dependencias de

gobierno y los organismos no gubernamentales que tienen relación con los habitantes de la región.

Gracias a la exposición a múltiples y novedosas representaciones acerca de estilos de vida cabe preguntarse para futuras investigaciones: ¿se están transformando las formas de matrimonio y algunas prácticas de los jóvenes? ¿se están cuestionando las formas de ser hombre y mujer en esta sociedad agraria?

En estos procesos de cambio, que no son exclusivos de la zona de estudio, pero que aquí muestran sus propias peculiaridades, convergen prácticas, discursos, ideas, nociones e imágenes nuevas, provenientes de muy diversas fuentes —locales y transnacionales— de distintas ideologías y con diversos fines políticos, y, al parecer, han ido debilitando lazos sociales y formas de control y negociación tradicionales. De allí que la queja permanente de los adultos hoy en día sea que los jóvenes “ya no obedecen a sus padres” y que “ya no hay respeto.”

El impacto de las profundas transformaciones del orden mundial y nacional en la dinámica local, que inició en los albores del siglo XXI, merece una investigación profunda; por lo pronto, he esbozado algunas de sus manifestaciones.

Bibliografía citada

- Appadurai, Arjun, [1996] 2001, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce/ Fondo de Cultura Económica, México.
- Bourdieu, Pierre, [1994] 1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Escalona Victoria, José Luis, 2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza Anna María y Sonia Toledo, 2004, “Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta” en Maya Lorena Pérez (Coordinadora), *Tejiendo historias. Chiapas en la mirada de las mujeres*, CONACULTA, INAH, México, pp. 191- 218.

Sonia Toledo Tello

- Garza Caligaris, Anna María, *Cuxtitali en el siglo XIX. Etnografía histórica de una comunidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, Tesis doctoral, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, FFL, IIF, UNAM, diciembre de 2012.
- Giddens, Anthony, [1999] 2000, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, México.
- Gómez Hernández, Antonio, 2002, *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*, PROIMMSE-UNAM/IEI-UNACH, México.
- González de la Rocha, Mercedes, 2006, Capítulo 1 “Recursos domésticos y vulnerabilidad” en *Procesos domésticos y vulnerabilidad: Perspectivas antropológicas de los lugares con Oportunidades*, CIESAS, México, pp. 45-85.
- Imberton Deneke, Gracia, *Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población chol de Chiapas*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, IIF, UNAM, noviembre de 2012.
- Kucukozer, Mehmet, 2009, “Reevaluando las rebeliones campesinas en la era de la globalización”, en *Anuario de Estudios Indígenas XIII*, Antropología del poder, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, pp.79 -123.
- Pauli, Julia, 2007, “Que vivan mejor aparte: Migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central”, en David Robichaux (Compilador), *Familias en transición: unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 87-116.
- Reyes Osorio, Sergio *et al.*, [1974] 1979, *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rothstein, Frances, 2007, “Parentesco y empleo femenino en el México rural: estrategias cambiantes ante el nuevo modelo económico”, en David Robichaux (Compilador), *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 151-184.
- Robichaux, David (compilador), 2007, *Familias en transición: unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México.
- Salles, Vania, 1991, “Cuando hablamos de familia ¿de qué familia estamos hablando?, en *Nueva Antropología No. 39*, México, pp. 53-87.

De peones de fincas a campesinos

- Toledo Tello, Sonia, 2002, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, PROIMMSE-UNAM/IEI-UNACH, México.
- Toledo, Sonia, 2004, “Las fincas de Simojovel, Chiapas: relaciones de género en un mundo jerárquico, 1900-1975”, en Mesoamérica. *Nuevas Historias de Chiapas, Siglos XIX y XX*. Núm. 46, Plumsock Mesoamerican Studies/ CIRMA.
- Toledo Tello, Sonia, *De las fincas a las comunidades agrarias. La construcción en los espacios sociales en Simojovel y Huitiupán, Chiapas (del siglo XIX a principios del XXI)*, Tesis doctoral, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, FFL, IIF, UNAM, junio de 2012.
- Tutino, John, [1986] 1999, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750/1940*, Ediciones Era, México.
- Villafuerte, Daniel, *et al.* 1999, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, UNICACH / Plaza y Valdés Editores, México.
- Weber, Max, [1922] 2002, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, Eric, [1969] 1982, *Las luchas campesinas del siglo XX*, Siglo XXI editores, México.

LOS AMORES LOCOS DE UNA JOVEN CHAMULA. SIMPATÍAS MATERNO-FILIALES Y CAMBIO SOCIAL

Isabel Neila Boyer¹

Resumen: La lectura etnográfica y el acercamiento antropológico al microcosmos de las familias tzotziles revelan una realidad incuestionable que advierte cómo éstas han recibido el embate de las múltiples formas en que la “modernidad” ha hecho acto de presencia en las comunidades indígenas; irrupción que, a primera vista, se ha traducido en cambios en su estructura y dinámica interna. Asociado a ello, y en parte como consecuencia, la creciente presencia social de las mujeres ha conducido, en ocasiones, a un replanteamiento de los roles y las relaciones entre géneros y generaciones, así como a la progresiva emergencia de una nueva subjetividad femenina que ha traído de la mano, a veces, el surgimiento de un ethos que sustentado en las relaciones de simpatía materno-filiales, y respecto a ciertas crisis domésticas como lo son las producidas por los «amores locos», está apoyando el cambio social hacia el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. Cómo la emergencia de otra «voz» moral femenina va posibilitando un orden ético/corporal y social más amplio, denotativo de un modo “moderno” de estar-en-el-mundo, es el objeto de las páginas que siguen.

Palabras clave: juventud tzotzil, “modernidad”, género, voluntad/agencia, Chiapas

“Crazy love affairs” of a Chamula young woman. Mother-child affection and social change

Abstract: An ethnographic reading and anthropological approach to the microcosm of tzotzil families reveal an undeniable reality: they have

¹ Mtra. Isabel Neila Boyer, candidata a doctora en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid. Temas de investigación: cooperación al desarrollo, género y políticas de igualdad. Dirección electrónica: isabelnboyer@yahoo.com;

FECHA DE RECEPCIÓN: 31 de agosto de 2012; FECHA DE ACEPTACIÓN: 27 de abril de 2013

received the brunt of the multiple ways in which “modernity” has become present in indigenous communities. At first sight, this irruption has resulted in changes in its structure and internal dynamics. Associated to this, and partly as a result of it, the growing social recognition of women in society has led at times to a reorganization of the roles and relationships between genders and generations, and to the gradual emergence of a new female subjectivity. This has brought with it sometimes the emergence of an ethos, that underpinned by relations of mother-child affection, and in respect to certain domestic crises such as those produced by «crazy love affairs», is supporting social change towards the «new way of living», *ach' kuxlejal*. How the emergence of another feminine moral «voice» is enabling an ethical/corporal and wider social order, denotative of a “modern” way of being-in-the-world, is the subject of the following pages.

Keywords: Tzotzil youth, “modernity”, gender, will/agency, Chiapas.

I. Otra voz, voces cómplices²

El devenir del tiempo y los cambios apabullantes introducidos por la “modernidad” en la cotidianidad tzotzil, fundamentalmente desde mediados del pasado siglo, han tenido, entre otras consecuencias, el incremento considerable de las jefaturas de hogar femeninas, transitorias o definitivas, y la incorporación de las mujeres a la toma de decisiones como efecto de su participación económica.³ Este hecho ha dejado al descubierto unas

² El trabajo de investigación que da pie a este artículo no hubiera sido posible sin el apoyo financiero, institucional y humano de la AECID, el CIESAS-Sureste y el IEI; a quienes debo mi gratitud. Quedo en deuda, además, con todas las amigas y familias tzotziles que me han permitido bucear en lo más hondo de sus vidas y a quienes adeudo, cuanto menos, el anonimato. Siento gravemente, por respeto, no poder hacer justicia a su generosidad.

³ Hoy en día es indudable el impacto que han tenido en las relaciones de género, y en la construcción de una nueva subjetividad femenina, los sucesivos cambios que en lo económico —*boom* petrolero, crisis de inicios de los ochenta, monetarización de la economía y ruptura del equilibrio idílico propio de las comunidades corporativas cerradas—, religioso —pluralismo alimentado por el cristianismo moderno, expulsiones religiosas— y político-social —cuestionamiento del poder tradicional (Robledo y Cruz, 2005), alzamiento zapatista— vienen desarrollándose a partir de la década de los setenta en las comunidades indígenas y entre la población tzotzil de Los Altos de Chiapas (Collier y Mountjoy, 1988; Cancian, 1992; Rus y Collier, 2002). Cambios que han conducido a la convicción de una ruptura del mundo conocido (Rus, 1990a, 1990b). En este contexto, y mientras las oportunidades tradicionales de trabajo para

interacciones familiares que frente a una versión local del poder⁴ y la moral patriarcal dominante —practicada por ambos géneros y basada en una «ética de la justicia» (Gilligan, 1982, 1985a, 1985b, 2006) nativa, en un derecho/respeto fuertemente jerárquico y en la praxis discriminatorio para las mujeres— se encuentran mediadas por la simpatía/empatía de la «voz» femenina (ibídem.).⁵ En este sentido, Ariza y Olivera (2001: 10) advierten

los varones indígenas se esfumaban, viéndose abocados a la migración, las mujeres buscaron ingresos económicos a través de la elaboración de artesanías para el mercado turístico. A partir de aquí la contribución femenina a la economía doméstica ha ido cobrando una importancia paulatina y ha sido el acicate de la transformación de los roles tradicionales asumidos por ellas, afectando, además, a otros ámbitos de la reproducción social de las familias. Y a la par que esta actividad se desarrollaba también lo hacía el ímpetu asociativo en torno a la misma. Este hecho, acompañado por los cambios en determinadas costumbres tradicionales que promovían los nuevos credos religiosos, inauguró un espacio novedoso de construcción de una subjetividad femenina, así como la asunción de nuevas posiciones en las relaciones entre los géneros, más acorde a lo que después se denominaría «nuevo vivir», *ach' kuxlejal* (Robledo y Cruz, 2005; Robledo, 2010). Una subjetividad que ha ido progresivamente alejándose de los parámetros de la *costumbre* con base en la redefinición de lo tradicional y que guarda íntima relación con cómo la producción artesanal y el contacto con agentes y contextos diversos ha constituido un mecanismo de socialización femenina y aprendizaje de valores, de conocimiento de culturas distintas y adquisición de prácticas que se han convertido en multiplicadores de las habilidades individuales (Castro Apreza, 2005: 238).

⁴ Para un análisis completo sobre el lenguaje del poder y la unidad doméstica en el Chiapas rural, aunque entre tojolabales, ver Escalona Victoria (2009).

⁵ Lejos de los debates feministas —y concretamente de los feminismos de la diferencia—, teniendo presente el riesgo de esencialismo y la generalización abusiva, considero aquí, en muchos sentidos, aplicable la teoría de Carol Gilligan (1982, 1985a, 1985b, 2006) en la que ponía de relieve la diferente construcción de la realidad y la posesión de un juicio moral distinto entre mujeres y hombres; advirtiendo, además, cómo un tipo de experiencias y razonamientos asociados a la masculinidad y el mundo público del poder, y relacionados con el pensamiento, la justicia y la autonomía, han primado en la tradición deontológica frente a otros coligados con la femineidad y la intimidad de las relaciones en el ámbito doméstico, con el sentimiento y la compasión. Ella se rebela frente a esta postura advirtiendo otra «voz», y juicio, que implica un modo de pensar contextual y narrativo frente al formal y abstracto masculino. Desde esa «voz» distinta el entendimiento de un conflicto moral no se basa en la aplicación de principios generales —entiéndase, para el caso que nos ocupa, la *costumbre*— que enfatizan la separación, sino en la responsabilidad que privilegia la conexión y en un juicio moral relativista contextual sustentado en la premisa de la no violencia y motivado por la empatía y la compasión. De manera que la construcción de los géneros, y la división entre lo público y lo privado, llevan aparejada diferentes tipos de racionalidad y ética: la «ética de la justicia» por un lado y la «ética del cuidado» por el otro donde, en esta última, la moral se entiende desde el reconocimiento de las relaciones y el valor de la comunicación. Ambas, y esto es substancial, lejos de interpretarse en un contraste, iluminan dos visiones de moralidad que son complementarias, no secuenciales ni opuestas.

cómo, entre otros factores, la incorporación de las mujeres a la actividad económica extradoméstica ha ido contribuyendo «[...] al lento proceso de erosión de los fundamentos socioculturales del ethos patriarcal, promoviendo —como bien expresan— la emergencia de imágenes cambiantes de la mujer y sus familias», llegando a hablar, incluso, de modificación de los arreglos y acuerdos familiares y del modo en que los grupos domésticos interactúan con la vida institucional y económica, poniendo en evidencia la estrecha interconexión entre el mundo familiar y otros ejes de la organización social. Tanto es así, que la irrupción de la “modernidad” en la vida de la población indígena de Chiapas parece haber elevado la acústica de un ethos femenino silenciado por la costumbre; «voz» que, en ocasiones, está facilitando el desafío de la corrección moral (y corporal) tradicional —basada en el principio del respeto y expresada en términos de medida y equilibrio⁶— gracias, precisamente, a las relaciones de complicidad materno-filiales. De manera que existe la convicción, o cuanto menos la sospecha, de que la singular «ética del cuidado» femenina tzotzil está sirviendo de coartada a un proceso generacional de (trans) formación corporal y redefinición de la condición moral e identitaria que es caracterizado por la exageración asociada al carácter y al gestus y criticado por ser expresión de la brusca ruptura social en un tiempo de «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) allá donde la costumbre siempre ha impelido a permanecer dentro de las fronteras armónicas.⁷ Y ello porque tal simpatía materno-filial tolera y favorece

⁶ Con trazo grueso podría decir que las maneras que revelan respeto —principio tradicional que regula el modo de establecerse las relaciones sociales y garantiza el correcto funcionamiento de la sociedad (tradicional)—, que significan el modo de proceder suave y con obediencia de quien contempla los consejos, de las personas «cabales» o de «razón» con un carácter personal sociable y humilde propiciador de la buena convivencia, devienen del control sobre el cuerpo y las emociones ejercido gracias a la «voluntad de la cabeza» y que se forma a través del aprendizaje y la experiencia cultural. Por otra parte, «perder el respeto» equivale a actuar a la fuerza y parece significar el abandono de la persona a la «voluntad del corazón», basada en las emociones, que impele hacia hábitos de *kaxlanes* (ladinos) y hacia una estética más moderna asociada con la identidad mestiza. Al respecto, ver Neila (2012).

⁷ Hoy en día, en la región de Los Altos de Chiapas, el tiempo se clasifica en el «antes», o *mas vo'ne* («antiguamente», «el tiempo pasado»), y el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) con base en, esencialmente, a cómo las personas establecen sus relaciones sociales y ordenan su experiencia vital. Éstas, a través de sus gestos y comportamientos demuestran su preferencia por uno u otro tiempo, que son opciones de vida más que periodos temporales o espacios cronológicos. Lo cual ha dado pie a la construcción de dos grandes categorías de personas que se han constituido en un contraste: las que se afanan por mantener la *costumbre* y quienes se aventuran por un cambio

el ejercicio de la «voluntad del corazón»⁸ —que una perspectiva occidental y desarrollista traduce por agencia— y sus argumentos tanto en el diseño y la explicación de la experiencia como en el anhelo por construir una vida más autónoma y “moderna”; empatía, por otro lado, que se establece de manera privilegiada cuando existe una identidad de género compartida y una experiencia vital análoga.

Desde época prehispánica, como se aprecia en los trabajos pioneros de León Portilla (1956) y López Austin (1980), la diferencia corporal y estética ha ido con frecuencia, en las sociedades amerindias, ligada a una distinción ética, y viceversa. Todavía actualmente, y el caso tzotzil no es

hacia lo que entienden por “modernidad”. A estas últimas se les denomina *ach' chi'etetik* («los del nuevo crecimiento») o *ach' kuxlejaletik* («los del nuevo vivir»). Es más, la categoría temporal referida como *mas vo'ne* integra la «buena vida» (*lekil kuxlejal*) y refiere prácticas asentadas en la costumbre; comedimiento, mesura, tanto del carácter como del *gestus* corporal en que se refleja. Por oposición, el «nuevo vivir» se asocia con la exageración y quienes «ya se manifiestan de diferente manera» que la gente adulta y anciana son por lo general —debido a su actitud rebelde— tildados de *tojtoy ba* (demasiado alzados, altivos), *chuvaj* (locos) o *simarrones* (cimarrones); en definitiva, de exagerados. Actúan «con todo su corazón», no obedecen, se extralimitan y no tienen respeto, son propensos a actos impulsivos y a dejarse llevar por las emociones, constituyendo una amenaza permanente para las relaciones sociales; sintomático todo ello de poseer un carácter fuerte que es notado como *toj tzotz yo'on* («demasiado fuerte su corazón») o *toj tzotz chichel* («demasiado fuerte su sangre»). Esta concepción de ser exagerado (gesticulación excesiva, agresividad verbal, coquetería) guarda relación con la manera de concebir la “modernidad”, de forma que se establece un contraste entre el «antes» o *mas vo'ne* y ésta, el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*) —efecto de un estilo distinto de crecer—, que implica inevitablemente tal oposición de caracteres expresados en términos de fortaleza (aspereza) o debilidad (suavidad) respectivamente, y de temperatura: sobrepasado de calor o tibio. Categorías que parecen describir el cambio y sugieren diferencias fundamentales en la manera en que se producen las cosas y se está en el mundo: tradicionalmente con equilibrio y armonía, en la “modernidad” con exageración y violencia. Para un análisis más detallado sobre las implicaciones y derivas de esta distinción véase Neila (2012, 2013).

⁸ La irrupción de la “modernidad”, y el reacomodo a ella, parecen haber provocado la inversión del protagonismo (y el contraste) de una voluntad regida por la razón —cerebro/cabeza— hacia (o frente a) otra gobernada por el corazón y entendida como efecto de la escolarización y el «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*. Hecho interpretado como un acercamiento a la identidad mestiza. Esta voluntad orientada por el corazón supone mayor expresividad emocional y libertad personal, y equivale gestualmente —y en términos de carácter— a la idea de sobrepasarse o excederse; gestos que son atribuidos a la pérdida del respeto por parte de las nuevas generaciones, quienes hacen lo que su corazón dice porque éste «es el que manda o es el quien piensa». La máxima expresión de esta pérdida del respeto es la práctica del noviazgo asociada a la opción por otro modo de vivir, o de querer construir la vida, con más *agencia*. Para abundar sobre estas cuestiones, véase igualmente Neila (2012).

una excepción, los mayas subrayan la importancia del cuerpo indígena como depositario de la «sustancia ética».⁹ Quiero detenerme aquí, un momento, a explicar la particular visión tzotzil del desarrollo moral y su relación con la corporalidad, similar si no idéntica, en líneas generales, a la tzeltal (grupo indígena vecino con el que comparten muchos rasgos culturales). Apuntaba antes cómo esa moral patriarcal dominante, o «ética de la justicia» nativa, bien podría corresponderse en tzotzil con el concepto de derecho/respeto. En un extraordinario trabajo sobre el laberinto de la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos a lengua tzeltal, analizaba Pitarch (2001: 127-160) dos palabras clave: «ley» y «derecho», cuya traslación resultaba compleja y comprometedora. El término «ley» fue sustituido por el tzeltal *mantalil*, consejo; «[...] lo que se dice a alguien sobre lo que conviene o no conviene hacer». Esto es, el conjunto de preceptos —o «leyes», tal y como los entendía su informante— ofrecidos a niños y jóvenes con el fin de que observen un comportamiento socialmente apropiado; de que actúen con razón, piensen, sigan el camino, adopten la costumbre, adquieran su forma de vivir y su forma de hacer las cosas dentro de los márgenes culturales y el orden establecido (Ídem: 131-133). Subrayaba también cómo estos consejos/«leyes» prestaban una atención prioritaria a las cuestiones de corrección corporal y etiqueta social; en especial a aquellas que tenían que ver con la demostración de respeto. De manera que, como bien afirmaba Pitarch, «[...] *Mantalil* constituye una ética de vida [...] que se elabora en, y guarda relación con, el cuerpo» donde éste constituye «[...] el escenario necesario para el desarrollo moral de una persona» (Ídem: 132-133), el instrumento expresivo fundamental de la calidad moral y el locus de la diferencia. Así pues, si bien el género *mantalil* compone una ética, también representa una estética que distingue, mediante los hábitos sociales (lo que se come; lo que se habla y cómo se habla; la forma de moverse, vestirse y llevar la ropa, etc.), a unos de otros. Por tanto, desde la perspectiva indígena, la ética (*mantalil*) interviene decisivamente en la formación de una persona el cuerpo mediante, y la corrección física y moral son la misma cosa (Pitarch, 2003: 66; 2006: 353).

Una persona éticamente formada, o con un desarrollo moral completo, es aquella que ha adquirido la suficiente madurez, gracias a los consejos

⁹ Para una revisión de esta idea entre mayas yucatecos, ver Gutiérrez Estévez (1992); respecto a mayas tzeltales, Pitarch Ramón (2000); para el caso maya ch'orti' en Guatemala, López García (2006).

(entendidos también como substancia), como para considerarse que posee un cuerpo correcto; el cual sólo se logra a edad avanzada dada su fabricación continua desde el nacimiento (Pitarch, 2000: 3; 2001: 132; 2003: 66; 2006: 353-354). Esta formación ética y moral, obtenida progresivamente mediante la socialización familiar desde la primera infancia, radica en la cabeza y supone una de las dos conciencias o pensamientos que se poseen. A diferencia de ella, que existe sólo potencialmente al momento del nacimiento y se va creando a lo largo del desarrollo individual, la otra, la del corazón, está completamente formada desde el nacimiento y, en este proceso, es doblegada por las palabras de los consejos que «atraen el corazón» (Pitarch, 2001: 136, 148). En definitiva, la compostura personal, la etiqueta (actitudes, gestos, palabras, etc.), es reflejo del respeto y de una ética de vida que garantiza el apropiado desenvolvimiento del sujeto en la sociedad; que revela el actuar con razón, la adopción de la costumbre y la asunción de los márgenes culturales y el orden establecido; que pone en evidencia una concepción de la vida y del modo de proceder en ella consonancia con la tradición. Es decir, que la manera de estar-en-el-mundo que permite la fabricación o reconstrucción corporal (Pitarch, 2006: 354).

Pero, ¿qué es un cuerpo correcto? Con relación a otros asuntos, ponía de relieve Pitarch (1996: 85-88; 2000: 2) la extraordinaria e intensa preocupación estética de los tzeltales por el dominio del cuerpo y el gesto respecto a tres cuestiones esenciales: los movimientos corporales, el vestido y el lenguaje. El control sobre la ejecución motriz y la «economía de los gestos», afirmaba, debe transmitir serenidad y dominio de sí, orden y medida, en tanto en cuanto los gestos bruscos o excesivos están fuera de lugar y son inmorales; de ahí su exagerado control y celo. Apuntaba entonces la especial atención que se le dedicaba a la manera de caminar. En cuanto al vestido, decía, la forma en que la ropa es colocada resulta siempre objeto de un atentísimo escrutinio público. Por último, advertía cómo el habla es el mayor indicador moral de la persona; no sólo deben enunciarse las palabras apropiadas en las circunstancias oportunas sino que, además, deben cuidarse aspectos como el tono, el timbre y la cadencia. Todas estas cuestiones, expresaba, reflejan el orden social, de manera que ejercer control sobre ellas implica ahogar los rasgos individualizantes en beneficio del papel social de la persona.

Entre los tzotziles, como entre los tzeltales, el ethos se elabora y guarda relación con el cuerpo; siendo éste el escenario del desarrollo moral. De manera que ostentar una apariencia correcta en términos culturales, y observar las reglas de etiqueta social, son rasgos sintomáticos de una persona respetuosa y éticamente formada a base de seguir los dictados y preceptos culturales (la costumbre) que encarrilan el comportamiento hacia lo socialmente apropiado. Lo contrario supone la confirmación de la desobediencia de los consejos, la irreverencia, la amoralidad y la ruptura de la armonía en la convivencia; cuestiones que se dirimen a simple vista evaluando el gestus. Este descontrol manifiesto de ciertas tipologías personales —entre ellas la de las mujeres lokas y hombres lokos— remite, además, no sólo a su consideración como sujetos transgresores del orden establecido, sino también, y en calidad de su creciente abundancia, apunta a un sentimiento de emergencia de otro orden social —amparado por el ethos femenino— que denominan «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*.

La tendencia corporal y gestual hacia la exageración, esto es, la aparente inobservancia de los cánones de medida y equilibrio tradicionales en el cuidado personal y de la indumentaria, en el estricto control de la expresión corporal, en la ejecución de los movimientos y en la economía de los gestos, así como en la discreción del lenguaje, vienen siendo en este tiempo de «nuevo vivir» motivo constante de conflictos y chismes que, aun haciendo mella en primera instancia en las relaciones de los grupos domésticos, exceden los límites de la familia. De ahí que en el «nuevo vivir» tzotzil las dinámicas familiares oscilen, errática y convulsamente, entre dos modelos de orden moral, expresando las tensiones entre costumbre y “modernidad”, primando en ocasiones las relaciones de poder frente a las de simpatía y viceversa. Tanto es así, que el surgimiento de otra «voz» acerca los conflictos, la inestabilidad y la incertidumbre al núcleo familiar, distanciando el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*) sostenido durante mucho tiempo sobre las renunciaciones femeninas.

Esta actitud corporal/moral exagerada se compendia de manera privilegiada en la experiencia de los «amores locos». Amores que evidencian, además, cómo en las interacciones familiares van cobrando fuerza las relaciones basadas en la empatía, la premisa de la no violencia y los juicios morales respaldados por la intimidad de las relaciones que tratan de

complementar aquella «ética de derechos» sustentada en el respeto. A pesar de ello, las expresiones cotidianas de una voluntad más autónoma —en respuesta a los deseos irradiados exclusivamente del corazón— auspiciada (a veces) por la complicidad y simpatía materna, y traducida en cierta tolerancia de la praxis del amor romántico, son causa continua de crisis que han modificado la dinámica relacional de la familia tzotzil con idéntica intensidad a cómo otros hechos lo hicieron en el pasado: la incorporación femenina a la economía productiva a partir del trabajo artesanal, la conversión religiosa al cristianismo moderno, la interiorización del discurso de los derechos en el contexto sociopolítico despertado por el alzamiento zapatista, etc.; hechos que llevaron a constatar por parte de la población tzotzil una «ruptura del mundo» (Rus, 1990a: 3) en la década de los sesenta del pasado siglo.

Con base en estas ideas el artículo pretende demostrar etnográficamente cómo los «amores locos» de una joven chamula abren en canal a la familia indígena, ventilando las fluctuaciones e inestabilidades que se producen en su seno como fruto de la necesidad de conciliar a nivel familiar nuevos roles y subjetividades con cánones sociales tradicionales. De manera que deja traslucir cómo la emergencia de un ethos femenino en el contexto doméstico, aunado al empoderamiento en un sentido amplio, influye en las dinámicas familiares en tres aspectos esenciales que están propiciando sobremanera el cambio social en Chiapas. Por un lado, da pie al surgimiento de crisis domésticas que modifican la práctica relacional de la familia tzotzil; por el otro, favorece un orden moral familiar mixto no sólo más acorde al «nuevo vivir» sino, además, generativo del mismo; y, por último, alimenta la «voluntad del corazón» (agencia) y el deseo de construcción de la propia vida sobre la base de que las diferencias morales suponen diferentes percepciones del yo con relación al destino.

El argumento que defiende pues, es que la experiencia de los «amores locos» —una de las señas de identidad de este tiempo *ach' kuxlejal*, expresión máxima de la superioridad de la «voluntad del corazón» y desafío por el deseo de construir la vida lejos de ciertas pautas de la costumbre— parece hundir sus raíces en un modelo de interacciones familiares donde circunstancias de toda índole impuestas por la “modernidad” han favorecido la emergencia de una «voz» moral femenina silenciada por la tradición. De forma que tal

experiencia romántica está, en ocasiones, siendo justificada por ese ethos que ha ido surgiendo en las últimas décadas, y desde mediados del pasado siglo, de la mano de los distintos y continuos cambios socioeconómicos, religiosos y políticos acaecidos en Chiapas. Un ethos femenino que si ya, de por sí, ha modificado las interacciones familiares, se proyecta hacia el futuro como una «voz» en evolución que asegura la continuidad del cambio posibilitando la construcción de vidas femeninas con base en subjetividades más cercanas al mundo mestizo y a argumentos que potencian la agencia personal. Todo ello ha dado lugar a otro estilo y orden familiar que posibilita el desempeño de los nuevos roles recién conquistados.

El relato que presento a continuación sobre los «amores locos» de una joven chamula invita a imaginar el impacto social de estas cuestiones, que exceden el núcleo doméstico y permiten aventurar un «nuevo vivir» donde lo femenino se dilata y la «voluntad del corazón» va abriéndose camino en las explicaciones y representaciones de la vida. Donde precisamente esa «voz» moral femenina parece, a veces, estar facilitando la experiencia de una versión local del amor romántico que es concebida por la juventud —por aquellos de quienes se afirma son los del «nuevo crecimiento» (*ach' chi'eletik*), los del «nuevo vivir» (*ach' kuxlejaletik*)— como el medio, o al menos uno de ellos (tal vez el más importante), de construir una vida más acorde a la “modernidad”.

II. «Nosotros como jóvenes ya hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida»

Esta es la historia de cómo llegué a conocer la vida de Margarita —porque es así como llamaré a esta joven chamula que hizo de mí su cómplice—, o al menos esa parte de su existencia a la que ella llamaba vida.¹⁰ Y es que

¹⁰ En otro lugar (Neila, 2012) he puesto de manifiesto cómo en este tiempo que denominan «nuevo vivir», *ach' kuxlejal*, se ha producido un cambio en el modo de concebir la vida, la cual comienza a entenderse no sólo como algo dado sino como algo que hay que buscar y construir. Este giro se explica a partir de la oposición entre una vida acorde a la *costumbre*, construida con el favor de Dios, basada en la obediencia, el respeto y la humildad, sustentada por los consejos (*mantal*) —la «razón» que garantiza el «buen vivir» (*lekil kuxlejal*)—, y cuyo correcto seguimiento hace innecesario «pensar» demasiado los modos precisos para ganársela, y aquella donde la voluntad personal se justifica por el deseo de una existencia diferente cuya procura requiere una reflexión constante para adoptar las decisiones personales más adecuadas a los

terminando de contar sus avatares amorosos, y cuando todavía el coqueteo reportaba más dulzuras que sinsabores y el tono de comedia se imponía en la narración, me sorprendió al decirme: «sabes toda mi vida ya»; como si ésta hubiera comenzado en el mismo instante en que conoció el amor y ese pasado de costumbres y emociones contenidas aprendidas durante su infancia y juventud en la comunidad fuese un hueco hondo y vacío de olvido y silencio, un lugar galáctico cuya transgresión como espacio sagrado era criticado y castigado a la par por los mayores afanados por mantener el eje del universo en la razón. Hacía entonces pocos meses desde que iniciáramos conversaciones más fluidas en las que había conocido cómo era su cotidianidad en la ciudad, eso sí, sin apenas obtener más que escasas referencias sobre su pasado en el pequeño paraje de Chamula donde nació y el cual abandonó después de finalizar la secundaria. Quizás sea este episodio, el de su escapada a San Cristóbal de Las Casas, el único que se permitió rescatar para mí de esa umbría de experiencias que entendía de poca practicidad en la capital.¹¹ Hasta podría decir que lo hizo con el gusto y la distancia de quien se aventura en una feria a atrapar con un brazo metálico un recuerdo de un cajón de vidrio; con el mismo capricho de alguien que rescata algo de la provisionalidad para hacerle un hueco en el día a día. Y es que era con ese hecho seleccionado del batiburrillo de la memoria con el que ella quería narrar a voluntad su historia de vida,¹² su entrada en la

finés que se pretenden alcanzar. Ésta requiere de otros argumentos que adoptan la forma de retóricas sobre expectativas y «visiones» de futuro. Subrayaba, además, cómo ambas opciones de «estar-en-el-mundo» guardan relación con las maneras de establecerse las relaciones de pareja: «hablarse» entre ellos (*k'opon baik*) o el pedido tradicional (*jak'ol*). De forma que «hablarse», o hacerse novios, supone para muchas jóvenes una garantía de felicidad en el sentido de mayor autonomía, *agencia*, prosperidad y buenos tratos.

¹¹ En el contexto del «nuevo vivir» tzotzil, la juventud —a quienes los mayores asignan un «nuevo crecimiento» debido a la inobservancia del respeto en sus interacciones cotidianas— entiende que ese conglomerado férreo que es la *costumbre* poco o nada les puede aportar para dirigirse con éxito en ese espacio de expectativas y oportunidades del *ach' kuxlejal*. Tanto es así que, con base en esta idea, los adultos aseveran que éstos «ya se manifiestan de diferente manera como ahora gente adulta o ancianos»: tienen gustos, formas de pensar y de comportarse diferentes a cómo vivían los antepasados. En cambio la escuela les ofrece un conocimiento más letrado y oportuno para desenvolverse con éxito en el tiempo y la complejidad contemporánea. Para un análisis más exhaustivo, véase Neila (2012).

¹² La historia de vida de Margarita es un discurso que construye subjetividad. En parte una confesión, por cuanto a producción de una verdad, en parte un testimonio, en cuanto apunta a una praxis concienciadora. Pero su historia de vida, registrada en audio y fragmentariamente aquí transcrita, adquirió antes la forma de autobiografía con motivo de un trabajo escolar que

“modernidad” y su participación en el «nuevo vivir» (*ach' kuxlejal*). Yo no tengo por menos, entonces, que respetar lo que tanto le costó mantener salvando la licencia que me he permitido de bautizarla con el nombre de una flor que el folklore nos enseña a deshojar para conocer con el último pétalo nuestra suerte en el amor.

Mi nombre es Margarita López Gómez. Tengo 21 años y soy de un paraje de Chamula. Viví en mi paraje hasta los 19 años, de ahí me vine a San Cristóbal. Me vine aquí porque había tantos problemas, porque yo estaba estudiando en segundo grado de secundaria, de ahí tuve un novio a escondidas, pues como ahí no se permitían tener novios, entonces pues supieron mis papás. Creo que tenía 18 cuando me hice novia de él. Tenía 18 o 17, no me acuerdo.¹³

Él ya me conocía de antes pero yo no lo conocía, entonces él me habló.¹⁴ Él había terminado su prepa [preparatoria], estudió en otra escuela y yo lo conocí. Es de otra comunidad. Y de allí nos conocimos,

posteriormente fue premiado y editado para su publicación en un volumen aún inédito; además del origen de una entrevista televisiva que pretendía enfatizar el empoderamiento femenino en esta región. Una autobiografía (o *autoginografía*) que adquiere, en toda su extensión —imposible de reproducir aquí—, el carácter de lo que Vilches (2003) denomina *matergrafía* con base en la recurrencia de la madre —imago cultural y discursivo— como elemento estructurante del relato. Es más, es una autobiografía en el sentido más arcaico del término. En sus primeros usos como categoría de clasificación retórica en el romanticismo, ésta fue asociada por Friedrich Schlegel (en *Atheneum Fragments*, 1789) con ciertos tipos sociales que connotaban alguna clase de desviación o anomalía: enfermos nerviosos, aventureros, culposos y «mujeres dispuestas a coquetear hasta con la posteridad» (Ídem.: 25). Y es que ciertamente —a propósito de este curioso guión del tiempo— este relato está asociado a una tipología de mujeres *lokas*, coquetas, que pretenden demostrar con él su opción por la “modernidad”, véase Neila (2012). Por otro lado, su valor radica en ser un ejemplo explícito de la construcción de esa subjetividad femenina *tzotzil* emergente en el «nuevo vivir», y en cómo ésta agita los significados culturales de la familia *tzotzil*.

¹³ La educación primaria, y proliferación de las escuelas secundarias en los parajes, han ido debilitando la socialización familiar en la *costumbre* y, por ende, favoreciendo esa pérdida del respeto que se manifiesta de manera privilegiada en el noviazgo. No hay quien no considere este lugar como espacio para «hablarse» más que como ámbito formativo; de búsqueda de relaciones sentimentales e incluso contexto donde aprender ciertas emociones que se afirma antes eran culturalmente desconocidas y que se expresan con un lenguaje de «palabras bonitas».

¹⁴ Frente al pedido tradicional de la novia (*jak'ól*), el acto de «hablarse» o «hablarse entre ellos» (*k'opon baik*) está asociado al cambio, la “modernidad” y la idea de amor romántico. En oposición a la sociabilidad extensa del pedido, el gesto de «hablarse» es producto de decisiones personales que ponen en valor la «voluntad del corazón», el libre albedrío y la construcción personal de la vida. Se argumenta mediante la exaltación del amor y el hecho de compartir sentimientos. Para un contraste entre ambas maneras de establecerse las relaciones de pareja, sus connotaciones y derivas sociales, véase Neila (2012).

nos hicimos novios. Es algo como que «si quieres ser mi novia», o así pues; me empezó a decir eso. Me habían dicho muchas cosas de él y yo, no sé si por miedo, yo lo acepté. Y entonces nos hicimos novios por unos meses. Yo sabía de que traía algo este güey porque siempre me invitaba a comer o «vamos a ir a pasear», me decía; a él le gustaba sacarme a pasear. Le pregunté: «no sé qué es lo que te pasa, pero ¿por qué me haces esto?», le dije, «si supieran mis papás de seguro que vamos a tener problemas». Ya luego me empezó a decir: «no, es que me gustas y sí quiero, no te vayas a molestar, quiero preguntarte algo pero no te vayas a molestar», me dice, «si quieres ser mi novia, yo ya te conozco hace muchos años». «No, yo no te conozco», le dije, «pero de ahí nos vamos a conocer, ya ves que nosotros como jóvenes ya hemos cambiado y vamos a cambiar nuestra vida», me dice. Y yo también le hice caso porque me gustaba. Él era alto, flaquito y güerito. Me gustaba cómo era él pero supe de él de que era mujeriego, entonces quise renunciar, pero como él no quería dejarme, se quería casar conmigo.

Tenía ya tres meses de que estábamos de novios y me sacaba a pasear a San Cristóbal. Aquí me traía porque sabía que viajaba pues. A veces yo venía en las reuniones [de asociaciones civiles y cooperativas de artesanas], por eso él así me conoció, y como a veces tenía clientes en el camino ya ni les traía. Es que tiene carro, es chofer. Así viajando nos conocimos, es que como yo salía a las reuniones, a cualquier cosa que yo hacía, así fue que me conoció, me empezó a decir cosas. Ya de ahí, a los tres meses, fue cuando me dijo que quería casarse conmigo. «No, ¿sabes qué?, te quiero mucho pero si piensas casarte ya pues búscate otra porque yo ya no pienso todavía, primero voy a ver si salgo bien con mis calificaciones en la secundaria, si salgo bien le voy a echar ganas y si no pues salgo, pero casarme todavía no, no he pensado», le dije. Pero él insistió, insistió, insistió, y le dije: «¿sabes qué?, si de verdad me quieres me vas a esperar y si no pues busca otra chava que de verdad sí quiere casarse», «ah, bueno», dice. Y un mes después me dijo que iba a ir a los Estados Unidos para trabajar ahí, que dos años va a ir. Me dice: «voy a ir a los Estados Unidos pero me vas a esperar», «bueno, está bien, eso está mejor porque mientras yo termino mis estudios tú vas a trabajar», le dije. Y nos comprometimos y todo eso. Me dio unas cosas para eso [formalizar el compromiso], así como un collar, un anillo me regaló, era de oro, los otros era de plata, y una foto también. San Cristóbal de Las Casas, 06-02-2008.

Cuando todavía entera comenzaba a justificar así su presencia en la ciudad, también había pasado ya casi año y medio desde que la encontrara una

fría mañana de octubre, víspera de la festividad de Todos los Santos. Estaba sentada en el suelo sobre su mullida falda negra de lana cardada y trenzaba los flecos de algodón de un rebozo recién tejido. Abatida, contemplaba absorta la habilidad de sus manos como quien observa el oleaje de un mar ajeno sin apenas atisbar el dinamismo de las calles circundantes y el ajetreo bullicioso del mercado. Decenas de mujeres se acercaban esos días a la ciudad a sabiendas de que las artesanías que frenéticamente habían logrado terminar para costear la fiesta se pagaban baratas en tales fechas; sin importarles, como a mí, que las carreteras se apocaran con la niebla y el manejo de los choferes se sintiera más temerario. Concentrada, como si en cada nudo de la trenza hubiera sujetado un poco de tristeza, apretaba y anudaba los manojos de hilos. Sólo me dirigió una mirada lánguida, pero su tristeza pesada y generosa engrasó la conversación. Esa es la imagen que guardo de Margarita ahora ya seis años atrás. Tras pedir las disculpas de quien no tiene por costumbre ofrecer a un desconocido un ánimo así, supe el motivo de su pena: «Viajaban de Cancún a Chiapas, iban a festejar el día del padre y terminaron muertos», «Papá muere cuando quería pasar el día con su hijo. Iban a celebrar el día del padre pero terminaron velados». Con estos titulares anunciaba un semanario sensacionalista de Campeche el fallecimiento del cabeza de familia y de uno de los hermanos de Margarita cuatro meses atrás; tragedia a la que debía sumarse la muerte de un sobrino, hijo de éste, y de su hermano menor, Andrés, poco tiempo antes debido, en parte, a una negligencia de su padre estando ebrio. Había por tanto cuatro difuntos más a los que agasajar en días próximos, y decenas de familiares vivos que recorrerían todos y cada uno de los altares donde era esperada su presencia. También Margarita, como tantas otras mujeres, estaba entonces de paso en San Cristóbal para intentar vender su trabajo y contribuir a la preparación de la fiesta.

III. «Aquí en la ciudad ya es otra cosa»¹⁵

En los meses siguientes a ese día de finales de octubre de 2006 nuestros encuentros fueron esporádicos y de una cortesía casi hospitalaria. En ese

¹⁵ Comentaba Pitarch respecto a las infidelidades indígenas hacia los credos religiosos que «[...] una nueva comunidad crea un espacio social y físico donde poner en práctica más fácilmente una nueva corporalidad cotidiana. [...] las transformaciones no se producen tanto en un orden temporal como por efecto de un desplazamiento» (2003: 352).

tiempo Margarita ya había abandonado su pequeño paraje para desafiar al destino e iniciar la aventura de la ciudad, sentir el éxtasis de ejercer la voluntad propia y conocer cómo era en verdad el amor que se cantaba a lamentos acompañados por la radio. Estribillos que yo no escuchaba desde mi infancia y que adquirirían ahora un significado especial, como ese que José Luis Perales escribió para el grupo Mocedades interpretado ahora a ritmo duranguense por Ponzón Musical: «Y los muchachos del barrio le llamaban loca/ y unos hombres vestidos de blanco le dijeron ven/ y ella gritó, no señor, ya lo ven, yo no estoy loca/ estuve loca ayer, pero fue por amor...». Vivía en una casita de dos cuartos de paredes de tabicón y techo de lámina en uno de los barrios de la periferia. Un lugar que lucía ese aspecto de provisionalidad que décadas atrás habían caracterizado a las colonias de expulsados por conflictos religiosos.¹⁶ Ahora tengo la impresión de que si por una suerte de juego del tiempo pudiera compilar como estampas esos momentos, cronológicamente y una encima de la anterior, tal y como lo hace un dibujante de viñetas, un gesto simple de muñeca revelaría en un plis-plás el cambio que la ciudad había obrado en esta joven chamula. Pero eso nunca va a ocurrir. Sólo recuerdo que, de vez en cuando, pequeños detalles de su conversación, de sus gestos o de su atuendo eran como un chasquear de dedos que capturaban mi atención y alimentaban la curiosidad e intriga que ya sentía por ella. El relato acongojado de sus pérdidas familiares y los augurios de cómo esos hechos habrían de influir en su vida futura parecieron evaporarse en el mismo instante en que esas palabras pesadas, vehementes, cargadas de tristeza y de coraje tocaron sus fríos labios de octubre. Nada más mencionó de aquello, ni tan siquiera cuando yo intentaba establecer su estado anímico después de cada saludo. Una respuesta escueta y cortante daba lugar a una plática amable sobre moda, maquillaje, productos de aseo personal, relaciones íntimas: ¿Tú te maquillas? ¿Te pones falda corta? ¿Dónde compraste ese suéter y esos pantalones de mezclilla? ¿Usas desodorante y cremas? ¿Tienes novio?

¹⁶ A pesar del protagonismo que las migraciones están adquiriendo en las ciencias sociales también aquí, sería revelador analizar las «migraciones forzadas», sobre todo de mujeres jóvenes, por razones sentimentales o emocionales como la oleada más contemporánea —tras las ocurridas por conflictos religiosos y políticos— de los movimientos de población acaecidos en Chiapas desde mediados del siglo pasado. Esta «migración emocional» o «migración sentimental» suele provocar, frente a la reagrupación familiar —binomio que sí ha sido objeto de atención—, su disgregación.

Era evidente que aquellos hechos que en su día me confió pertenecían a un pasado que sólo debía ser franqueado en fechas concretas. Y el porqué esto era así fue una revelación de una mañana de septiembre de 2007 en que Pascuala, su madre, me relataba cómo había fallecido su hijo Andrés y algo de las desventuras con el que hasta no hacía mucho había sido su esposo.

—Ya pasó más de un año, pasó un año de este mes de 18 de junio que mi esposo falleció. Pero también no junto cuando murió; ya son aparte ya. Así nada más que estamos divorciados ya pasó más de dos años. Fue en la segunda que nos divorciamos cuando él se murió.

—Cuando tu papá murió, ¿no vivía aquí en la casa? —pregunté a Margarita.

—No, él vivía en la casita allá del otro lado de la carretera.

—¿Y por qué se separó tu madre? —continué.

—¡Explícale! —le pidió en tzotzil a su madre que había entendido perfectamente mi pregunta.

—¿El por qué nos divorciamos? —comenzó en tzotzil Pascuala—, porque él me pegó, por poco me mató, quebró mis casas y también ya dormimos a escondidas con esta hija. Fuimos en la casa de mi hijo que vive aquí abajo y ya después... Pero ya no quiero decir más porque él ya está muerto. Ya no podemos decir más de él porque él puede entrar la maldad en la casa. Ya no se puede decir.

—Nada más voy a decir lo que acabas de explicar —le susurró Margarita en tzotzil con voz tranquilizadora—. Se separaron porque tomaba mucho y golpeaba mucho a mi mamá y quebraba las puertas, golpeaba todo. Bueno, ella dice que no puede contar todo porque le causa daño todavía —y mirando a su madre que tenía los ojos vidriosos le preguntó preocupada—. ¿Todavía te sentiste mal cuando él murió?

—Sí, pero muy poquito, de por sí ya era muy poco. Como él ya vivía aparte, ya no era mucha tristeza. Paraje de Chamula (12-09-2007).

Margarita asintió y se quedó pensativa. Pero como decía, ella ya había cambiado,¹⁷ y lo había hecho de una manera tan progresiva que casi

¹⁷ En cierta ocasión, otra joven amiga tzotzil me preguntó de manera retórica sobre este cambio; ella me dijo: «¿Sabes a qué edad lo empiezan a hacer? Cuando se van en la secundaria. Antes no, porque cuando entran en la primaria siempre están en su comunidad, entonces lleva el

resultaba un pasatiempo de revista encontrar en su presencia el detalle que no se ajustara con la imagen que yacía en mi memoria. Y este ejercicio al que yo me había aficionado por entretenimiento, lo realizaban también su madre, sus cuñadas, sus hermanos y vecinos cada vez que llegaba de visita a la comunidad. Así también lo hicieron en esta ocasión. Aunque tratara de disimular los aderezos de la ciudad, Pascuala siempre la escudriñaba nada más bajar de la urvan. Miraba quién era el chofer, dónde iba sentada, cuánto demoraba en pagar el pasaje y si se establecía algún tipo de conversación... Y todo ello con la celeridad de quien trata de asegurarse de que lo visible en público no era objeto de chisme. Confirmaba orgullosa que vistiera su traje tradicional.¹⁸ De camino a la cocina, indagaba curiosa sobre si le había platicado el chofer en el trayecto y, en caso de que así hubiera sido, se preocupaba, amable pero inquisitiva, por conocer con exactitud qué le había preguntado y cuáles habían sido sus respuestas; porque éste era el formato del coqueteo con que los lobos de la carretera intentaban embaucar a caperucitas inocentes e ingenuas. Porque:

—Algunas no quieren compañía —me comentaba en otra ocasión un vecino de Pascuala de aquellas mujeres que denominan lokas¹⁹—, solitas se van y se van. Pero algunas llevan a su familia de compañía, sienten miedo porque hay hombres lokos, las violan, las tiran al suelo y las violan. Así

costumbre de ahí [...] Ya que la escuela creció [aumentaron los centros educativos de enseñanza secundaria en las comunidades] a sus hijos los llevan más cerca. Entonces, como San Cristóbal está tan avanzado de la moda, pues llevan esa moda y lo llegan a practicar ahí en la escuela. Es como que quieren tener amigos, novios, entonces tienen que cambiar. Si yo quiero tener novio tengo que cortar el cabello o me visto diferente, porque así pasa. Ahí cambia. Ya cuando se van en la secundaria cambian. Ya va cambiando». San Andrés Larráinzar (06-02-2008).

¹⁸ Respecto al sentir de este reacomodo constante de la apariencia, una joven tzotzil me confesó: «Ellos miran para ver si estás usando la ropa tradicional. Si tu peinado es como el de ellos o incluso cómo estás tratando a las personas mayores. Si empiezas a cambiar algo: ya sea que uses pantalones o maquillaje, o no tienes ningún respeto por las personas mayores, ellos piensan que estás viviendo como el *kaxlan* [mestizo, ladino]. Es muy difícil vivir en dos mundos: o se vive con pantalones o se vive con el vestido tradicional», San Andrés Larráinzar (21-05-2008).

¹⁹ Si bien es cierto que este concepto también se enuncia en masculino (Laughlin, 2007: 172) para designar al hombre berraco y libertino, *loko*, aplicado a las mujeres, *loka*, adopta más connotaciones. Además de referir a una mujer casquivana y provocativa, de las que dicen «buscan muchos esposos» o «buscan muchos hombres, le obedece a otro y a otro», hace alusión a aquellas que se desplazan frecuentemente de un lugar para otro, «callejeras»; a aquellas que se considera siguen la voluntad de su corazón, es decir, «hacen cualquier cosa»; a las que le «hablan» a cualquiera...

pasó en tijera [bifurcación del camino] Jolnachoj, llegó un chofer, levantó a la muchacha y la violó, la llevó al monte; es un loko hombre que viola. Eso se dice un hombre loko, por eso algunas llevan compañía, sienten miedo y llevan hermanitos.

—¿Cómo está eso de los choferes y las muchachas? ¿Por qué a ellas les gustan tanto? —pregunté a sabiendas de la fama de este colectivo, intentando indagar los motivos por los que algunas jóvenes acceden a acompañar al conductor en el asiento contiguo y a darles conversación, acto considerado de provocación y coquetería.

—¿Por qué un chofer les llega a gustar a las muchachas? —tradujo la hija a su madre.

—No lo sé, pero sí existen muchos choferes que buscan mujeres, porque hay otras mujeres que les gusta viajar en la cabina y empiezan a platicar, pero ya no es una plática normal si no ya entran a pensar otra cosa más —respondió en tzotzil.

—Es que, como dice mi madre pues, en la combi, delante, hay un lugar, entonces muchas de las muchachas les gusta ir ahí y les gusta platicar de cualquier cosa, ¿no? Entonces ahí van conociendo y ahí empiezan. Por eso estaba diciendo mi mamá que hay muchos hombres que ahí encuentran sus amantes. Paraje de Chamula, (15-01-2008).

De sobra conocía Pascuala este peligro, y a pesar de ello afirmaba con juicio que «[...] la nueva forma de vivir [*ach' kuxlejal*] es porque ya empezaron a existir las carreteras. Para mí —decía— es lo que impulsó el mejoramiento de la vida. Ahorita ya llegaron las carreteras, los caminos ya vinieron cambiando, ya salieron muestras de trabajo [*seña abtelal*] para no ir a trabajar en la finca, en tierra caliente, aquí nada más podemos trabajar. Como ya hay caminos y carreteras ya se pueden trasladar los *kaxlanetik* [hombres blancos, ladinos] y también nosotros podemos trasladarnos y salir a preguntar dónde podemos encontrar algún trabajo». Pero como iba diciendo, de camino a la cocina interrogaba a su hija, y ya cuando la tenía sentada cerca para disfrutar con su presencia y salvar la bruma que despedía el anafre, la examinaba al resguardo de las miradas chismosas, acariciaba sus manos, la olía, le tocaba el pelo. Se desenvolvía en ella con una parsimonia ritual que comenzaba en el cabello y terminaba en el monedero para cerciorarse de que allí nada escondía. Era casi como esos

meticulosos ceremoniales animales de reconocimiento con los que algunos mamíferos escarmientan la incipiente independencia de su descendencia. Luego ya, después de todo, nos servía el desayuno y platicábamos.

Margarita se conformaba y lo soportaba con estoicismo mientras Pascuala, por su parte, ejecutaba el ritual con la misma seriedad y diligencia con que había desempeñado en el pasado cargos en la comunidad; recientemente el de presidenta del programa gubernamental de Oportunidades. También el conocimiento de lo que debía observar, comprobar y preguntar, así como de su compostura en aquellos momentos iniciales y decisivos para que el resto de la visita transcurriera con normalidad, formaba parte de esa costumbre que los foráneos tendemos a imaginarnos eléctrica, impulsiva, como una materia elemental que succiona la voluntad y forma autómatas o replicantes. Una costumbre fotogénica de rituales y ceremoniales públicos cargados de ornatos, con aroma a juncia e incienso y desenvueltos en los ritmos monótonos de rezos, bolom chon y lucecillas navideñas que titilan desacompañadas de las notas de organillo que apenas reverberan de sus embalajes procedentes de la China. Pero lo que estaba presenciando era una manifestación más íntima, cotidiana y familiar de esa ritualidad de postal entreverada por el poder, el honor y el prestigio cuyos principios también eran compartidos por toda la comunidad. Así, cada gesto que ejecutaba Pascuala, cada una de sus preguntas, no eran en realidad sólo suyas e íntimas, pero tampoco ajenas como las surgidas de los labios de un médium o, peor aún, aquellas fruto de un espectáculo de títeres o ventrilocuismo. Más bien, ella ejercía la labor de un inspector de calidad que va rellenando el formulario con todos los ítems que certifican la aptitud del producto para salir al mercado, en provecho, claro está, del bienestar de todos los consumidores y, por tanto, del suyo propio. Y ese formulario que yo imagino se fundamentaba en todas y cada una de las creencias, comentarios y chismes posibles sobre una muchacha indígena que ha emigrado a San Cristóbal, a Cancún, o a los Estados Unidos... por citar sólo algunos de los destinos más habituales.

El empeño policial de protocolo aeroportuario con que Pascuala inspeccionaba a Margarita no era baladí. Muchas desgracias habían ocurrido ya. Estaba claro que suponía más que el simple ejercicio de entretenimiento que practicaba yo cuando la encontraba caminando por la ciudad

con sandalias de tacón unos días, con filigranas en el cabello estilizadas a base de gel y laca en otras ocasiones, con destellos de purpurina en los párpados y las uñas lacadas las veces siguientes; con gafas de sol, con un pequeño bolso colorido bajo la axila, con pantalón y chaqueta de mezclilla (vaquera), con falda por encima de las corvas y, eso sí, revisando el celular a cada rato... Pero ella soportaba estoicamente y hasta con indiferencia todo el trajín del encuentro con su familia, asumiéndolo como el tributo que debía pagar por haberse marchado a la ciudad. Lo integraba con naturalidad en la conversación y en el devenir de la visita, y sin perder el humor respondía a cada pregunta entendiendo que todo aquello formaba parte del ceremonial que habría de protegerla de las malas lenguas. Y es que tenía la certeza de que podían tacharla de loka simplemente por ser un poco coqueta, por haber cambiado su forma de vestir, por mostrarse más abierta y alegre; rasgos todos ellos que indicaban la búsqueda de «muchos esposos».²⁰

—¿Cómo se dice coqueta en tzotzil? —le pregunté de camino a San Cristóbal después de manifestarle mi curiosidad ante tal protocolo.

—Es que se pueden decir en varias, es que no hay una traducción así directa pero lo puedo decir como *toj ts'ei* [sonríe mucho], *x-bibun chanav* [camina muy movida]. Por ejemplo, hay una chava que es de mi comunidad pero se marchó a trabajar a Cancún y ahí empezaron a decir: «¡ah!, sí, la loka, la hija de Juana que trabaja en Cancún; no que ya ves cómo se pinta mucho». Es como que te empiezan a calificar desde tu forma de arreglarte, tu forma de caminar, tu forma de ser;

²⁰ Afirmar que una mujer es *loka* equivale, en muchos sentidos, a expresar que es coqueta, «picante» —*jch'inin-at*, *jch'inin-chak* y *jch'inin-mis*—; hasta el extremo de emplear para denotar su locura la expresión tzotzil *xch'i-ninul smis*, «la comezón de su vagina» (Laughlin, 2007: 426, 61). Como bien apunta Laughlin (Íbidem.), esta cualidad tiene que ver con el gesto de sonreír y mover las caderas en demasía. De manera que observar que una mujer sonríe mucho (*toj ts'ei*) equivale, en realidad, a opinar acerca de su coquetería para con los hombres. Asimismo, cuando camina con movimientos exagerados, bien sea de las caderas y las nalgas, bien sea de todo el cuerpo de tal modo que pareciera que éste va haciendo cruces por los aspavientos ejecutados con los brazos, aunque las expresiones tzotziles que recogen todos los matices son variadas, la coquetería se concreta en la expresión *x-bibun chanav*, cuyo significado literal es que camina muy movida. La sensualidad, la provocación, expresa él (Ídem.: 26), se forma con la raíz *bitz*, dando lugar a expresiones como *xbitzbon xchak* («está picando su culo/la lombriz que se piensa está moviéndose en la vagina»); *bitzljajet* («meneándose, las muchachas riéndose»). Se entiende que una mujer *loka* provoca al hombre, *isokbe sjol vinik* («ella provocó al hombre»), lo desorienta, *sokilanbe jol* («seguir desorientando al hombre») (Ídem.: 291-292).

entonces ahí es como que son los elementos para ellos identificar como una mujer loka. Un día me puse a platicar así con mi mamá, y le digo: «¿pero antes también se divorcian, se casan?», «sí, así se hace también». Ya después de eso me sopló: «¡ah!, es que esa mujer era...», ¿cómo se dice? Como que es la más buena de la comunidad, como que se identifica ser muy creída [j-bel xal]. O sea, cuando una mujer es creída, es así como que le gustan mucho los hombres, muy alzada. Anteriormente lo identificaban por la ropa: ponían la falda así cortita, muchas lo bajan de esta parte [delantera] y lo suben de esta [trasera]; hay algunas que ya lo ponen hasta acá [indicando el envés de la rodilla]. Esas se identifican ya no sólo como que ya quiere buscar su esposo, sino como que ya quiere mostrar su cuerpo a los hombres. Otra cosa es que hay mujeres que la faja lo ponen en la parte de la cadera en lugar de acá arriba [cintura]. Entonces esa es una de las formas de cómo se visten y que le llaman como muy creída, muy alzada, o quiere conquistar hombres. Esa faja es como que para mostrarles la cadera y lo cortito pues es para mostrar la pierna. También los hombres, cuando ven una mujer así, ya dicen: «¡mira! esa mujer ya está mostrando su cuerpo», porque la mayoría de las mujeres se visten con la nagua bien larga, así bien chafita [mala]. Pero más se identifica como una mujer loka cuando realmente se meten con hombres casados o cuando buscan a tres esposos, ya después de un año se cambia, se divorcia o se va con otro. Entonces ya se identifica como loka, pero no loka de enfermedad [chubaj, tumik] sino loka de así, porque así le gusta a ella, así es su vida. Pero ahora como que ya lo identifican por lo coqueto también: si te pintas las uñas pues ya estás loka, si te arreglas un poquito pues ya eres loka; entonces, ¿cómo quieren que vayas!, greñuda. Es algo así como que ellas quieren ser como antes, pero no se puede. Lo bueno que también algunos lo reconocen que la escuela, que la salida de comunidades, que por muchas cosas se ha cambiado, pero hay muchos que no reconocen todavía eso...

Así también cuando ya salimos a la ciudad y cambiamos y luego regresamos, también nos llaman lokas porque por ejemplo llegas con una falda o con un pantalón, ya te dicen: «¡ah!, mira, ya se cambió», y ya empiezan, ¿no? —continuó después de haber ido señalándome con ilusión cada una de las casas que mirando a la carretera habían levantado los emigrados a EE.UU. Eran como pequeños palacetes con una torre torneada, balcones y enrejados negros que terminaban de adornar las paredes lucidas con estuco—. Y las muchachas de las comunidades quieren usar el tacón pero no pueden caminar bien, es como que les da miedo. En cambio, cuando son chavas de la ciudad, ahí ya caminan bien y también no es igual el liso de la piel, la forma de arreglarse; o sea,

quieren arreglarse [las muchachas de comunidad] pero usan muchos colores fuertes, el maquillaje lo ponen mucho. Entonces una persona que ya sabe más o menos arreglarse, combinarse con la ropa, ya piensan de loka también. Es que siempre cuando una mujer sale de la comunidad dicen que se fue a buscar esposo, que se fue a buscar hombre; incluso las mujeres dicen: «no, es que se fue a buscar su esposo». Cuando es una mujer quien sale siempre se dice: «sólo se va a trabajar un tiempo y luego después se vuelve casada». Y es verdad que eso sucede porque cuando llegamos a la ciudad como que vemos diferente y de repente queremos cambiarnos; o de repente conocemos un chavo, y ya ves cómo se es en la ciudad y también pensamos todavía que es igual que en la comunidad, y entonces: «sí, bueno»... Y se casan y regresan ya después con su hijo o regresan ya divorciadas. Entonces de ahí sale la plática, dicen que es un pretexto el venir a trabajar.

Por ejemplo —continuó—, ayer me vio mi mamá con esa falda corta que tengo. Tenía otra, sólo que más corta que ésa. Me dice mi mamá: «hubieras comprado un poco más larga, me gusta que uses pero un poco larga», «¡ah!, bueno», le dije; y le vendí a una amiga: «¿sabes qué?, es que no me queda». De hecho ya no me quedaba; es que no sé si crecí, creo, me apretaba mucho. «Bueno», dice, y como le gustaba a ella también entonces ya le dejé y me compré ésa. Es que tampoco me gusta si son muy largas, «no te quedan», me dicen luego, y a mí tampoco me gusta así. ¿Has visto muchas chavas de aquí de San Cristóbal por los tobillos?, a veces cuando andan en la calle ¡cómo lo ensucian ahí con el piso! Son más bien de Chamula, y es que soy de Chamula pues, pero: «que sea así normal», le dije. Iba a comprar así de largo pero no me gustó. ¡Ah!, como te decía, es que ayer fui al centro y cómo la asusté a mi mamá. Ahí estaba también mi hermana y mi cuñada, y ahí salieron en el banco, no me veían. Yo lo estaba viendo desde allá y pensé que me vieron, y no, que no me vieron. Y que le hago así [saludar con la mano alzada] y que se asusta muchísimo: «¡cómo me asustas!»; y todavía mi mamá sin enterarse, sin darse cuenta por la ropa que llevaba. Me dice mi mamá: «te voy a pegar tres veces»,²¹ «pégame, si quieres matarme,

²¹ La socialización infantil femenina trata de corregir tales gestos mediante consejos (*mantal*) o imprimiendo temor cuando éstos se producen a edades tempranas: «[...] Aunque somos pequeñas —me comentaba una joven madre— a veces nos reímos mucho y así vamos creciendo porque la mamá no les mete miedo, por eso a nosotras no nos da miedo. Cuando es así y se sobrepasa la mamá todavía tiene la culpa porque tal vez no le aconsejó, o aunque le diga ya después pero como ya es grande ya no obedece»; Paraje de San Andrés Larráinzar (06-09-2009). Andrea apuntaba respecto a su hija: «[...] Le aconsejé que no hablara a personas que no conocía; que no se riera mucho, le decía. Y no la dejaba que saliera así nomás, o que llegara a pasear. Por eso salieron bien. Cuando se casaron vinieron a pedirlas, no huyeron y no lo planearon

Los amores locos de una joven chamula

mátame», digo; y me pega así como de broma. Y «le voy a dar dos más para que sean cinco», me dice mi cuñada. «Ah, si quieren matarme, mátenme, quiero morir», le digo; «¿qué dirían si empezamos a golpear, será que viene el policía? —dice mi hermana—, ¡Ay!, creo que sí, vamos a estar en la cárcel. Es que como te viste tú por eso no te reconocimos». Y se asustó muchísimo: «me asustaste demasiado, no te reconocí, ni siquiera me daba cuenta si eras tú», decía. Yo estaba pensando en venir aquí en la casa y que las veo salir del banco: «les voy a asustar». Sabía que las iba a asustar: «¿a que no me reconocen?»; siempre son así, no sé porqué. Y que me dice mi mamá: «¿adónde vas?», «a la casa», «¡ah!, ¿es que viniste a ver tu chavo?, ¿estuviste con él?», «no, no, es que no me quiere», «ha de ser porque apenas te separaste con él», me dice, «no». Pensaba que iba a salir con alguien. «No —le dije—, estaba pensando en ir ya a la casa». «Ya te iba a llamar para saber dónde estás —dice—, ¿vas a ir a la casa?», «creo que sí, ahorita o al rato, a la tarde». Y ya ni fui. Ya tiene tiempo que no me he quedado allá, de hecho voy pero así me regreso. Paraje de Chamula, (12-09-2007).

Efectivamente Margarita reconocía que la ciudad la había cambiado, aunque yo más bien imagino que ésta actuó como el aditivo que torna efervescentes las sustancias. Y es que así era ella, efervescente: activa, ruidosa, alegre, dispersa y emocional. San Cristóbal simplemente había revelado y ofrecido existencia a esos deseos compilados durante horas frente al televisor disfrutando las novelas del Canal de las Estrellas, el único que se dejaba ver en la comunidad. Anhelos que habían ido madurando en ensañaciones sólo confesas en la escuela. ¡Quién sabe si la rogativa que realizó Pascuala pensando en ella antes de nacer se estaba cumpliendo tardíamente y con imperfección!, pues es cierto, sí, que hubiera deseado que su hija fuera diferente, pero albina y no loka.²² Y el que esto fuera así, o al menos

entre ellos» Paraje de San Andrés Larráinzar (23-11-2009). Asimismo, en otra ocasión, María afirmaba «[...] No puede sonreír tanto o sonreírle a algún hombre. Es así como nos han aconsejado. Lo mismo vamos a decir nosotras, ya sea si nos obedecen o no. Con el muchacho no se puede hacer nada, juegan con la pelota, gritan, ríen... Pero a la muchacha no le permitimos que ande sonriendo demasiado por donde quiera. Es que no es igual una mujer que un hombre: el hombre puede caminar solo y la mujer no». Paraje de San Andrés Larráinzar (16-10-2009).

²² La mujer *loka* es un tipo de personalidad compleja cuyo carácter tiene múltiples matices y cuya razón de ser se explica, y justifica, por nacer en el mes de «febrero loco», garantía más que fiable de que esa mujer u hombre, cuando sean adultos, tendrán múltiples parejas; mediante la *suerte* (véase nota 24); por el aprendizaje («traer la costumbre de...», una madre o una figura femenina cercana); por realizar cosquillas en las palmas de las manos o en las plantas de los pies

lo pareciera, le preocupaba hasta la enfermedad, porque sólo expresándose a través de ella Margarita tomaba en consideración los consejos que le ofrecía tratando de encarrilar su destino. Ella los aceptaba simulando que era la misma chiquilla que sólo se enrabetaba cuando intentaban conducir su vida, pero lo cierto es que sus deseos por explorar ese universo paralelo de besos y abrazos en plena calle, de caminar junto a un hombre y no a unos pasos tras él, y tantos otros que como fotogramas se le pasaban por la mente, le taponaban los oídos. Pienso que para ella, como para otras tantas muchachas indígenas, la ciudad se abrió como ese espacio fascinante donde poder expresar con libertad los sentimientos y las emociones que comenzaba a experimentar.²³ Un lugar donde poder construir su vida de novela con la misma vehemencia de amores y desamores; donde poder practicar, también, relaciones personales con similar durabilidad episódica

a un bebé; por presenciar una mujer embarazada perros apareándose; y por brujería. En una ocasión, actualizando la situación sentimental de Margarita —la cual pasaba por el coqueteo con dos hombres a la vez—, me dijo: «[...] Y luego le dije a mi mamá. “¡Pero por qué hiciste eso!, te he dicho mil veces que vas a estar con un solo hombre, no sirve andar con varios”, me dice, “sí, ya lo sé, no sé qué fue lo que me pasó. O alguien me está haciendo para que me vuelva *loka* y hacer estupideces, ser una mujer con varios, no lo sé, pero no quiero eso”. Desde ayer me empecé a enfermar, no sé, así como yo digo: “Quizás Dios me está castigando por lo que hice pero yo sé que puedo hacer bien las cosas, no quiero seguir así como fui, quiero cambiar”. Quiero tener una vida normal, tranquila. Quiero hacer bien las cosas. No sé, salí de mi comunidad con muchos problemas, me iban a casar y no me quise casar. Según yo iba a venir a hacer una nueva vida y mira acá qué es lo que cometí otra vez. No sé porqué hubo mucha muerte en mi casa, ahora que vengo acá cometo otro error, pero yo no quiero seguir, no quiero, ya no puedo más, quiero tener una nueva vida. No sé qué es lo que está pasando pero no quiero ser así», San Cristóbal de Las Casas, (17-03-2009).

²³ En otro lugar (Neila, 2012) he puesto de manifiesto cómo la “modernidad” implica, entre otras cosas, una apertura emocional. Si bien es cierto que los centros educativos constituyen espacios de expresión emocional dentro de las comunidades, la ciudad es su lugar por excelencia; prueba de ello lo constituyen las cientos de pintadas de amor en las colonias de la periferia de San Cristóbal de Las Casas. La constatación de que la ciudad es, y en la ciudad se es de otro modo me la ofreció en cierta ocasión Margarita: «[...] Aquí en la ciudad ya es otra cosa —me dijo—, ya cambió porque estamos en la ciudad. Sí, a veces mi mamá se entera de que yo tengo novio y ya no me dice nada porque es que una vez le dije: “si me vuelven a hacer como me hicieron les prometo que ya no voy a regresar”. Entonces quizás por esa razón lo entiende, porque de hecho a veces yo tengo un novio de escondidas acá pero no me ha pasado nada. Aquí ya está permitido pero en la comunidad está difícil todavía por lo de la tradición que quieren mantenerlo vivo. Es que como no todos tienen la libertad, yo porque he luchado mucho. Yo salí adelante por lo de mi mamá, que ella me enseñó a hablar con las personas. Cuando me pasó esto de que me iban a casar yo empecé a contarle a las personas que conozco, entonces ya de ahí, como me animaron...». San Cristóbal de Las Casas. (10-02-2009).

que en el formato televisivo y hasta, ¿por qué no?, articular el afecto con un lenguaje de palabras bonitas que le enseñaron era propio sólo de kaxlanes. ¡Había tanto que ocultar en las visitas a la comunidad!, pero ella tenía personalidad suficiente y valor para estirarse la piel dos veces y más si fuera necesario con objeto de que nada de su interior trasluciera, porque como decía, respecto al exterior, se cuidaba mucho de vestir correctamente su traje tradicional.

IV. ¡Ya ves cómo se es en la ciudad!

Después de todo, a pesar de saberse distinta, Margarita no se reconocía como una mujer loka. Era coqueta, sí, buscaba su pareja, seguramente, pero el que en estos trajines se topara con hombres casados que «sienten que no tienen esposa»; con hombres separados que continúan cohabitando con su mujer; con chavos solteros pero lokos de esos que —como decía— se visten de cholos, usan el pantalón de lo más flojo que casi ya se les ve todo, gorra, aretes [pendientes] o tatuajes, y suéter bien ajustadito para mostrar el cuerpo, no era culpa suya sino de la ciudad y su suerte. Esa libertad y anonimato iniciales eran también un caramelo amargo de desilusión, celos y coraje que comenzaba a saborear con el desgaste. Y verdaderamente lo sufría y sentía. Se quejaba con frecuencia diciendo: «¡ya ves cómo se es en la ciudad! y también pensamos todavía que es igual que en la comunidad», aludiendo al ambiente de engaño y ficción en el que tenía que gestionar sus emociones. Y es que el concepto de «mujer loka», para ella, llevaba implícito la voluntad de ser así; loka era aquella que actuaba con gusto, a sabiendas, y no por engaño como alguna vez le ocurriera. Tampoco era su culpa que varios hombres la pretendieran al mismo tiempo, ni que les tomara la llamada, contestara a sus mensajes de celular, les enviara correos electrónicos o aceptara un paseo —porque también éste suponía una experiencia novedosa que había de experimentar—. Margarita tenía muy claro que antes de juntarse con alguien debía conocer por sí misma cómo era su pensamiento y cuál su forma de vida; lo que pasaba por averiguar, sobre todo, si tenía casa propia, carro, a qué se dedicaba, y en última instancia, cuando la confianza brindaba la oportunidad, si estaba libre y era guapo, es decir, güerito, alto y ni demasiado gordo ni demasiado flaco. Éste era

para ella el itinerario de la ilusión y la imagen de la felicidad, y es que «... lo que más me gustaría tener de un hombre —expresaba— es todo lo que yo necesito, y que me quiera, y yo responderle así también. Y una casa bonita pues pa que yo no sufra. Porque te imaginas que yo llegue en la casa de sus papás, ¡qué tal si no tiene casa, o no tiene casa bien hecha y luego quiera formar una familia!... Voy a estar peor, yo tendría más problemas, y así estando pues yo sé que no seré feliz. Ya cuando una persona tiene casa, tiene todo pues, aunque no tanto que digamos pero que me pueda sostener, sería feliz». De este modo construía su coartada, atribuyendo su vivir, además de a la peste de engaño que polinizaba la ciudad, a la suerte y no a la voluntad propia.²⁴

Pero me estoy adelantando. Comentaba antes de recordar esta conversación, que el empeño policial de protocolo aeroportuario con que Pascuala inspeccionaba a Margarita no era baladí, como tampoco el hecho de que ella aguantara el tirón con aparente indiferencia. Varios meses después, ya en febrero de 2008, supe que el motivo original que sustentaba esa flema de imperturbabilidad no era otro sino también el intento de remendar un agravio antiguo y aliviar la culpa que la venía carcomiendo desde que la conocí en aquella víspera de Los Santos. Ese mañana continuaba así su historia:

Un día, ya cuando se iba a los Estados Unidos, me dice: «vamos a ir a pasear a CHEDRAUI [centro comercial en San Cristóbal], quiero comprarte algunas cosas pa que pienses siempre en mí, de que yo te quiero y toda la cosa», «no, no quiero, ¿qué tal si nos ven?», le digo, «no, pero vamos a ir en la tarde para que nadie nos vea». Y nos fuimos. Eran las siete de la noche, nos regresamos a mi casa: «no, no pasó nada pues, no hicimos nada, nada más fuimos de compras». Y como mi mamá sabía de que yo no tenía dinero me empezó a preguntar de dónde vino

²⁴ En otro momento, abatida por no encontrar cierta calma sentimental, me explicó muy bien esto: «[...] yo tengo la *suerte* de que en cualquier momento, donde sea, me hablan —me dijo—. En todas partes me puede pasar, si estoy acá me pasa, si estoy fuera de la ciudad me pasa; los hombres le gusta, no sé, me hablan pues, me dicen: “¿tienes novio? ¿Te gustaría ser mi novia? ¿Te quieres casarte conmigo?”. Entonces eso es la *suerte* de que nada más me hablan, o sea, muy pocas veces llegan a mi casa a pedirme. A veces yo, cuando salgo pues, es que yo les digo pues a los hombres: “no, yo soy casada, tengo un esposo”. Y no me creen: “no, no es cierto, yo veo en tu cara que no es cierto”. O intento llamar a una persona, sea mi hermano pue: “yo sé que no es tu esposo lo que estás llamando, sé que es tu hermano”, me dicen. Eso le he contado a mi mamá también: “es que la *suerte* lo tienes así, por eso”, me dice, “¡pobre de tí! Hasta que te cases te van a dejar en paz”, me dice». San Cristóbal de Las Casas (05-03-2009).

ese dinero, por qué compré esas cosas. Él me compró champú, papel higiénico, cosas así de la casa pues, me compró ropa y todo eso. Y entonces mi mamá se fijó en mí, qué es lo que estaba haciendo y luego porque llegaba tarde en mi casa. Ya sospechaba y yo le empezaba a decir mentiras: «no, es que fui allí y allí». Entonces llegó un momento en que llegó a preguntar y que no era cierto y ya me quedé callada y entonces, en ese momento, supieron que fui a pasear en CHEDRAUI, y ¡fun!, en dos días, en dos días. Ya cuando lo supieron mi mamá me preguntó: «oye», me dice, «pues vamos a hablar sinceramente, la verdad, y no te voy a hacer nada, no te voy a decir nada, pero quiero que me digas la verdad». Lo decía como que si de verdad era cierto todo lo que me decía y le hice caso. «Dime si tienes novio», me dice, «pero quiero que me digas la verdad, no quiero que me veas la cara [tomar el pelo], ya no quiero tener más vendas», dice. Y me quedé callada, no le iba a decir pero me convenció con sus palabras así bien chistosas que hacía. «No le voy a decir a nadie», me decía, «sólo quiero que me digas cómo vas». Empezó a decir como que si fuera cierto, «qué tal si es borracho o que sé yo, o si te maltrata, yo no quiero que sufras, dime la verdad; ¿hace cuánto tiempo que te conoces con él?», me decía. Y le empecé a decir y al día siguiente nos fuimos con las autoridades.

Como mis hermanos tenían cargo, y el otro tenía cargo en la autoridad, Faustino, y era fácil para ellos, entonces se fueron. Como él, mi novio pues, era chofer pues, lo fueron a traer. «Nos vamos de aquí», que le dicen, «¿a dónde?», dice, «no sé, que le hablaste a una chava», «¿quién chava que le habló?», dice el muchacho. Él tenía creo que 18, porque yo tenía 17. Y este, «¿pero quién le habló?, que yo me acuerdo no le he hablado a nadie», «le hablaste a la hija de Tránsito», le dicen. Y que se pone nervioso pobrecito. Y que lo traen, «si no nos vas a hacer caso ya sabes, somos Tránsito», y todo eso, «tenemos cargo, te podemos llevar a la cárcel», le dijo, «si tú ya hablaste con mi hermana pues tienes que cumplir con tu deber», le dijeron. Y llegaron ahí nomás en la comunidad. Y yo ya estaba pendiente y me dice mi mamá: «nos vamos de aquí», «¿dónde?», le dije, «allá, tú vente», me dice. Me mintió, yo no sabía dónde me iba a llevar, y que llego a la casa de las autoridades. «No, no puede ser», dije. Y entonces llegamos, esperé un rato ahí, de ahí llegó él. Mi mamá se lo contó todo a mis hermanos en la misma noche cuando me preguntó ella.

Llegamos, él llegó también y le empezaron a preguntar que si se iba a casar conmigo o no. Y aquel méndigo estaba dispuesto a todo. «No, de hecho yo me quiero casar, la culpa que tiene es de aquella porque no quiere casarse conmigo. Yo quiero casarme con ella porque la quiero

mucho». Y mi hermano me amenazaron: «si tú dices luego que no te vas a casar con él vas a ver con nosotros», me decía. Y tenía que hacer la cosa bien, tenía que aceptarlo todo lo que me decían porque mi hermano era como policía. Me decían mis cuñadas antes de que nos íbamos: «¿sabes qué?, ya si te casas, no sé qué vaya a pasar, pero todo lo que te van a preguntar mejor responde aquí nomás porque si no es horrible cuando te vas allá en Chamula, porque hay mucha gente, aquí en este paraje no, no pasa nada, aunque sí te ve la gente pues pero no es tanto, mejor hazte caso, tienes que aceptar lo que te ordenen así porque si te vas en Chamula está más peor allí, mucha gente te va a ver». Entonces tenía que hacerle caso, pero yo sentía de que no iba a pasar lo que estábamos diciendo. No llegó mucha gente, nada más los mayordomos, las personas que tenían cargos pues, y me preguntaron que si hicimos algo, que si pecamos pues. «No, nunca tuvimos», le dije, «nunca, nunca. Aunque él diga que sí pero yo sé que no hice nada con aquel. De que sí hubo besos, sí, abrazos, sí, pero nada más, no, nada de lo otro, nada así fuera de lo normal», le dije. Y le preguntaron igual al muchacho. Luego me preguntaron cuántas veces nos vimos, cuántas veces fuimos a pasear, y yo dije dos veces y el muchacho dijo cuatro veces. ¡Ay no! Pero la verdad era de aquel porque yo no quería que supieran.

Y de ahí: «es que sí se van a casar, se van a tener que casar», dice. «Sí, me voy a casar, no se preocupe, yo estoy dispuesto, nada más que la culpa que tienen es aquella», le decía. Y luego me empieza a regañar mi mamá: «que mensa eres, cuando tienes la oportunidad que te diga que te cases tú no haces caso», me decía. Yo me quedé callada en el mismo momento ahí en frente de las autoridades. Luego trajeron refresco y me dieron un refresco. Él me dio también todavía y no, no quise tomarlo. Pero yo sabía, no sé, yo sentí de que no me iba a casar aunque él dijera de que sí se iba a casar conmigo. Presentí algo que no me iba a casar, no sé, es que cuando sientes que pasa algo el corazón como que siente que está flotando, que sé yo si entra nervios o qué sé yo, pero ahí, en ese momento, no sentí nada. «Yo creo que no me voy a casar, va a pasar algo al rato», dije. Y como él había llegado solito con las autoridades dice: «voy a ir a traer a mis papás». Y sus papás tenían cargo allá en Chamula. Entonces el muchacho entró en su casa, le platicó a su papá: «mira, me ha pasado esto y esto». Y que estaba enferma su mamá y que empieza a decir: «no, ¿cómo crees que te vas a casar con aquella!, es cristiana, ¿a poco vas a dejar de tomar?, ¿a poco vas a hacer con todo lo que te dirán aquellas?». Luego, ahí estaba mi tío porque es curandero. Entonces mi tío empieza a decir también que porque era el padrino de aquel chavo: «¿cómo crees que te vas a casar, vas a dejar de tomar, vas a dejar de ir

a la iglesia?». Empezó a decir muchas cosas mi tío porque tenía celos, porque él tiene una nieta que no se ha casado, entonces mi tío le ofreció su nieta al muchacho y como supo que me iba a casar con aquel entonces es como que si yo le robara. Entonces, «no, no te vas a casar, dicen que allá en la escuela tiene novio, que no sé qué, no te vayas a casar con aquella, tiene novio».

Tardaron unas horas ahí, vino desde las nueve de la mañana y se regresaron hasta las cuatro de la tarde. Y mi mamá decía cuando estábamos allí en la casa de las autoridades: «no, segurito ya se fugó este güey, ya se fugó, ya se fugó». «No, yo sé que no lo va a hacer, va a llegar aunque sea más tarde, pero va a llegar, no creo que se va a fugar», le dije. Y llegó en la tarde. Pero me sentí muy mal, «¿por qué lo hice?». Me arrepentí después, lo único que sabía es que yo no hice nada malo, que no hice nada mal. Entonces llegó y ahí también llegó mi tío. Y llegó él con su padre, su mamá no llegó, y decía el papá del muchacho: «pues ya ni modos, si se hablaron ni modos, voy a aceptar como mi hija, como se lo merece, le voy a decir que es mi hija y que me llame como su papá. Yo la voy a respetar, la voy a cuidar, y si mi hijo se porta mal con ella yo lo voy a ver todo eso, me voy a encargar de su hija —decía el papá del muchacho—, no hay ningún problema, si es que se quisieron es porque se quisieron, si Dios lo quiso se van a juntar así pero si no pues no, pero en mi parte no tengo ningún problema». Y mi tío que empieza a meterse: «no, es que no se va a casar, es que este muchacho es mi sobrino». Y empieza a decir mi mamá: «qué me importa si es tu sobrino o que sé yo, esto es muy aparte, ni siquiera es tu hijo o mi hija es tu hija, no debes de meter en lo que es mío». «No, pero es que este es mi sobrino y no se van a casar y no se van a casar». Y decía el autoridad: «no, usted no se mete tío, usted no se mete porque los que van a decidir son los muchachos si se quieren o no se quieren, si hicieron algo o no hicieron nada, está en los muchachos. Tú cállate», le dijeron. Y no se callaba, seguía y seguía. Y me dio mucho coraje, «¿por qué se tiene que meter él?», dije, «pero ni modos, si es la decisión de Dios sé que me voy a casar al rato y si no pues no va a llegar a suceder». Entonces luego el muchacho llegó su cuñado y el cuñado empezó a decirle cosas otra vez: «no, no te cases con aquella, mejor cástate con aquella otra». Y no se iba a convencer, pero de ahí como eran dos, su cuñado y mi tío, entonces él se convenció y ya, como en dos horas creo, «¿sabes qué?, ya me voy a arrepentir, ya no me voy a casar con su hija, no tengo casa, no tengo dinero, ¿dónde voy a dejar a su hija?, no quiero que sufra, ¿qué tal si me caso con ella, no tengo casa, dónde la voy a dejar?, y no tengo dinero, ¿con qué la voy a mantener? De todos modos yo me voy a ir a

los Estados Unidos y pues voy a gastar mucho dinero. La culpa la tiene ella porque le había dicho hace meses que me iba a casar con ella y ella no lo aceptó y ahora que tuvimos un acuerdo que nos íbamos a esperar y que me trae con las autoridades, ya no se vale», decía.

En ese momento, cuando dijo, me puse muy feliz, «gracias Señor», dije, porque yo no quería casarme todavía, lo principal es por mis estudios, terminarlo pues por lo menos mi secundaria. Y este, «ya no, ¡pero cómo es posible de que nos vean la cara!, anduvieron unos meses, salieron y así», decía mi mamá. «Pero si no pasó nada». Se enojó muchísimo. Luego mi hermano también dijo: «cómo es posible de que andan saliendo y luego no te quieres casar con ella, nada más quieres aprovecharte de mi hermana, pero no es así, te vamos a meter en la cárcel los dos pa que sepan que es estar en la cárcel». Y dije: «si me meten en la cárcel ni modos, total yo no hice nada». Entonces ya de ahí, «pues entonces ya no te vas a casar con mi hija», decía mi madre, «no, ya no. Ya no me voy a casar con ella, si me espera me voy a casar con ella si no pues ni modos, si se va con otro», decía. «Ah, bueno», dice. Y la autoridad, los principales, eran dos, el agente el primero y el segundo, el que sabe más, el primero, pues entonces le preguntó: «¿pero no te vas a arrepentir después si se casa con otro?», «no, si de verdad me quiere me va a esperar, y si no pues ni modos, no es para mí», decía.

Y así pasaron, invitaron lo que habían comprado el papá del muchacho porque él ni tenía nada: cerveza y refresco. Y en ese momento me sentí muy mal porque la gente empezaron a burlarse de mí, a decirme cosas: «que dicen que Margarita ya se va a casar que con tal muchacho». Y cada rato llegaban las personas a checarme ahí, si ya me casé o no me casé. ¡Cómo me molestaba! «Toma tu refresco pue», «no, muchas gracias, ahí lo ven quién quiere llevarlo que lo lleve», le digo, y salí corriendo. Todos mis hermanos y mi mamá se quedaron. «Qué me importa lo que hagan», decía yo. Y entonces llegué en mi casa llorando. No lloré porque no me casé, lloré por lo de la gente que decían. Entonces, en ese momento, dije: «ahorita me voy a ir de acá». Llegué ahí en la tijera [cruce de camino con Chenalhò] caminando y que no había carro. Y luego pedí perdón: «Señor, perdóname con todo lo que estoy haciendo, si no es tu decisión que yo me vaya está bien, me voy a regresar». Y regresé a mi casa y llegué otra vez ahí llorando.

Me puse en un cuarto donde nadie estaba, ahí estaba llorando y llega mi mamá y mi hermano: «¿dónde está Margarita?», decía mi hermano. «No, es que hace rato ya me dijo que ya se fue para siempre, pero no sé a dónde, que como conoce a muchas personas ahí va a tener apoyo», le dijo mi hermana. «¡Pero cómo es capaz de que se va!, ni siquiera le

hicimos nada, ni siquiera la golpeamos, ni siquiera la gritamos, y que se va simplemente así, ahora sí que se buscó», dijeron mis hermanos. Y ahí lo estaba escuchando yo. Y mi mamá decía: «¡ay! no puede ser, lo vamos a buscar, váyanse a las montañas, sé que está aquí». Y yo lo estaba escuchando: «¡Margarita, Margarita!», gritando en las montañas. Y gritaban y gritaban mientras yo estaba ahí en la casa y ellos buscando en la montaña. Entonces se regresó mi hermana, «ve a checarlo si ya está en la casa», decía mi mamá. Entonces ya salí con los ojos hinchados: «dile que regresen, si yo estoy acá, ni fui», le dije, y que se fue: «no, que está aquí mi hermana». Y luego me empiezan a insultar: «¿cómo es posible de que pienses largarte!, ¿qué te hicimos?, ¿te pegamos?, ni siquiera te hicimos nada, sólo te vas así nada más», decía mi hermano Faustino. Y de ahí el otro hermano menor decía: «no te preocupes, es que a veces en la vida puede pasar muchas cosas pero pa que aprendas ya no vayas a hacer esas cosas, no sé si quieres a esa persona, yo no sé nada, pero duele lo que te hicieron porque te rechazaron». No le dije nada. «Ya no le andes insultando, no le digas nada porque también le duele por lo que pasó», decía mi hermano. «¡No!, ¡pero es que cómo es posible!», decía mi otro hermano; como que tenía ganas de golpearme. Y de ahí me empezó a decir: «¿cómo es posible de que hagas esto?, mientras que tú eras la única, la mayor, cuando naciste tú eras la más querida, mis papás te querían muchísimo, te cuidábamos mucho, si llorabas pa un rato mi mamá nos regañaba y ahora nos pagas así. Te lavé tu pañal, te cuidé, todo hicimos por ti y ahora nos pagas así, no se vale». Y yo me quedé ahí llorando. Mi mamá también me decía: «es que no debes de hacer esas cosas, no quiero que vuelvas a hacer eso, si piensas irte no lo vuelvas a hacer. Imagínate si te hubieras ido, ¿dónde crees que estaríamos?, nos meteríamos en gran lío, en problema, vamos a prestar dinero, ¿dónde te vamos a encontrar? Si te hubieras ido, ¿a dónde crees que iríamos a buscarte?, a San Cristóbal, a Tuxtla, y nos hubieras metido más en problemas, no quiero que vuelvas a hacer eso».

A ellos también les daba vergüenza porque empiezan a decir que ya como que si ya fui una persona utilizada pues, pero mientras que no haya pasado nada, no pasó nada. Entonces mi mamá me empezó a decir: «es que si no era para ti por eso no te casaste, si fuera para ti te hubieras casado, no te preocupes. Tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar, porque no era para ti, ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste».²⁵

²⁵ Cada persona, desde el nacimiento, tiene su destino escrito por Dios, también en lo que respecta al establecimiento de relaciones de pareja. Sobre ello me explicaba Andrea: «[...] así dicen el abuelo y la abuela a quienes ya se establecieron en una casa: “es porque Dios ya le dio

De ahí pasaron los días, como yo estaba en clase ya no me dejaban ir, me prohibieron: «ahí nada más te enseñan a que tengas novios, a que aprendes a cómo conocer a los hombres, nada más que te enseñan eso, ya no vuelvas», me dijeron. Me quedé una semana, otra semana, pero yo no quería dejar mis estudios. De ahí me sentí muy mal otra vez y le dije a mi mamá: «¿pero por qué me tienen que prohibir si ellos no me mantienen, no me dan dinero, nada me están dando, por qué me tienen que prohibir? ¿sabes qué?, yo me voy de aquí, si me quieren largarme de aquí, si me quieren sacar, ni modos, pero yo voy a ir con mis estudios». Y de ahí mis hermanos, cuando lo supieron: «mejor ve a pedir tus papeles», me dice, «pero quiero que lo traigas». Los papeles de mis estudios. Y fui a preguntar y los profesores no me lo daban: «supe que ya te casaste»; «no, no es cierto». Lo supieron porque mi tío tenía un hijo que estudia conmigo, entonces es bien chismoso también, aparte de eso era muy grosero. Mis amigas se enojaron porque tantas cosas dijo que mi primo, entonces me dejaron sola. Estaba muy triste, y luego: «ni modos, yo tengo que salir de esto, si sé que no pasó nada no me voy a sentir mal y lo voy a luchar», decía. Algunas profesoras me animaron: «no te dejes, sabemos que tú eres muy activa, tú has luchado mucho. Ninguna chava ha hecho esas cosas como tú lo has hecho, tú termina tus estudios, imagina que no pasó nada y entra a estudiar, tú lo vas a terminar, yo sé que tú vas a triunfar», me decía. «¿Y tus papeles?», me dijeron cuando regresé, «no, no me lo dieron», «es que tú no lo pediste pero mejor ve a pedirlo otra vez». Y fui otra vez la siguiente semana, igual me dijo el director: «no, no te vamos a dar tus papeles, si de verdad tus hermanos se creen mucho díganle a ellos que vengan aquí a pedir los papeles y yo les voy a decir lo que has hecho aquí en la escuela, si solamente vienes a perder tu tiempo o solamente vienes a hacer cosas, yo les voy a decir en la cara y nos vamos a juntar pero tus papeles no te vamos a dar». Llegué otra vez, allí les dije como me dijeron mis profesores: «¿sabes qué?, váyanse ustedes a pedir si no me creen pues, a ver si de verdad son fuertes y ve a pedir mis papeles, en una semana como dicen aquí va a estar mis papeles, ve a pedir ustedes si son hombres», le dije. Y no quisieron ir.

Entonces le dije a mi mamá: «mami, yo voy a terminar mis estudios, si me van a sacar de aquí de la casa no me importa, yo sé que tengo

su hogar». Así es como es tu *ora*, tu *suerte* que digamos, cuando te casas. Es por la *ora*. Es por la *yorail*. Sí, aunque vienen a pedirte, pero si no es tu compañero con quien te vas a juntar pues no lo vamos a contestar; es porque no es nuestra pareja y no nos sirve. El porqué, es porque trae desde su destino a una pareja que es dada por Dios. Así es», Paraje de San Andrés Larráinzar, (14-02-2008).

apoyos en otras partes, tengo muchas personas que conozco allá en San Cristóbal, yo me puedo ir de acá, si ustedes ya no me quieren me voy de acá». Y empecé a llorar, yo decía que no me querían: «es que no me quieren, quizás porque me quisieron mucho cuando yo era niña por eso ahorita se están molestos conmigo», decía. Y ya luego mi mamá me animó: «no quiero que te vayas a ninguna parte, si quieres estudiar ve entonces, tienes razón, tus hermanos no te apoyan nada, ni nos mantienen, ni un peso te regalan, mejor ve». Mi mamá se dio cuenta porque había sufrido ella también, como me quiere mucho pues tenía miedo de perder a una hija porque yo le había dicho: «si no me vas a dejar ir a estudiar yo me voy a ir de acá». Empecé a decir muchas cosas a ella también: «quizás porque yo no soy tu hija por eso me haces esto», le dije.

Luego, de ahí, como volví a ir a la escuela mis hermanos se molestaron, ya ni me hablaban; sólo escuchaba los chismes de que me querían pegar. Mi papá estaba en Cancún, mis otros hermanos también, ¡y cómo se enojaron! Cuando mi papá lo supo se emboló. Le dijeron el chisme por teléfono y cuando lo supo se emborrachó y que iba a hacer un plan, que a mi mamá la iba a matar y a mí también, que mi mamá nada más me estaba enseñando a buscar hombres: «Lo voy a matar —decía mi papá, y a mi mamá también—, esa vieja anda enseñándole cosas a sus hijas por eso anda haciendo esas cosas mi hija». Entonces mi papá tenía un plan: «cuando yo llegue la voy a matar». Y quizás por esa razón se murió, qué sé yo. Ya no volví a verlo nunca más, ya no, ya fue cuando tuvo el accidente. Y lo bueno que tiene mi mamá, por lo que fue también obligada a casar, por eso quizás lo entiende. Fue obligada y que decía que si no quería casarse ella la iban a matar, pero de verdad, no es broma, con un machete. Decía mi mamá que lo iban a agarrar un machete y lo iban a matar: «yo tenía que aceptar, pero cómo nos castigó», dice. San Cristóbal de Las Casas, (06-02-2008).

En ese momento reconocí en Margarita ese gesto discreto de perder la mirada en el trajinar de sus manos. Recogía los cabellos que se habían quedado trabados en el peine, los estiraba comprobando su largura y procedía a enrollarlos como quien construye una madeja. Después se guardaba las bolitas entre la faja y la falda o las camuflaba en el pelaje de su nagua de lana de borrego negra. Era así como rumiaba la culpa que estaba logrando digerir con la elaboración de este discurso basado en la suerte y el destino que en realidad denotaba su carácter y voluntad. Así, del morbo de las imágenes de los cuerpos rotos y los carros destrozados tras la colisión, o del

sentimentalismo comercial de los dos titulares que resaltaban la noticia del fallecimiento de su padre y hermano en junio de 2006, pasé a conocer las causas reales de aquella tristeza que no era exactamente eso, o sí, pero también más cosas. Año y medio después de nuestro primer encuentro supe que con ese gesto cabizbajo purgaba un sentimiento de culpa que aquel día de octubre no quiso o no pudo todavía desvelarme. Supe también que el mismo destino que avala en ocasiones su voluntad —como así lo hiciera evitando un matrimonio forzado y un castigo doloroso— es a veces, las más, un destino hiriente confabulado con la tradición; o un destino que siendo simplemente eso, pero ajeno en un tiempo de «nuevo vivir», se le hunde como un puño en el pecho y le exprime el corazón ahogando cualquier iniciativa personal. Pero a pesar de todo, es sobre la fatalidad de la ora (destino) de su padre cómo ella ha querido construir su propia voluntad; una que todavía traviste de suerte para apaciguar los embates de la costumbre. De este modo, entre el destino y la voluntad —como en su día fueran editados los textos autobiográficos de Jaspers (1969)²⁶— transcurría la vida de Margarita. Aquellos periodistas que recogieron imágenes grotescas del siniestro, como yo aquel día de octubre, poco sabían de los auténticos motivos del fatídico viaje ni de los hechos que lo habían motivado: los «amores locos» de una joven chamula.

IV. A modo de epílogo: entre el destino y la voluntad

Hoy en día Margarita es plenamente consciente del importante giro que dio su vida aquella mañana en que Pascuala, conforme a los requerimientos de la tradición, la condujera engañada frente a los agentes a pesar de que en la víspera le prometiera guardar secreto. Y digo que es plenamente consciente del vuelco que dio su vida porque es precisamente a partir de este revés cuando se refiere a ella de forma posesiva y con rebeldía como «mi vida», poniendo fin a la etapa de su existencia en que ésta le pertenecía a todos menos a ella misma. Tampoco es casualidad que emplee este acontecimiento como acto de inauguración de sus experiencias en la ciudad,

²⁶ A propósito de éste y otros testimonios similares, tengo muy presentes aquí las obras de Benjamín (2006), Ferlosio (2008) y Collier (2009) que esperan un debate contemporáneo que debe comenzar a imponerse en la etnografía de lugares como Chiapas donde la “modernidad” ha trastocado la línea del destino.

de su «nuevo vivir», quedando el pasado convertido en deshechos de una nueva trama donde, ahora sí, actúa como protagonista. Quizás, nunca podré saberlo, este descenso guiado a los infiernos y su salida triunfal de ellos fue su debut en un papel principal ante un auditorio acostumbrado a guiones estereotipados. De lo que sí tengo seguridad es que los ánimos de sus maestros de secundaria y el aplauso de sus apoyos en San Cristóbal la hinchieron de valor para ejercer su voluntad y tomar las riendas de su vida.

Evidentemente, en aquel entonces, a Pascuala la pena (vergüenza) le impedía siquiera celebrar abiertamente el hecho de mantener a su primogénita bajo el ala, porque como decía Margarita: «[...] les daba vergüenza porque empiezan a decir que ya como que si ya fui una persona utilizada pues [...] Entonces mi mamá me empezó a decir: «es que si no era para ti por eso no te casaste, si fuera para ti te hubieras casado, no te preocupes. Tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar, porque no era para ti, ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste».²⁷ Pero curtida en la experiencia de ocultar sus emociones, y aún con vergüenza, logró disimular el entusiasmo porque continuara soltera, en casa y siendo su mano derecha tras estas significativas palabras de consuelo que como un rebozo para cubrir una sonrisa o enjugar el llanto le regaló; satisfecha además de cómo se habían desarrollado los hechos, por cómo había logrado salvar en público su a veces doloroso papel de madre educadora en los

²⁷ De entre los factores que determinan entre los tzotziles la formación de la pareja, la *suerte* es uno de los primordiales, y esta es la idea que subyacía a la observación de Pascuala. De este modo, dicen con frecuencia que tales personas se juntaron porque ya era «su *ora* de casarse» o, por el contrario, advierten que «cuando nadie llega a pedir es porque tiene mal su *ora*». «¿Eso es lo que llaman *yorail*?», le pregunté en cierta ocasión a Margarita. Ella me contestó: «*Yorail* es cuando, todavía no es el tiempo. Por ejemplo, si hoy me iba a casar con un hombre pero me rechazó entonces todavía no fue para mí, o sea, que ha de ser porque alguien me está esperando. Así era también lo que me decía mi mamá: “no te preocupes, tus hermanos están bien enojados pero todo va a pasar”, “porque no era para ti”, me decía, “ha de ser porque te está esperando alguien, por eso no te casaste”». La *suerte* en tzotzil encuentra su paralelismo con el concepto de la *ora* (duración de la vida) y, por tanto, con la idea de que cada persona desde su nacimiento tiene escrito su destino por Dios. Así me lo explicaba Petrona: «[...] así dicen el abuelo y la abuela a quienes ya se establecieron en una casa: “es porque Dios ya le dio su hogar”. Así es como es tu *ora*, tu *suerte* que digamos. Es por la *yorail*. Aunque vienen a pedirte, pero si no es tu pareja con quien te vas a juntar pues no lo vamos a contestar. Si lo aceptan, aunque sea la primera visita, es porque es la pareja verdadera. Una mujer y un hombre siempre tienen una pareja, a la fuerza van a encontrar una pareja en la vida, es porque trae desde su destino a una pareja que es dada por Dios». (San Andrés Larráinzar, 14-02-2008).

rígidos dictados de una costumbre que había puesto sello a su infelicidad. Claro que ésta era su percepción, porque también este consuelo que califico de significativo, tal vez desconociéndolo ella, ofreció a su hija la clave para continuar con los «amores locos», ya que aparte de mostrar su flojera para ejecutar ciertos castigos proporcionó un argumento sólido al que Margarita podía asirse para justificar sus salidas del redil o tras el que parapetarse en circunstancias similares. Lo peor es que la intencionalidad de estas y otras palabras que Pascuala dejó caer en días sucesivos —conscientemente o no— como migajas en las que su primogénita podía confiar para volver a casa, fue percibida también por sus hermanos varones; quienes igualmente advirtieron en la laxitud y condescendencia con que la había castigado una actitud solidaria de alivio, comprensión y complicidad. Es por ello que a pesar de haber cumplido con la costumbre exponiendo la vida sentimental de su hija al debate público, Tránsito fue puesto al corriente de lo ocurrido y mandado llamar, en un intento, quizás, de atajar con un castigo severo el chisme que se estaba fraguando. Cierto es que entonces, en este momento, ni Margarita era todavía una muchacha loka-loka que no pudiese ser controlada ni Pascuala una madre del todo incompetente. Así que, en esta ocasión, la suerte y Dios no contentaron sólo a Margarita, también atendieron los deseos inconfesos de Pascuala. Tengo la impresión (durante los años de trabajo de campo lo he podido constatar) que en lo que respecta al amor, el discurso de la suerte se presenta como una argumentación eminentemente femenina que ofrece coartada a sus voluntades y permite a las mujeres zafarse del determinismo de la costumbre. Y digo eminentemente femenino porque son ellas quienes deben recurrir a él con mayor ahínco para justificar las decisiones que ahora comienzan a tomar respecto a la vida en pareja.

Pero el cambio en su «mi vida» no fue sólo una cuestión de azar afortunado, una feliz contingencia o cualquier otro artificio del destino. Se le habían revelado cosas que ningún otro acontecimiento que no fuera éste habría sacado a la luz. Y no me refiero sólo al regocijo de saber que la suerte estaba entonces de manera natural de su parte, ni al regusto de sentirse en cierto modo dueña de su vida; tampoco al conocimiento de cuáles serían sus apoyos en futuras circunstancias similares... A raíz de este episodio Margarita pegó un estirón emocional considerable, como si

una crisis de fiebre la hubiera hecho madurar y perder la inocencia infantil a marchas forzadas; como si todo lo que ahora era no cupiese en todo lo que había sido hasta entonces y necesitara unos zapatos nuevos para comenzar la andadura que estaba por estrenar. Y es que aprendió varias cosas importantes y no tan gratas que iban a marcar en adelante su «mi vida». La primera y más dolorosa fue que la lealtad de su progenitora no era del todo incondicional; dilucidó que podía ser su cómplice en privado y descorazonadoramente desleal en público, pero, aún así debía justificar y perdonar esa actitud —como ésta lo haría con sus excesos sentimentales— enjugando el dolor con cariño en la intimidad. La segunda, dolorosa también, fue que ese chisme inicial que la avergonzaba a ella y a sus allegados iba a acompañar en el futuro cada uno de sus actos (probados o ficticios) y a crecer en intensidad hasta consolidarse como una losa sobre toda la familia. Y una tercera no hubo de pasar por el raciocinio que centrifuga la experiencia, se le imprimió instantáneamente como sólo el miedo que salvaguarda la supervivencia sabe hacer. Completo en sus sensaciones, y cruel en su capacidad de evocar un posible futuro, el temor a que este episodio se repitiera —incluidos los chantajes masculinos que precipitan uniones obligadas— iba a hacer mella en su carácter y a condicionar en adelante, en algún sentido, su pensamiento.

No podría decir cuál de entre todos los aspectos positivos y negativos que entonces se le revelaron —los cuales se traducían en sentimientos de decepción, coraje y miedo— estaba siendo ahora más determinante en su «nuevo vivir». En el tiempo que compartimos tuve ocasión de presenciar con qué facilidad pasaba del disfrute y el gusto por el libre albedrío al disgusto comprensivo por la deslealtad de su progenitora; de la tranquilidad de saberse apoyada por maestros y activistas de los derechos de la mujer indígena al miedo a que las amenazas de alguno de sus pretendientes tornara recurrente y definitivo ese hecho pasado... Y, ¿cómo no?, también, la manera en que transitaba de las referencias a un discurso que en ese momento anterior intuyó justificativo de su voluntad, el de la suerte, hacia aquellas otras que aludían al chisme y que precisamente veían en esa voluntad “moderna” la razón de los «amores locos».

Y es que ambos argumentos se presentaban enfrentados y adquirirían sentido precisamente en la confrontación; una que se produjo con mayor

vehemencia a partir de la muerte de su padre. Con este episodio se le impuso irreversiblemente a Margarita la categoría de muchacha loka, ya bien este incidente dejó en suspenso un castigo del que venía a hacerse cargo Tránsito habiendo quedado demostrada la benevolencia de Pascuala para con su hija. Truncada la posibilidad de un escarmiento —y sin ponerme en la peor de las circunstancias que Margarita refería como «plan»—, la comidilla que en su día surgiera se avivó y completó con las nuevas elucubraciones acerca del suceso. Así pues, en dos meses escasos, la familia se convirtió en objeto de chisme y centro de atención de toda la comunidad. El conocimiento sobre las circunstancias que rodearon el accidente, y que no fueron otras que las de ejercer el derecho paterno a la justicia familiar, provocó la repetición y reelaboración de la historia sobre porqué continuaba soltera aun habiendo contravenido la costumbre y disfrutado de un novio a escondidas. Este relato acordado hacía fuerte la idea de Margarita como muchacha cimarrona y alzada; máxime, cuando habiéndose frustrado otra posibilidad de restituir el orden tradicional en el establecimiento de relaciones de pareja, y en meses posteriores, se tuvo conocimiento, además, de que nuevamente ella había rechazado a gusto una oportunidad reciente de juntarse con el que ya fuera su (ex)novio. Esta última noticia provocó que en la mente brotaran vibrantes como lucecillas las culpas que frente a las autoridades le atribuyó el muchacho en aquella ocasión pasada; unas que apelaban a su capricho y voluntad y que habrían de ser rememoradas para excitar la habladuría.

Definitivamente este episodio fue substancial en la vida de Margarita. Un instante ahora abonado por miles de asuntos que entonces, y en diferentes momentos sucesivos, intentó e intentaría dejar atrás hasta que por fin lo consiguiera aproximadamente un año después. Sé que tras el propósito de continuar con sus estudios, de comenzar la preparatoria en San Cristóbal de Las Casas avalada económica y moralmente por una ONG, estaban —así me lo confesó— razones pasadas a las que (como en una primera tentativa frustrada por la voluntad de Dios) trataba de ganar distancia a cada paso; como si pudiese andar la maraña de pensamientos, sensaciones y recuerdos que de esos momentos le corrían por la cabeza y sacarles cierta ventaja; como si pudiese, también, tomar la delantera al chisme.

De entre todos los quitasueños que la abrumaban, el principal era cómo construir su futuro a voluntad sin enervar a la tradición. Entendió que para combatir las habladurías no bastaba sólo con la distancia que perseguía y después consiguiera, porque el estigma había alcanzado a su madre y a sus dos hermanas menores a las que ella servía de modelo. Además, era conocedora —como todas las muchachas de su paraje— de que la huida a la ciudad —a cualquier ciudad— reforzaría su imagen de mujer loka, y ésta, en su ausencia, tendería a ensañarse esencialmente contra Pascuala y sus hijas pequeñas (menos decididas y resueltas que Margarita). Habría de encontrar una razón fuerte que fuera inteligible para quienes ven en la costumbre el orden natural de las cosas, pero que, al mismo tiempo, permitiera de alguna manera la realización de sus expectativas de futuro entendidas como otro modo de hacer vinculado con la “modernidad”, y también lo suficientemente poderosa como para enfrentar el chisme y sus consecuencias.

Ya en San Cristóbal tomó el consuelo de su madre basado en la “ora” y fue recopilando retazos en que la suerte protagonizaba una salida venturosa que se ajustaba a los deseos femeninos para, después, ir ensartándolos como abalorios en el hilo argumental del relato que ya se perfilaba como la historia de su «mi vida». Así pues, la principal manifestación de ese empoderamiento respecto a su existencia y su destino, de su carácter y voluntad como maneras indígenas de entender la “modernidad”, era precisamente la producción de una historia propia en que, como encaje de bolillos, la suerte hacía las veces de soporte. Y es esta historia-encaje complicada de lo que a partir de estos episodios comenzó a ser su «mi vida» la máxima prueba del cambio que obró en ella. En otras palabras, lo que quiero subrayar es el poder de representación para referir la “modernidad” que tiene este relato de vida subordinado a dicho discurso, de igual forma que el mundillo alfilerado resulta una imagen más evocadora, expresiva y contextualizante de todo un proceso que la mera blonda ya terminada y expuesta.

Concretando, el discurso de la suerte no era ya una explicación funcionalista ante un tipo de amores prohibidos, y por tanto un argumento sólo capaz de enfrentar el chisme o la profecía de las mujeres lokas, sino una razón en sí mismo; la manifestación de una voluntad y un carácter que había ido afianzándose a medida que éste fue tomando forma. Una voluntad,

Isabel Neila Boyer

además, que para Margarita y tantas otras jóvenes indígenas que la procuran, así como para los mayores que la critican, expresaba mejor que otra cosa el «nuevo vivir», la “modernidad”; la cual se hacía manifiesta —con supremacía sobre cualquier otro hecho social— en la experiencia del amor que de manera recurrente citaban como novedosa. Esta es la explicación que le encuentro a la espontaneidad con que habiendo transcurrido año y medio desde que la conociera, y algo más desde que acontecieran los principales incidentes que definirían su ralea actual, se decidió a contarme la historia que ahora reproduzco sin que apenas yo tuviera que hacer esfuerzo alguno por pedírselo. Evidentemente muchas razones pudieron motivar este arranque de sinceridad y de confianza, pero tengo la impresión de que —como expresaba al inicio— era con ese hecho seleccionado del bati-burrillo de la memoria con el que ella quería narrar a voluntad su historia de vida, su entrada en la “modernidad” y su participación en el «nuevo vivir», *ach kuxlejal*. De modo que, en sí misma, esta exégesis suponía más que un cúmulo ordenado de datos anecdóticos, remitía a lo que ella entendía por *ach kuxlejal*, otra forma de ser y de hacer, de estar-en-el-mundo que pasaba fundamentalmente por el ejercicio de su voluntad.

Bibliografía citada

- Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira, 2001, “Familias en transición y marcos conceptuales en redefinición”, en *Papeles de población*, abril-junio, núm. 28, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 9-39.
- Benjamín, Walter, 2006, “Destino y Carácter”, en Walter Benjamín, *Ensayos Escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, D.F., pp. 203-213.
- Cancian, Frank, 1992, *The Decline of Community in Zinacantan, Economy, Public Life and Social Stratification 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford.
- Castro Apreza, Inés, 2005, “Ciudadanía, autonomía y pluralismo político. Una experiencia de mujeres indígenas en los Altos de Chiapas”, en *Anuario*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, pp. 221-266.

Los amores locos de una joven chamula

- Collier, George y Daniel Mountjoy, 1988, *Adaptándose a la crisis de los ochenta: cambios socioeconómicos en Apas, Zinacantán*, Instituto de Asesoría Antropológica de la Región Maya, A. C., San Cristóbal de Las Casas.
- Collier, Jane F., 2009, *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*, CIESAS/Casa Abierta al Tiempo/Universidad Iberoamericana, México, D.F.
- Escalona Victoria, José Luís, 2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, UNAM, México.
- Gilligan, Carol, 1982, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Gilligan, Carol, "In a Different Voice: Women's Conceptions of self and of morality", en *The Scholar & Feminist XXX, Past Controversies, Present Challenges*, Future Feminisms [en línea] 1985a, [fecha de consulta: 4 de agosto de 2012] Disponible en: <<http://sfonline.barnard.edu/sfxxx/documents/gilligan.pdf>>
- Gilligan, Carol, 1985b, *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gilligan, Carol, 2006 [1977], "Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moralidad", en Teresa López de la Vieja, Olga Barrios, Ángela Figueruelo, Carmen Velayos y Judith Carbajo (editoras), *Bioética y feminismo. Estudios multidisciplinares de género*, Ediciones Universidad Salamanca, Centro de Estudios de la Mujer, Salamanca, pp. 15-57.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, 1992, "Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final en los mayas yucatecos", en M. Gutiérrez et al. (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Vol. I. Encuentros Interétnicos*, Siglo XXI, Madrid, pp. 295-323.
- Jaspers, Karl, 1969, *Entre el destino y la voluntad*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- Laughlin, Robert M., 2007, *Mol cholobil k'op ta sotz'leb, El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, CIESAS/Dirección General de Culturas Populares, México D.F.
- León Portilla, M., 1997 (1956), *La filosofía náhuatl*, UNAM, México.
- López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México.

Isabel Neila Boyer

- López García, Julián, 2006, “Cuerpo y sociedad maya-ch’orti’, Representaciones desde la sangre”, en Beatriz Muñoz González y Julián López García, *Cuerpo y medicina, Textos y contextos culturales*, CICON Ediciones, Cáceres, pp. 385-405.
- Neila Boyer, Isabel, 2012, “Ach’ kuxlejal (Nuevo Vivir), Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil”, en Pedro Pitarch Ramón y Gemma Orobitg (compiladores), *Modernidades Indígenas*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, pp. 279-317.
- Neila Boyer, Isabel, 2013, “Ahora somos ya tan frágiles, Modernidad y trauma en la sociedad tzotzil contemporánea”, pendiente de publicación.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2000, “El cuerpo y el gesto. Notas sobre el “arte” tzeltal”, en *Journal de la Société Suisse des Americanistes*, núm. 64, pp. 43-52.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2001, “El laberinto de la traducción”, en Pedro Pitarch y López García, J. (editores), *Los derechos humanos en tierras mayas, Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 127-161.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2003, “Infidelidades indígenas”, en *Revista de Occidente*, octubre, núm. 269, pp. 60-75.
- Pitarch Ramón, Pedro, 2006, “La conversión de los cuerpos, Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas”, en Beatriz Muñoz González y Julián López García (coordinadores), *Cuerpo y medicina, Textos y contextos culturales*, CICON EDICIONES, Cáceres, 341-358.
- Robledo Hernández, Gabriela y Jorge Luis Cruz Burguete, 2005, “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas, La construcción de nuevas identidades de género”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, Núm. 2, mayo-agosto, El Colegio de México, México, pp. 515-534.
- Robledo Hernández, Gabriela, 2010, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.
- Rus, Diana L. 1990^a, *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, INAREMAC (Instituto de Asesoría Antropoló-

Los amores locos de una joven chamula

- gica para la Región Maya, A.C.), Doc. 038-VIII-90, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Rus, Diana L. y Xalik Guzmán, 1990b, *Bordando milpas. Un testimonio de María Gómez Pérez, una tejedora chamula de Los Altos de Chiapas*, Taller Tzotzil, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Rus, Jan y George Collier, 2002, “Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000”, en Shannan Mattiace, Rosalva Aída Hernández Castillo y Jan Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS/IWGIA, México, pp. 157-199.
- Sánchez Ferlosio, Rafael, 2008, “Carácter y Destino”, en Rafael Sánchez Ferlosio, *Good and Gun, Apuntes de polemología*, Destino, Barcelona, pp. 281-315.
- Vilches Norat, Vanessa, 2003, *De(s)madres o el rastro materno en las escrituras del yo, (A propósito de Jacques Derrida, Jamaica Kincaid, Esmeralda Santiago y Carmen Boullosa)*, Editorial Cuarto Propio, Chile.

PERCEPCIONES DE COMPORTAMIENTOS PARENTALES DE JÓVENES INDÍGENAS MEXICANOS

Rosario Esteinou Madrid¹

Resumen: El trabajo presenta algunos resultados sobre algunas de las tendencias que se muestran hoy en día en torno a los comportamientos parentales en el proceso de socialización y de educación de sus hijos adolescentes. La información que se expone procede de una investigación que se realizó sobre la educación parental y la competencia social de los jóvenes en tres estados con alta concentración de población indígena. Para tal efecto, se levantó una encuesta en una muestra de 450 adolescentes indígenas de los estados de Chiapas, Yucatán y Oaxaca. En particular se analizan, a partir de las percepciones de los adolescentes, algunos comportamientos de padres y madres referentes a dos dimensiones: una, relacionada con el apoyo, la protección y la promoción de comportamientos prosociales en los adolescentes; y otra referida a distintas formas en que se ejerce el control (monitoreo, permisividad, rechazo, inducción de culpa, y punitividad). De acuerdo a dichas percepciones, el principal resultado obtenido establece que los comportamientos de los padres indígenas se asemeja al estilo autoritario.

Palabras clave: Familia, socialización, educación parental, comportamientos parentales, jóvenes indígenas, adolescentes, relaciones padres e hijos.

Perceptions of parental behaviors from Mexican indigenous youth

Abstract: The article presents some results about the tendencies found today in Mexico regarding parental behavior in the socialization process and the education of adolescents. The information presented is the result

¹ Dra. Rosario Esteinou Madrid, Doctorado por la Universidad de Estudios de Turín, Italia. Ciesas, D.F. Temas de especialización: el campo de la familia, historia de la familia, modernización y familia, socialización, jóvenes, educación parental, cultura familiar, parentesco y familia, dinámica familiar, relaciones padres hijos, intimidad y relaciones de pareja. Dirección electrónica: esteinou@ciesas.edu.mx;

FECHA DE RECEPCIÓN: 26 de octubre de 2012; FECHA DE ACEPTACIÓN: 29 de marzo de 2013

of a research on parental education and adolescent social competence in three states with high concentration of indigenous population. A survey was applied to a sample of 450 indigenous youth in Chiapas, Yucatán and Oaxaca. From the perceptions of the adolescents, some father's and mother's behaviors are particularly analyzed regarding two dimensions: one related to the support, protection and promotion of adolescents's prosocial behaviors; the other related to different forms of exercising control (monitoring, permissiveness, rejection, guilt induction and punitiveness). According to these perceptions, the main result obtained establishes that indigenous parental behaviors are similar to the authoritarian parenting style.

Keywords: Family, socialization, parental education, parental behaviors, indigenous youth, adolescents, parent child relationships.

Introducción²

El presente trabajo tiene como fin presentar algunos resultados de una investigación que se realizó sobre la educación parental y la competencia social de los jóvenes en México. Para ello se realizó una encuesta a nivel nacional y además se levantó una sobremuestra de 450 casos en tres estados con alta concentración de población indígena: Oaxaca, Chiapas y Yucatán. Este capítulo da cuenta de los resultados referentes a la población indígena, particularmente en lo que se refiere a los comportamientos parentales.

El capítulo se estructura de la siguiente manera: en la primera parte hago una revisión de varios estudios antropológicos que se han realizado en el país con el fin de dar cuenta de los aspectos que tratan relacionados con la educación parental y detectar los aspectos que requieren ser investigados. En un segundo apartado presento unas breves consideraciones teóricas sobre la socialización y la educación parental y sus posibles efectos en el desempeño social y psicológico de los hijos. En el tercer apartado expongo algunos de los resultados de dicha encuesta referentes a los

² Agradezco a los Doctores Stephan Wilson, de la Universidad de Oklahoma, y Gary Peterson, de la Universidad de Miami en Ohio, su asesoría en la elaboración del cuestionario que da soporte a este estudio. Igualmente, agradezco la asesoría brindada por Ana Eugenia Martínez en el análisis estadístico de la información.

comportamientos parentales, tratando de identificar algunos de los patrones y rasgos más importantes.

Educación parental de niños y jóvenes: una revisión de la literatura antropológica

La antropología ha sido la disciplina que más ha dedicado sus esfuerzos a estudiar a los pueblos indígenas. Por ello, una revisión de lo que ha arrojado esta literatura en torno a los temas de la educación parental y de la competencia social de los niños y jóvenes indígenas es muy necesaria. Como se verá, dichos temas han sido insuficientemente tratados en nuestro país. La socialización o educación que los padres dan a los hijos para desarrollarse con competencia social - es decir, de acuerdo a los estándares sociales y culturales de la sociedad mexicana y, para el caso que nos ocupa, de las sociedades indígenas- ha sido tratada más como una transmisión automática de las costumbres de estos pueblos, de tal forma que la conclusión general que se puede extraer de estos estudios es que los niños aprenden las labores del campo que sus padres varones les enseñan y las niñas incorporan las enseñanzas de sus madres en el cuidado doméstico y otras tareas vistas social y culturalmente como propias de su género. En efecto, como sostiene Martínez, la socialización en la antropología ha sido básicamente vista “como una estrategia de interacción ‘vertical’ en la cual los adultos inculcan en los más jóvenes el sistema cultural al que pertenecen” (Martínez, 2007a: 46).

Antes de presentar los resultados de la revisión bibliográfica sobre este tema es importante señalar que los jóvenes entrevistados pertenecían a los siguientes grupos indígenas: el 31% se autoadscribió como maya, el 26% como tzotzil, el 12% como zapoteco, el 9% como mixteco, el 2% como tzeltal, el 13% indicó otros grupos indígenas, y el 5% no supo señalar a qué grupo pertenecía. Estos grupos nos sirvieron como punto de referencia para la revisión bibliográfica. En consecuencia, nuestra revisión da cuenta de lo que la literatura establece sobre estos grupos indígenas.

Cuando revisamos esta literatura, la forma de aprehender o de captar este proceso de socialización, mencionada más arriba, resulta evidente. Así, Alejos y Martínez (Alejos García, 2007: 29), en su trabajo sobre los

ch'oles, sostienen que las diferentes etapas de la vida de estos indígenas están marcadas por la edad y el género así como por alianzas que derivan en derechos y obligaciones en las comunidades. Ellos describen cómo se desarrolla la configuración de la pareja y el matrimonio, los rituales del bautizo, el compadrazgo y otras ceremonias que dan vigencia a las costumbres que consolidan el modo de vivir de esos indígenas. En este grupo maya, de acuerdo con los autores, se le da mucha importancia al pensamiento mítico y espiritual como motor que reproduce muchos de los valores que conforman al pueblo, a los grupos y la persona. Es decir, contienen una serie de elementos que conforman una forma particular del sentido colectivo y de relación con la alteridad:

“La narrativa ch'ol tradicional tiene como uno de sus temas fundamentales las relaciones del ‘nosotros’ indígena con la alteridad, es decir, con esa vasta dimensión natural, humana, social, ideológica, religiosa, con la que ese nosotros se relaciona y de la cual depende la vida misma. Para los ch'oles, como para los demás grupos mayas, la identidad de la persona o del grupo no se entiende unilateralmente, en términos de lo propio, de un conjunto de rasgos distintivos, sino que se trata de un fenómeno intrínsecamente relacional” (Alejos, 2007: 45).

Si bien esta cita remite en el texto de los autores a la relación que tiene este pueblo indígena con otros en la configuración de su identidad, también hace referencia a la forma en que una buena parte del trabajo antropológico ha dado cuenta de los procesos de socialización. La cita revela la importancia que tienen procesos más amplios y colectivos en la configuración de este “nosotros” y, sobre todo para los intereses de este trabajo, de la persona y su identidad. Este énfasis en la formación del sentido del “nosotros” ha llevado por momentos a un descuido de los procesos en que se conforman las individualidades, de los procesos intersubjetivos que tienen lugar entre padres e hijos en la transmisión de saberes, habilidades y valores, procesos que claramente deben considerarse en la formación de la persona y la identidad. Esta forma de mirar a los pueblos indígenas nos recuerda el planteamiento durkheimiano sobre la importancia de la conciencia colectiva en este proceso y la casi completa ausencia de las individualidades en las sociedades mecánicas o segmentadas. Sin negar que esta mirada tiene sus virtudes y ha logrado presentar una cara de la moneda,

también es patente el hecho de que se da por descontado el estudio específico de los procesos de socialización entre padres e hijos y, en especial, del proceso de conformación de la persona y de su despliegue performativo en la sociedad.

Otros estudios presentan visiones similares de otros pueblos indígenas, como es el caso de los Chuj (Limón Aguirre, 2005), o el caso de los tzotziles en donde los mitos y los rituales son elementos muy importantes en la reproducción de una cosmovisión y de una forma de vida de la colectividad, y en donde los niños y jóvenes aprenden de sus padres las labores propias de los adultos, guardan el debido respeto hacia ellos y otras normas que forman parte de su cultura (Obregón Rodríguez, 2003). Otro estudio (Gómez, 2004) observa lo anterior de manera similar entre los tzeltales. De acuerdo con esta autora, este grupo considera que “se adquieren los primeros signos de identidad, y se trae memoria arcaica, desde antes de nacer, desde el instante en que su espíritu o ch’ulel ingresa al cuerpo del feto, en el vientre de la madre. Y su entidad anímica perfilará la manera de ser del sujeto, su carácter, y determinará su futura historia personal” (Gómez, 2004: 9). La espiritualidad, la cosmovisión, entonces, parecen moldear una buena parte de la formación de la persona y su identidad, al menos de acuerdo a lo captado por esta antropóloga. En la mayoría de estos pueblos indígenas se inculcan valores como el respeto, el trabajo, la importancia de la tierra (y la milpa), son valores que reproducen el orden establecido; cuando transgreden este orden o valores ello afecta su alma por lo cual recurren a un curandero o rezador para sanar. Parece ser que el concepto de persona está estrechamente ligado a este mundo colectivo, espiritual y cosmogónico y su reproducción. Al menos, en muchas de las monografías y etnografías antropológicas el concepto de persona es insuficientemente tratado, en el mejor de los casos. A los niños se les forma en gran medida a través del relato de historias, mitos, la participación en rituales colectivos e inculcándoles las labores que realizarán de adultos de acuerdo a su género. En otros estudios, como de los tojolabales (Cuadriello, 2006), los zapotecos de los valles centrales (Coronel, 2006) y del Itsmo de Tehuantepec (Acosta, 2007), y los mixtecos (Mindek, 2003) también falta información sobre la educación que dan los padres a los hijos y sobre los procesos de socialización.

Con respecto a los mayas otro estudio muy rico muestra la complejidad de los grupos que los integran, la variedad de sus rasgos, de sus formas de vida y de su reproducción social y cultural (Ruz, 2006), pero no se aborda la problemática relacionada con la socialización de los niños y jóvenes. Sin embargo, a pesar de que mantienen muchos de sus rituales y elementos de su cosmogonía tradicional, este autor, como también algunos de los ya mencionados, indica que este pueblo muestra signos de transformación de su identidad y, podemos suponer con ello, de la constitución de las personas en sociedad.

Esta carencia de estudios sobre la socialización que tiene lugar entre padres e hijos también ha sido señalada por Lourdes de León. Ella sostiene que dentro de la vasta literatura sobre la cultura maya (la cual está presente en dos de los estados que hemos “considerado: Chiapas y Yucatán”), encontramos poco trabajo que documente el proceso de “convertirse en maya” (León, 2003), o sobre la socialización en la infancia en la antropología (León, 2005), y yo agregaría también sobre la adolescente, la cual es el objeto que aquí nos ocupa. Sin embargo, en algunos de los trabajos realizados desde la década de los años setenta del siglo XX podemos encontrar algunos elementos que brindan información sobre aspectos de la socialización infantil maya. Por ejemplo, entre los autores que han trabajado en la zona tzotzil y tzeltal existe un consenso, de acuerdo con esta autora, en que el infante maya es frágil, entre otras cosas, porque su *ch’ulel* (“alma”, espíritu) todavía no está acostumbrado al cuerpo y puede escapar de él (Guiteras, 1965, citado en León, 2003). Esto lo hace vulnerable al ojo extraño, al miedo, a los vientos y a contraer enfermedades, por lo cual puede perder su *ch’ulel* y por ello morir. El trabajo de Lourdes de León muestra de manera muy detallada varias de estas prácticas y rituales entre los zinacantecos de Chiapas, pero lo hace no como una mera transmisión de prácticas, de roles o de costumbres hacia los hijos, sino que su análisis incorpora la relación entre emoción, cognición, sistemas de significación sociocultural, el orden moral y sobrenatural en contextos situados de interacción. Lo interesante de esta concepción es que de ella se desprenden una serie de rituales y prácticas tendientes a la protección del *ch’ulel*, las cuales definen en gran medida las prácticas parentales y conforman una etnoteoría. Podemos definir esta última como una teoría basada en las

nociones, creencias y valores propios de ese contexto sociocultural que orientará la toma de decisiones y los comportamientos de los padres en relación con sus hijos. Por ejemplo, ella detalla cómo el favorecer pequeñas dosis de enojo y miedo en el niño, a través de constantes amenazas y la referencia a animales dañinos o peligrosos, tiene como fin proteger y anclar el *ch'ulel* y, con ello, afianzar el proceso de formación de la persona. Otras prácticas serían el continuo contacto físico y afectivo, la presencia continua de la madre en el espacio doméstico y la gradual inserción del infante como interlocutor. En síntesis, lo que nos revela este trabajo es cómo las etnoteorías socializadoras zinacantecas, esto es, basadas en esos estándares y contexto sociocultural, revelan que tener *ch'ulel* es ser persona y no proponen una dicotomía entre cuerpo y alma, pero tener alma significa asumir y comportarse de manera culturalmente apropiada, es decir, para los fines de nuestro trabajo y desde nuestra perspectiva de la competencia social, de acuerdo a los estándares sociales y culturales de esa sociedad.

La gran mayoría de los estudios antropológicos, sin embargo, no tocan el problema de la socialización en el sentido que hemos marcado y, cuando lo hacen, lo remiten a la reproducción de las costumbres y del orden sobrenatural. Dichos análisis no incorporan en su análisis la dimensión individual, de conformación de la persona en sociedad, de tal forma que, por ejemplo, no se logra entender el impacto que tiene en este proceso el hecho de que se reproduzcan los rituales y las costumbres, o incluso la influencia que puede tener en éste la cosmovisión y la dimensión sobrenatural. El trabajo de Lourdes de León sí logra acercarnos a esta problemática pero se requiere de más estudios al respecto.

Por otra parte, el trabajo de Lourdes de León, si bien es muy valioso, remite solamente a la socialización que tiene lugar en los primeros años de la infancia y, por ello, no tenemos una visión de lo que ocurre durante la adolescencia, etapa en la cual la conformación de la persona experimenta muchos cambios. La bibliografía sobre la socialización durante esta etapa del curso de vida es también escasa. Quizás ello se deba a que, como Martínez (2007b) sostiene, la adolescencia no ha sido conceptualizada como tal entre los grupos indígenas pues los niños a muy temprana edad empiezan a asumir las tareas y roles de los adultos. Es decir, socialmente no es concebida como una etapa que se prolonga varios años y la cual tiene su

propia dinámica y cultura. Como he sostenido en otro trabajo (Esteinou, 2005) probablemente esto está ligado a las cosmovisiones particulares de las poblaciones rurales en las cuales, por ejemplo, los valores en torno a la tierra tienen una importancia privilegiada y acotan las áreas de acción social y cultural de los jóvenes. Otros valores como la educación, por ejemplo, que suponen una mayor inversión de años por parte de los jóvenes y generalmente abren espacios de interacción propios de los jóvenes que les permiten ir creando una cultura en torno a sus necesidades, tienen una importancia más restringida.

En suma, de acuerdo a los estudios revisados, parece ser que en general, los estudios antropológicos no abordan el problema de la socialización de la persona en sí, los procesos de interacción que se dan entre padres e hijos en la construcción de individuos competentes socialmente; tampoco abordan las estrategias, medidas y prácticas que desarrollan los padres para inculcar disciplina y conformidad por parte de niños y adolescentes; no desarrollan cómo padres e hijos enfrentan el conflicto. Hasta el momento la mayoría de la literatura antropológica ha reportado esta relación entre padres e hijos como una mera transmisión y reproducción de las costumbres y culturas indígenas. No obstante ello, podemos decir que en esos recuentos los antropólogos arrojan elementos sociales y culturales valiosos provenientes de las distintas cosmovisiones que alimentan a las etnoteorías parentales, es decir, a los principios que rigen el proceso de educación y socialización de los hijos. También podemos decir que en ese tipo de estudios subyace una idea sobre la socialización que puede ser rescatada, esta es, que la socialización se da por la vía del aprendizaje a través de la observación. Los niños y adolescentes aprenderían las labores asignadas de acuerdo al género al observar a sus padres realizar dichas tareas. Ya desde los años setenta Bandura (1977) señalaba que el aprendizaje observacional, o por la observación, era otra vía por medio de la cual ocurría la socialización; y esta parece ser una perspectiva seguida por muchos antropólogos al menos en el extranjero, por ejemplo, Lave y Wenger (1991) y Ragoff, et. al. (2007). En este tipo de estudios, la imitación y la realización de rutinas y rituales constituyen elementos a través de los cuales se reproduce y transmite a las nuevas generaciones la cultura específica. Sin embargo, aunque

el aprendizaje observacional es un proceso que efectivamente ocurre, es insuficiente para entender la socialización en un sentido más comprensivo.

Finalmente, el lector se preguntará si existen diferencias entre los distintos grupos étnicos analizados en cuanto a la socialización y la educación parental. Sin embargo, lo que hemos podido observar es que todos estos estudios sólo reportan que dicha educación se reduce a una mera transmisión de las costumbres y que esas refieren básicamente a la división genérica y a la edad, y a la observación del desempeño de los roles de los padres y madres. Asimismo, si bien pueden existir diferencias, nuestro objetivo es presentar tendencias generales de esta población, ya que, como es sabido, todos ellos pertenecen a una matriz cultural mesoamericana y probablemente por ello también presenten puntos en común, entre ellos, algunos parámetros en la socialización de los hijos.

Socialización y educación parental

Hasta aquí hemos hecho un breve recuento de alguna de la literatura antropológica con el fin de revisar cómo es analizado y tratado el problema de la socialización. Hemos resaltado los límites que tiene esta literatura y por ello tenemos que recurrir a aquella que se plantea como problema central su análisis.

De acuerdo con Maccoby (2007), el término socialización refiere a procesos en donde se les enseña a los individuos las habilidades, los patrones de comportamiento, los valores y las motivaciones necesarias para un funcionamiento competente en la cultura en que el niño está creciendo. En esto consiste la competencia social. Entre ellas, resultan de la mayor importancia las habilidades y significados sociales, y la madurez emocional necesaria para la interacción con otros individuos para insertarse en el funcionamiento de diadas y grupos sociales más amplios. Generalmente se ha asumido que una socialización profunda y duradera ocurre primordialmente en la niñez, pero la socialización ocurre desde luego a lo largo de toda la vida. Sin embargo, se ha asumido que los padres son los principales agentes responsables de la socialización “moral” del niño.

Podemos entender la socialización entonces, como una serie de procesos que ocurren en etapas sucesivas del desarrollo, siendo la familia de ori-

gen del niño la primera, y en muchos casos la institución de socialización más duradera, seguida de los grupos de pares, las escuelas, las instituciones religiosas, y, en la etapa adulta, los empleadores y parejas íntimas como fuentes de normas de comportamiento social. También, desde hace algún tiempo se ha asumido que los niños y jóvenes juegan un papel activo en la construcción de sus propios estándares, de tal manera que la socialización no debe ser vista simplemente como la incorporación por parte del niño y del adolescente de los estándares de otros. Es por esto que la propuesta hecha por muchos antropólogos sobre mera transmisión y reproducción de la cultura resulta insuficiente para comprender este proceso. La socialización se da entonces en forma bidireccional, recíproca y también en forma de autosocialización. En efecto, Bandura, Ross y Ross (1963) establecieron ya desde la década de los sesenta que los niños aprenden de muchos modelos, no sólo de los padres, y que el curso final que tomaría su comportamiento podía involucrar una mezcla de lo que ellos han aprendido de muchas fuentes a través de la observación. Esta formulación coloca a la agencia del propio niño en el centro del proceso de socialización, a tal punto que ésta es muy amplia: el niño puede controlar algunas de las instrucciones que le hacen sus padres y puede seleccionar a cuáles de ellas le dará mayor credibilidad y responderá en concordancia (Bandura, 1986).

La socialización actualmente es entendida en forma dinámica. Es decir, considera varios elementos para su comprensión. Un elemento central es el papel que juega el contexto o las situaciones en que ésta tiene lugar, de tal forma que tanto el ejercicio de la parentalidad (las estrategias, comportamientos y medidas que los padres siguen en la educación de sus hijos) como las respuestas de los niños y adolescentes pueden variar en función de un contexto específico. El número de hermanos, la relación entre los padres, la edad del niño o adolescente, la gravedad de su comportamiento, y su estado emocional en ese momento, entre otros, pueden detonar comportamientos específicos por parte de los padres. Asimismo, los patrones de parentalidad y las respuestas de los niños y adolescentes van cambiando y son renegociados a lo largo de las distintas etapas del desarrollo, de acuerdo a las necesidades de cada momento particular y de cada contexto específico. Un comportamiento parental puede ser adecuado para una situación particular pero ese mismo comportamiento puede

resultar contraproducente en otro contexto (Grusec y Goodnow, 1994). Lo anterior ha tenido repercusiones en la conceptualización de la socialización en la familia puesto que implica que es un proceso secuencial en el que la relación padre-hijo cambia dramáticamente conforme los hijos van creciendo, y en donde cada fase nueva se desarrolla sobre la base de la relación padre-hijo previamente establecida.

No obstante que la consideración del contexto constituye un elemento que da dinamismo y variabilidad a los comportamientos involucrados en el proceso de socialización, también es cierto que ésta se construye sobre la base de patrones de interacción entre padres e hijos que a lo largo del tiempo adquieren cierta estabilidad. Es decir, los padres y los hijos desarrollan expectativas sobre cómo responderá el otro, basados en la historia acumulada de sus interacciones a través del tiempo. Dichas expectativas pueden establecerse firmemente e insertarse en secuencias interactivas que operan en las relaciones cotidianas (Lollis, 2003).

Es importante establecer aquí que lo anterior constituye nuestro marco conceptual que orienta nuestra investigación. Sin embargo, no analizamos todo este proceso dinámico pues requeriríamos de otro instrumental para ello así como también de la realización de un estudio longitudinal. Nuestro objetivo es más modesto pues de todo este proceso sólo intentamos captar los patrones de interacción que se pueden advertir a través de una encuesta.

En los estudios sobre la socialización en la etapa de la adolescencia se ha resaltado la importancia que va adquiriendo la autonomía, lo cual se expresa, entre otras cosas en qué tan bien padres e hijos sincronizan sus ideas sobre ella. En la adolescencia temprana las perspectivas de padres e hijos sobre los derechos de cada uno divergen fuertemente. Estas diferencias, sin embargo, no han llevado necesariamente a reforzar la idea de la adolescencia como una etapa problemática (*sturm und drang*, como se le caracterizó en una época en el siglo XX), sino que otros estudios realizados desde los años ochenta han mostrado que los adolescentes típicamente continúan reconociendo la autoridad parental, conforme los padres les van dando mayor libertad al ver la creciente competencia que van adquiriendo. De tal forma, la relación padre-adolescente no necesariamente está regida por el conflicto. Esto no significa que los adolescentes se conformen totalmente a las expectativas de los padres. De hecho, se ha observado que ellos

discriminan entre los distintos dominios de toma de decisiones, apropiándose de algunos de ellos (como por ejemplo del personal: la elección de su ropa, el estilo de peinado, los amigos) más que de otros, como parte de su propia esfera de influencia, no de los padres (Yousniss y Smollar, 1985).

Dado que la autonomía se constituye en un problema especialmente delicado en la etapa de la adolescencia, es necesario revisar qué sucede con la autoridad parental durante esta etapa del desarrollo, si se altera y cómo se reestructura. Este es uno de los aspectos sobre los cuales se ha realizado mucha investigación en los países occidentales. Los primeros estudios realizados desde la década de los años treinta pusieron un gran énfasis en los efectos dañinos del autoritarismo y de la reafirmación del poder parental durante la crianza. Al mismo tiempo se hicieron estudios que resaltaban los beneficios del ejercicio de un control firme. Muchos estudiosos han señalado que la relación padre-hijo es intrínsecamente jerárquica, en el sentido de que los padres tienen la responsabilidad de enseñar y dirigir a sus hijos. ¿Cómo podemos entonces reconciliar los efectos opuestos del control firme con la reafirmación o imposición de poder? Esto ha sido tratado de diferentes maneras. Baumrind (1971), al rechazar la parentalidad autoritaria, ofreció para el contexto estadounidense un patrón de parentalidad que combinaba una parentalidad receptiva y de apoyo con la firmeza (es decir, mantener a los hijos dentro de las reglas y estándares). Otros trabajos como el de Paterson y Fogartch (1990) también enfatizaban el establecimiento de reglas, el monitoreo y el seguimiento de infracciones con disciplina, pero en años recientes ha habido un énfasis creciente en la importancia de balancear estas funciones de control parental con la “parentalidad positiva” (es decir, calidez, humor, receptividad y respeto a los hijos). De esta forma, se ha establecido que los padres pueden inducir a sus hijos a conformarse con las directrices parentales; sin embargo, se ha visto que es importante la forma en que los niños y adolescentes son conducidos a hacerlo, ya sea voluntariamente o solo bajo coerción, puesto que si lo hacen voluntariamente los padres pueden ejercer su control de manera benigna más que en forma coercitiva. Así, por ejemplo, en los países occidentales se ha visto que los niveles más altos de ajuste y de competencia se encuentran en los niños y jóvenes que provienen de familias que combinan una regulación parental fuerte con el uso raro de control

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

psicológico (una forma de control coercitivo), junto con una relación de conexión emocional fuerte entre padre e hijo. La cuestión que resalta entonces en la investigación contemporánea de la parentalidad no es si los padres deben ejercer su autoridad y los niños deben conformarse a ella, sino más bien cómo el control parental puede ser ejercitado mejor, de tal forma que apoye la creciente competencia y auto-regulación de los niños y adolescentes. Por lo tanto, hoy en día es cada vez más aceptada la idea de que no son incompatibles una agencia parental fuerte y una agencia fuerte de los hijos (Maccoby, 2007).

En el análisis de los resultados de la encuesta retomamos estos aspectos, en virtud de que en la etapa de desarrollo en que se encuentran los adolescentes parece más importante el ejercicio de una modalidad particular de control, el monitoreo, o bien formas de control más moderadas, en contraste con el uso de otras formas de control más restrictivo o violento. Asimismo, queremos analizar la contraparte de este proceso, es decir, cómo se presentan las diferentes modalidades de apoyo que los padres brindan, de acuerdo a las percepciones de los jóvenes. El análisis de estas dos dimensiones básicas, el apoyo y el control, nos permitirá establecer algunos de los rasgos de los estilos parentales que predominan en esta población, de acuerdo a las percepciones de estos adolescentes.

Percepción de los comportamientos parentales por los jóvenes indígenas

Como se dijo anteriormente, la encuesta fue aplicada a 450 jóvenes indígenas que vivían con sus padres o tutores en los estados de Chiapas, Yucatán y Oaxaca; se tomaron 150 casos por cada estado; fue levantada cara a cara en los hogares por la empresa encuestadora Parametría, y fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Los principales grupos étnicos a los que se auto adscribieron fueron los siguientes: maya (31%), tzotzil (26%), zapoteco (12%), mixteco (9%) y otros grupos (15%).

En cuanto a su perfil sociodemográfico, presentan las siguientes características. En el momento en que se realizó la encuesta (2010) todos vivían con sus padres o tutores, la mitad eran mujeres y la otra mitad eran hombres, y tenían entre 14 y 17 años de edad, distribuidas estas edades

Rosario Esteinou Madrid

de la siguiente manera: el 27% de ellos tenía 14 años, el 26% tenía 15, el 24% tenía 16 y el 23% tenía 17 años. El 64% se dedicaba solo a estudiar, el 13% no estudiaba ni trabajaba, el 15% estudiaba y trabajaba y el 8% solo trabajaba. El 99% eran solteros, 2 de ellos eran casados y 1 viudo. En cuanto a su nivel de escolaridad, el 12% había realizado estudios de primaria, 59% de secundaria y 27% de preparatoria.

El tipo de relación de parentesco que guardan los jóvenes con sus padres o tutores arroja elementos importantes para comprender el contexto familiar de los jóvenes. Encontramos en este sentido que el 88% vive con sus padres biológicos, el 3% vive con un padre biológico y un padrastro o madrastra, el 6% vive con uno de sus padres biológicos y el 1% vive con los abuelos.

Como se sabe, la población indígena del país tiene un bajísimo nivel socioeconómico, y se ha reportado que tiene niveles de vulnerabilidad y desventaja muy altos. No obstante ello, hicimos algunas preguntas para establecer su origen social. El nivel de escolaridad de los padres muestra que el 64% de las madres tenía estudios de primaria, 12% tenía estudios de secundaria, 3% estudios de preparatoria, técnicos o de licenciatura y 12% reportó otro tipo de estudios. Por su parte, los padres varones mostraron tener los siguientes niveles de escolaridad: 54% estudios de primaria, 20% de secundaria, 6% de preparatoria, estudios técnicos o de licenciatura y 8% otro tipo de estudios. Por lo tanto, la mayoría de madres y padres tienen niveles por debajo de la media nacional. En cuanto a la situación laboral de los padres, el 82% de los padres varones tenía un trabajo de tiempo completo, el 8% desempeñaba una actividad de tiempo parcial, el 2% no trabajaba y el resto reportó otro tipo de situación. En relación a las madres, el 22% de ellas desarrollaba un trabajo de tiempo completo, el 14% de tiempo parcial, el 62% no trabajaba y el resto reportó otro tipo de situación.

La relación entre padres e hijos es un problema de investigación difícil de captar en el análisis social. Existen diversas aproximaciones metodológicas, entre las cuales nosotros hemos elegido aquella que a través de una encuesta recoge algunas de las percepciones que tienen los adolescentes sobre los comportamientos y prácticas de sus padres, sobre su propio desempeño social y psicoemocional y sobre algunos de los valores que tienen. La ventaja de este enfoque es que capta las percepciones individuales, es

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

decir, se trata de una aproximación que recoge comportamientos y procesos sociales desde una perspectiva individual, lo cual es un procedimiento inverso al usualmente seguido por el análisis antropológico y que ya hemos reportado más arriba. La aplicación de una encuesta, si bien es limitada en cuanto que no permite captar la esencia dinámica, relacional y procesual del proceso de socialización, arroja elementos valiosos sobre los posibles patrones y pautas que operan en ella, así como también permite establecer asociaciones entre los patrones comportamentales de los padres y algunos de los elementos desarrollados por los adolescentes relacionados con su competencia social. En este sentido, constituye un método muy útil para captar tendencias generales entre una población amplia y posibles patrones de interacción entre padres e hijos (desde luego, desde la perspectiva de los jóvenes), lo cual forma parte del proceso de socialización, como se vio en el apartado anterior.

La medición del comportamiento parental fue construida con base en una escala, elaborada tratando de captar diversos tipos de comportamiento por parte de los padres: 1) el apoyo que dan a sus hijos, 2) si sus comportamientos producen una inducción positiva, 3) el grado de involucramiento con los adolescentes, 4) el grado de monitoreo que ejercen, 5) el nivel de permisividad, 6) el rechazo, 7) el nivel de inducción de culpa en los adolescentes, y 8) el nivel de punitividad que ejercen. Los tres primeros hacen referencia a prácticas positivas, el resto hace referencia a distintas formas de ejercer control sobre los hijos y van desde formas más moderadas hasta aquellas más estrictas. Estos comportamientos modulan, favorecen o inhiben el desarrollo de ciertas competencias, tanto psicológicas, emocionales como sociales en los jóvenes, para que éstos puedan desempeñarse de acuerdo a los estándares socioculturales vigentes en una sociedad, es decir, de una manera que no los coloque en situaciones de desventaja o de riesgo.

Por razones de espacio, el análisis que presentamos es básicamente descriptivo. No obstante ello, para cada uno de los tipos de comportamiento mencionados arriba se hicieron varias preguntas tendientes a captarlos. Estas preguntas fueron construidas sobre una escala de Likert en donde debía establecerse si estaban totalmente de acuerdo, de acuerdo, en desacuerdo y totalmente en desacuerdo. Posteriormente construimos unos índices, los cuales fueron elaborados agrupando varias preguntas que tratan de captar

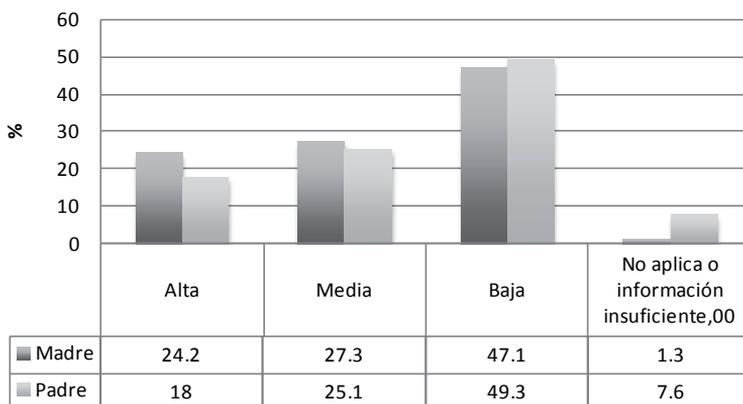
cada uno de esos tipos de comportamientos. Así, obtuvimos con cuatro preguntas el índice del comportamiento parental referido al apoyo, y seguimos el mismo procedimiento para la construcción de los otros. Por otra parte, cada uno fue construido tomando en cuenta las diferencias entre el comportamiento del padre y de la madre percibidas por los adolescentes, de tal forma que podremos observar diferencias importantes con respecto al papel que cada padre juega en la formación de sus hijos. Para hacer los cortes en los índices aplicamos dos métodos, el de conglomerados de K medias y el de estratificación propuesto por Dalenius, el cual hace grupos de acuerdo a las varianzas similares. Ambos métodos arrojaron resultados consistentes o con tendencias similares en cuanto a los cortes, pero finalmente optamos por adoptar este último. De esta forma, la información fue cortada en tres niveles: alto, medio y bajo para cada uno de los índices. En esta fase de la investigación no se tomaron en cuenta las diferencias que existen entre las y los jóvenes, las cuales son centrales, pero pensamos que esta visión general arroja resultados interesantes. Tampoco tomamos en cuenta las diferencias que existen de acuerdo a las etnias, pues será motivo de otro trabajo.

El grado de apoyo que dan los padres constituye un elemento central en la formación de la individualidad y de la competencia social de los jóvenes, puesto que se ha observado que un alto grado de apoyo tiende a favorecer la seguridad que los jóvenes tienen de sí mismos, su autoestima y la concepción positiva o negativa de sí. Además, la expresión parental de calidez y afecto puede favorecer más fácilmente una respuesta positiva por parte de los adolescentes a las demandas de los padres. Dichos comportamientos promueven que los hijos voluntariamente acepten dichas demandas (sin la necesidad de tener que usar formas coercitivas), que se compartan las metas y que se desarrollen relaciones más recíprocas. Cuatro preguntas fueron tomadas en la construcción de este índice: 1) Mi padre o madre me hace sentir que cuento con él/ella si lo/a necesito; 2) Parece aceptarme y lo que hago; 3) Me dice cuánto me quiere; y 4) Dice cosas buenas sobre mí. Los resultados del primer cuadro son preocupantes: muestran que casi la mitad de los jóvenes reportan un bajo nivel de apoyo tanto por parte de sus padres como de sus madres, uno de cada cuatro indica un apoyo medio por ambos, uno de cada cuatro señala un apoyo alto por parte de sus madres y solo uno de cada cinco indica que tiene un apoyo alto por parte de sus

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

padres. Por otra parte, algunas de las diferencias que encontramos entre los padres y las madres pueden explicarse, en parte, debido a la presencia de alrededor de un 6% de familias en donde no está presente uno de los padres, en su mayoría el padre varón. Esto se observará a lo largo de los resultados que presentamos en los demás cuadros.

Cuadro 1. Índice de apoyo

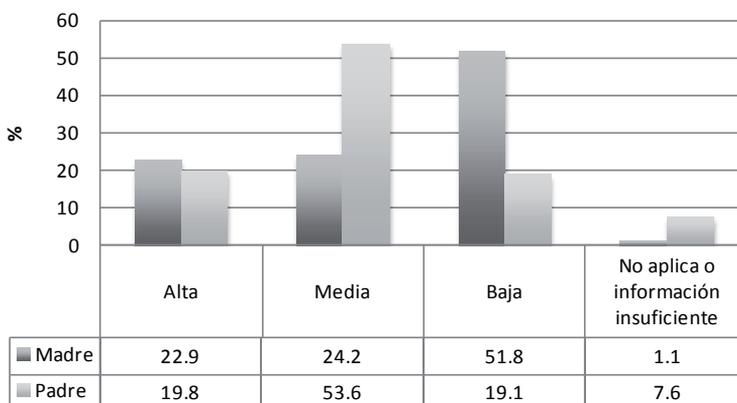


Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Construimos otro índice sobre otro tipo de comportamiento parental referido a la inducción de comportamientos positivos, que favorecen la construcción de vínculos sociales, particularmente de competencia social o prosociales. Dichos vínculos están estrechamente ligados a la formación moral y del deber ser de los adolescentes, a la conformidad con las expectativas parentales, y a la construcción de comunidad. La inducción positiva constituye un rasgo de lo que se ha llamado socialización positiva, la cual se construye a través de la reafirmación del comportamiento adolescente en el cumplimiento de los estándares morales y sociales y favorece el razonamiento como forma de aceptación de las directrices parentales. Cinco preguntas conforman este índice: 1) Mi padre o madre me explica lo bien que me debería de sentir cuando hago algo que le gusta; 2) Hace muchos años que me ha explicado lo bien que me debería sentir cuando comparto algo con otros miembros de la familia; 3) Me explica lo bien que

me debería sentir cuando hago algo que está bien o es correcto; 4) Me explica que cuando comparto cosas o sentimientos con otros miembros de la familia, soy apreciado por otros miembros de la familia; y 5) Me dice qué tan bien se sienten los demás cuando hago lo que es correcto. El cuadro 2 muestra resultados interesantes: por un lado, la mitad de los adolescentes percibe que los comportamientos de sus madres no favorecen la inducción positiva, a diferencia de los padres, los cuales se percibe que la mitad de ellos lo hacen en forma moderada. Es interesante, entonces que sea el padre más que la madre el que se encarga de inculcar esta educación de las normas morales y sociales a los adolescentes.

Cuadro 2. Índice de inducción positiva



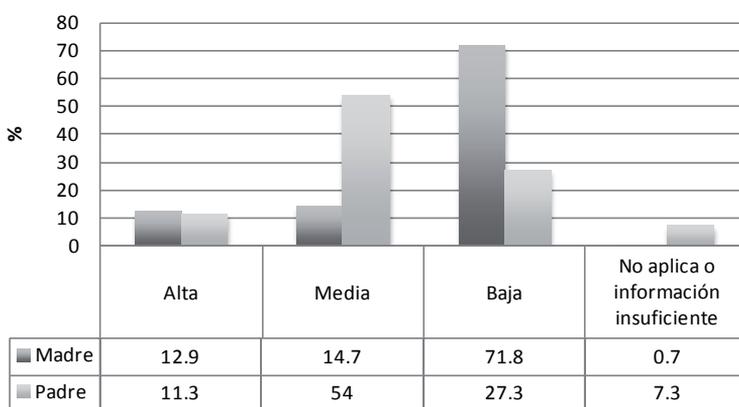
Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Un aspecto importante a considerar en las relaciones entre padres y adolescentes es el nivel de involucramiento que guardan entre ellos, es decir, qué tanto los padres se interesan y participan en las actividades de los adolescentes. El nivel de involucramiento de los padres con los adolescentes es importante porque favorece la aceptación voluntaria por parte de estos últimos de las reglas y directrices de los padres, además de promover una conexión mutua, un estado emocional de bienestar y el desarrollo de la autonomía. Construimos un índice sobre este aspecto con base en dos preguntas: 1) Mi padre/madre disfruta hacer cosas conmigo, y 2) Comparte

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

muchas actividades conmigo. Los resultados del cuadro 3 arrojan información sorprendente: en primer término, resalta que el 72% de los adolescentes reporta que las madres desarrollan un nivel bajo de involucramiento, lo cual significa que para ellos, sus madres no realizan actividades con ellos. Contrariamente al estereotipo de la madre dedicada a los hijos y el padre al trabajo, el cuadro reporta que, de acuerdo a los jóvenes, son los padres los que más participan pero lo hacen de manera moderada.

Cuadro 3. Índice de involucramiento



Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Los padres se desempeñan no sólo como agentes de apoyo que proporcionan ayuda y seguridad de acuerdo a las necesidades de sus hijos. Son también figuras que detentan mayor fuerza y recursos, comparados con sus hijos, y ello tiene más implicaciones. Este aspecto jerárquico de la relación padre-hijo significa que los padres no son solo proveedores de protección sino también son reforzadores de las reglas que se deben guardar en la familia. En la información que sigue presentaremos algunos de los aspectos de la socialización referidos a la disciplina, dado que los padres intentan dirigir el comportamiento de sus hijos frente a la resistencia de ellos y a su deseo de autonomía, la cual durante esta etapa adquiere una importancia central.

El ejercicio del control parental para inculcar disciplina puede tomar muchas formas, incluyendo la persuasión, el razonamiento, el castigo o la

reafirmación e imposición del poder, entre otras. Estas tácticas pueden ser aplicadas en el contexto de diferentes estilos de parentalidad, ya sea en una forma cálida y apoyadora o en una estricta y de rechazo. Se ha establecido que, en los contextos occidentales, cuando el control se aplica tratando de aclarar los límites y de mantener el orden es positivo. Cuando implica rigidez, inflexibilidad e insensibilidad respecto de las necesidades tiene resultados negativos (Baumrind, 1971). Otra manera de enmarcar el problema del control es analizando qué tanto el control amenaza la autonomía del adolescente. Por ejemplo, el uso del razonamiento es menos amenazante que otros comportamientos como la reafirmación o imposición del poder. Se ha observado que un deseo por un grado razonable de autonomía es una característica humana observable no sólo en países industrializados sino también en las sociedades que tienen rasgos colectivistas (Killen y Wainryb, 2000), como en gran medida lo son las indígenas. Los adolescentes necesitan sentir que su comportamiento es auto-generado y que ellos no son obligados por fuerzas externas sobre las cuales no tienen poder alguno.

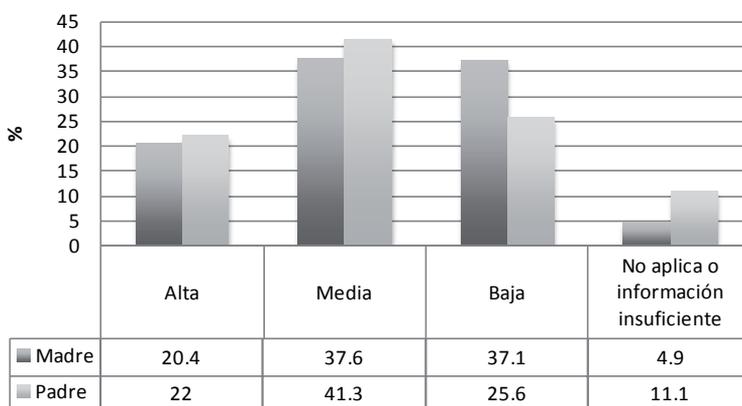
En el curso del desarrollo de la persona, las formas en que se ejerce el control van cambiando y ello tiene que ver, entre otras cosas, con lo que es percibido como amenazante de la propia autonomía. De esta manera, en la etapa de la infancia los niños probablemente aceptarán formas de intervención y dirección parental fuertes como justas y apropiadas; mientras que en los niños más grandes y sobre todo en los adolescentes aumenta el rango de asuntos que consideran bajo su jurisdicción y no de sus padres. Lo ven como parte de la autonomía que están desarrollando. En concordancia con lo anterior, durante la adolescencia el monitoreo constituye la forma de control más apropiada y la que parece no generar efectos negativos en ellos, en contraste con otras formas de control, como la reafirmación o imposición del poder.

El índice de monitoreo que construimos se basa en seis preguntas: 1) Mi padre/madre sabe dónde estoy después de la escuela o el trabajo; 2) Le digo con quién voy a estar cuando salgo; 3) Cuando salgo, sabe dónde estoy; 4) Conoce a los padres de mis amigos; 5) Conoce quiénes son mis amigos; y 6) Sabe cómo me gasto mi dinero. Los resultados del cuadro 4 muestran que, de acuerdo con la percepción de los jóvenes, la mayoría de los padres no ejerce un nivel de monitoreo alto, solo uno de cada cinco

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

lo hace; la misma proporción de madres, de acuerdo con los adolescentes, lo hace de manera moderada y baja, mientras que resalta que es mayor la proporción de padres varones que lo hace en forma moderada. Incluso, es interesante observar que los jóvenes perciben que los padres varones parecen monitorearlos más, en contraste con las madres. Esto significa que este tipo de medida de control no ocupa un lugar tan importante en la educación de los adolescentes y que los padres seguramente recurren en forma privilegiada a otras formas.

Cuadro 4. Índice de monitoreo

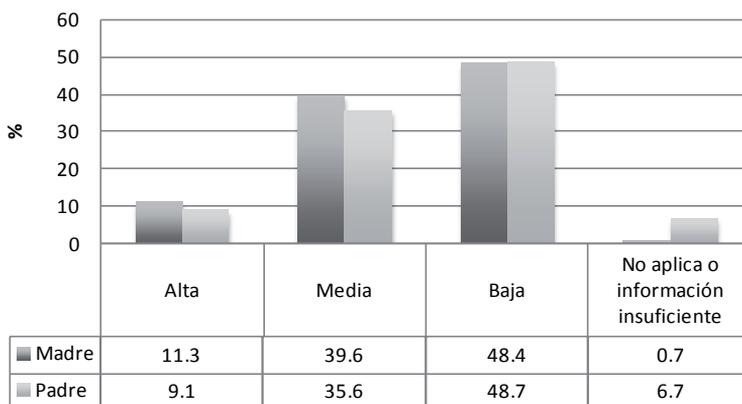


Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

El nivel de permisividad que los padres dan a los adolescentes constituye un elemento central que está ligado al grado de autonomía o dependencia que tienen los adolescentes con respecto a sus padres. Es también un contrapunto que nos permite identificar por otra vía el nivel de control que ejercen los padres sobre sus hijos. En la literatura sobre este campo se ha establecido que altos niveles de permisividad están más asociados a un desempeño social adolescente con signos negativos o que favorecen comportamientos de riesgo, mientras que bajos niveles están asociados a una limitación de la formación de la autonomía y la independencia, y a un estricto control por parte de los padres. Los niveles medios expresarían un mejor balance en el favorecimiento de comportamientos autónomos y

de dependencia, así como una dosis moderada del control de los padres, particularmente en esta etapa del desarrollo individual. Este índice fue construido con tres preguntas: 1) Mi padre o mi madre normalmente me deja hacer lo que yo quiero; 2) Me permite estar fuera solo tan seguido como quiero; y 3) Me permite tener cualquier amigo que quiera sin criticarme. Los resultados del cuadro 5 arrojan que la mitad de los adolescentes percibe un bajo nivel de permisividad por parte de sus padres, lo cual es indicativo del estricto control que ejercen los padres con respecto a sus hijos adolescentes. Este resultado, junto con aquél arrojado por el monitoreo, es interesante pues muestra la importancia que tiene para los padres el mantener a sus hijos de estas edades bajo su cobijo y control y la débil importancia que tiene favorecer la autonomía e independencia. No obstante lo anterior, una tercera parte de los padres varones y el 40% de las madres, de acuerdo con los adolescentes, parece favorecer un nivel de permisividad medio, con lo cual se fomenta un desarrollo más equilibrado entre autonomía y dependencia.

Cuadro 5. Índice de permisividad



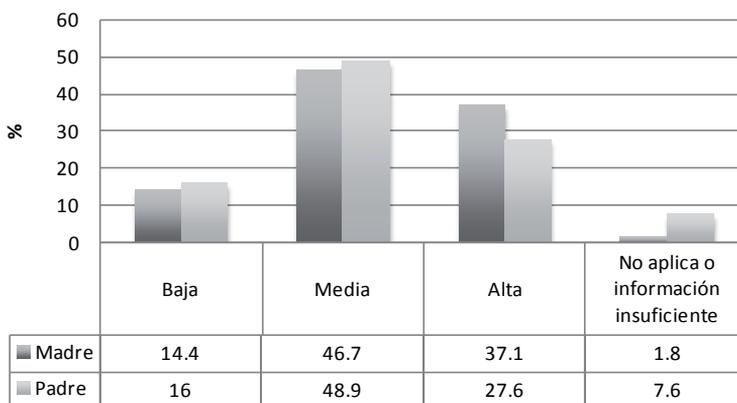
Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Otra forma de ejercer el control es de carácter psicológico, la cual implica intentos por dirigir a los hijos influenciando su estado emocional. Este tipo de control incluye el uso de estrategias de retiro del amor o de

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

rechazo y de estrategias de inducción de culpa, entre otros. Los padres que ejercen de manera frecuente este tipo de control son manipuladores e insensibles a las necesidades emocionales de sus hijos, y con ello minan su sentido de autoestima y su identidad, y pueden favorecer estados de ansiedad, de depresión, de soledad, así como un bajo desempeño escolar, entre otros. Con respecto al rechazo, el índice que construimos está basado en dos preguntas: 1) Mi padre/madre no me habla cuando lo/la disgusto, y 2) Evita mirarme cuando lo/la desilusiono. El cuadro 6 muestra que la mayoría de los padres, de acuerdo con los adolescentes, se comporta más frecuentemente de manera moderada, lo cual refleja que en su mayoría los padres no recurren de manera privilegiada a estas prácticas de control. No obstante, encontramos proporciones importantes en el nivel alto, grosso modo una tercera parte de ellos recurre a esta estrategia de control (35% las madres y 27% los padres).

Cuadro 6. Índice de retiro del amor

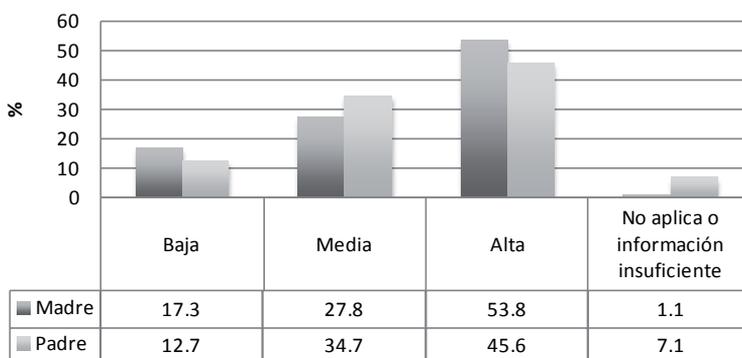


Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Nuestra cultura en general, desde hace varios siglos ha estado fincada en los principios de la religión católica, los cuales han alimentado en gran parte las etnoteorías que los padres detentan en la educación de sus hijos. Un elemento importante de dicha cultura es la inducción de culpa en los individuos para apelar y fomentar los comportamientos esperados. El

índice que construimos para este tipo de comportamientos está construido con base en cinco preguntas: 1) Mi padre/madre me dice que me voy a arrepentir por no haberme comportado mejor; 2) Me dice que algún día seré castigado por mi comportamiento; 3) Me dice que si lo/a quiero haría lo que él/ella quiere que haga; 4) Me dice las cosas que él/ella ha hecho por mí; y 5) Siempre está buscando una falta o defecto en mí. Los resultados del cuadro 7 confirman que para la mayoría de los padres indígenas, de acuerdo a las percepciones de los jóvenes, la inducción de culpa es un recurso muy importante en la educación de sus hijos. Resalta que las madres más que los padres ejercen un nivel alto (54% contra 46%), y los padres detentan un nivel más moderado en contraste con las madres.

Cuadro 7. Índice de inducción de culpa



Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

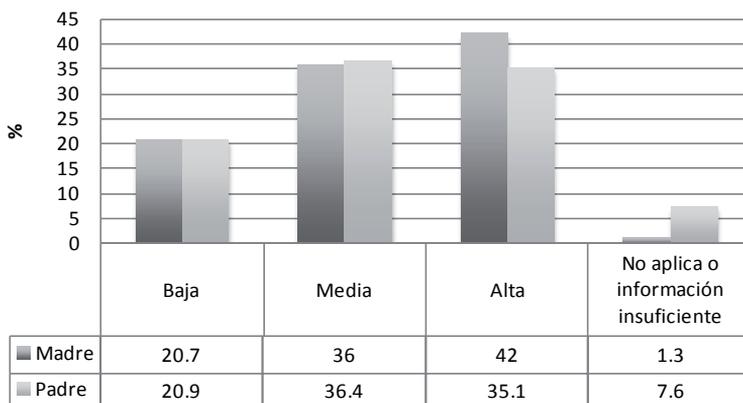
El nivel de punitividad que ejercen los padres sobre sus hijos, es decir, las formas de control basadas en el castigo físico u otras medidas hostiles, es un aspecto que ha sido largamente tratado en la literatura sobre la socialización. Se ha observado que el uso de medidas disciplinarias como la violencia física, verbal o emocional tienen en general efectos negativos en

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

el desarrollo individual. También se ha observado que el castigo físico es más frecuente en las primeras etapas del desarrollo, particularmente en la niñez, que este va disminuyendo paulatinamente conforme se llega a la etapa adolescente y que es en esta etapa en donde se ejercen otras formas de punitividad como la violencia emocional. Nuestro índice para medir este tipo de comportamientos está basado en seis preguntas: 1) Mi padre/madre me golpea cuando él/ella simplemente piensa que he hecho algo malo; 2) Me castiga pegándome 3) Me grita sin una buena razón; 4) Me castiga no dejándome hacer cosas con otros adolescentes; 5) Me castiga mandándome fuera del cuarto; y 6) Me castiga no dejándome hacer cosas que realmente disfruto. Las tres primeras preguntas refieren a formas de violencia física o verbal y medidas arbitrarias por lo cual este tipo de comportamientos no tienen ninguna base que los justifique, son simplemente estrategias de coacción externa para obtener el comportamiento deseado. Las otras tres refieren a medidas correctivas. Los resultados del cuadro 8 indican que los comportamientos punitivos son frecuentes entre los padres de estos jóvenes indígenas: se percibe que el 42% de las madres y el 35% de los padres ejerce un alto nivel de punitividad, mientras que un poco más de la tercera parte de ambos padres ejerce un nivel medio, y uno de cada cinco padres desarrolla un nivel bajo.

Estos resultados confirman la importancia que tienen las medidas punitivas como recurso privilegiado utilizado por los padres en el proceso de socialización. Por largo tiempo la cultura mexicana ha mostrado signos de autoritarismo y éste se expresa también en el ámbito familiar, concretándose como un elemento central en las teorías etnparentales acerca de la educación de los hijos en una buena parte de los padres de estos pueblos indígenas. Ello parece estar en relación además con lo reportado por los estudios antropológicos en donde se establece que la mayoría de los pueblos indígenas detentan una cultura en donde el respeto a los mayores es central. Sin embargo, parece ser, de acuerdo con esta información, que este respeto a menudo se mantiene a través de la imposición del poder, más que a través de otras formas más benignas de control.

Cuadro 8. Índice de punitividad



Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Discusión y reflexiones finales

A partir de los resultados que hemos presentado podemos sugerir algunos aspectos acerca de los patrones que parecen prevalecer entre la población indígena analizada, referentes a los comportamientos parentales. Estas tendencias que señalaremos deben ser tomadas como tales puesto que reconocemos la variedad y dinamismo de los comportamientos que los padres despliegan de acuerdo a las percepciones de los adolescentes. También, la detección de dichas tendencias debe tomarse de manera parcial e hipotética puesto que faltan elementos para poder establecer un análisis más comprensivo y detallado. Asumiendo estas precauciones, los resultados arrojan elementos valiosos para el análisis del proceso de socialización en esa población.

En primer término, la primera tendencia que observamos es que en los tres primeros índices del comportamiento parental, referidos al apoyo, a la inducción positiva y al involucramiento, la mayoría de las madres desarrollan niveles bajos. Este resultado es sorprendente pues cuestiona la idea de la madre como figura principal de apoyo y reafirmación. También

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

sorprende que la mitad de los padres asuman un papel moderado (más alto que las madres) en cuanto a la inducción positiva y el involucramiento. Al parecer, es el padre el encargado de inculcar la formación normativa y moral de los adolescentes, de promover la adopción de las normas sociales que rigen en dichas sociedades.

Estos tres índices tienen implicaciones muy importantes pues reflejan aspectos de las dimensiones afectiva, de protección y de promoción de comportamientos prosociales; es decir, son centrales para un desarrollo afectivo y emocional de los adolescentes con menos efectos externalizantes (comportamientos agresivos, delictivos, etc.) e internalizantes (depresión, ansiedad, etc.), y para el desarrollo de una mayor conexión, sentido de pertenencia y disposición a aceptar voluntariamente las directrices de los padres. Un contexto cálido, de aceptación e involucramiento promueve la interacción y razonamiento entre padres e hijos, además de que son elementos centrales para obtener información sobre el estado y situación que guardan los adolescentes. El nivel en que los padres desplieguen estas dimensiones son centrales pues modula los efectos que pueden tener el ejercicio de las distintas formas de control. En otras palabras, las intervenciones parentales asumen diferentes significados para los adolescentes en función del contexto afectivo, de apoyo y de protección. Si el control significa o representa amor o preocupación, entonces el sentido de autonomía de los adolescentes se ve menos amenazado, y ellos estarán más dispuestos a aceptar e internalizar la dirección parental, para darle gusto a un padre o madre cariñoso o porque no se ha provocado una reacción psicológica. Pero cuando el control significa rechazo u hostilidad, sus resultados pueden ser perjudiciales (Grusec y Davidov, 2007). En este sentido, es necesario analizar las asociaciones que existen entre los resultados de estos tres índices y las medidas de control privilegiadas que implementan los padres indígenas, junto con las características de la competencia social que han desarrollado los jóvenes. Es decir, las formas y grados en que los adolescentes asumen o no su conformidad a las expectativas parentales.

La importancia de los contextos afectivos, de protección y de promoción de comportamientos prosociales ha sido también resaltada en otros estudios que han comparado la parentalidad autoritaria en diferentes contextos culturales. Rudy y Grusec (2006), por ejemplo, han demostrado

que la parentalidad autoritaria está asociada a la falta de calidez, sentimientos de ineficacia, cogniciones negativas sobre los hijos, y enojo en padres anglo canadienses, pero esos vínculos no son evidentes en los padres del medio este canadiense. Ellos sugieren que es esta asociación con la cognición negativa y el afecto la que cuenta para el impacto perjudicial en los contextos culturales occidentales. En aquellos no occidentales, sin embargo, el mismo estilo parental tiene menos resultados dañinos y no ocurre en este mismo contexto negativo (Lindahl y Malik, 1999), o incluso está positivamente asociado con la calidez y la aceptación. En estas mismas culturas, sin embargo, cuando la parentalidad autoritaria es operacionalizada como dominante o como comportamiento sobreprotector, tiene efectos negativos, como los tiene en el contexto cultural occidental (Herz y Gullone, 1999; Grusec y Davidov, 2007). Por ello, es necesario realizar futuras investigaciones que den cuenta con mayor detalle de la relación entre los aspectos de apoyo y afecto y las medidas de control. Los resultados presentados en este trabajo dan cuenta de que los primeros tienen desarrollos performativos bajos, de acuerdo a la percepción de los adolescentes, lo cual puede anticipar algunos problemas en la socialización que en seguida desarrollaremos.

El análisis del impacto que tiene el control parental debe partir de que existen muchas variables que lo modulan. En efecto, Grusec y Goodnow (1994) han observado que la internalización de valores no debe ser vista como un resultado del uso de prácticas o comportamientos específicos de los padres, sino que debería ser visto en función de la percepción del hijo del mensaje parental y de su aceptación (visto esto a través de qué tan justo o no es, la motivación del adolescente, y de si éste siente que el mensaje fue auto generado y no amenazante a su autonomía). De lo anterior se deduce que una parentalidad efectiva en la dimensión del control es en parte un reflejo de la habilidad de los padres de saber cómo reaccionarán sus hijos a diferentes formas de intervención, es decir, deben saber identificar el significado de la intervención para el hijo o el impacto que tendrá en su sentido de autonomía. Una parentalidad adecuada implica la capacidad de resolver problemas y una flexibilidad en el sentido de que los padres deben poder y estar dispuestos a modificar sus intervenciones para que sean adecuadas

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

a la situación en cuestión. Con ello se evita el surgimiento del conflicto o su escalamiento (Grusec y Davidov, 2007).

En los datos que hemos presentado referentes a la dimensión del control, sin embargo, aparecen varios rasgos sobresalientes que muestran una tendencia al uso de la violencia psicológica y física, a la escasa promoción de la autonomía y al uso moderado del monitoreo como estrategias privilegiadas por parte de los padres. En efecto, los altos niveles mostrados en la inducción de culpa, así como las proporciones altas en el uso de la violencia física y psicológica muestran que los padres privilegian el uso de estas medidas en lugar del monitoreo, el cual supone permitir en mayor medida una autoregulación por parte del adolescente. Este resultado se ve confirmado con el índice de permisividad el cual refleja el deseo de los padres por controlar ellos mismos el curso que tomará el comportamiento de sus hijos. Todos estos índices apuntan a una inhibición del desarrollo de la autonomía, al uso de la manipulación, no del razonamiento, y la reafirmación del poder como prácticas privilegiadas en la educación.

Si relacionamos estos dos tipos de índices, es decir, aquellos referentes al apoyo, a la protección y a la promoción de comportamientos prosociales con aquellos referentes a las distintas formas de control, obtenemos entonces, grosso modo, bajos niveles en los primeros y altos niveles en las formas estrictas del segundo. Esto significa que la mayoría de los padres indígenas, de acuerdo con las percepciones de sus hijos, parecen desarrollar estilos de parentalidad que se asemejan al autoritario. Sin embargo, necesitamos más información para poder confirmar esta tendencia.

Pero además de la interpretación anterior, existe otra que es complementaria a esa. Esta última está ligada a las descripciones generales que han hecho los antropólogos sobre la socialización y tiene que ver con el aprendizaje a través de la observación y escucha cuidadosa en anticipación al involucramiento en alguna actividad específica. Si la conformidad de los adolescentes a las expectativas y demandas de los padres no es favorecida a través del desarrollo de comportamientos de apoyo, de protección y de promoción de comportamientos prosociales, si tampoco se favorece el razonamiento, entonces dicha conformidad puede lograrse a través del aprendizaje por medio de la observación. Rogoff et. al. (2007) han observado que ésta es una forma de aprendizaje que ocurre más frecuentemente

en comunidades culturales que tienen la tendencia particular a involucrar a los niños o adolescentes en actividades propias de los adultos, como ocurre en muchos pueblos indígenas, en oposición a aquellas comunidades que los segregan en establecimientos escolares formales. Si esto ocurre, entonces podemos pensar que al lado de este estilo de parentalidad autoritaria, es posible socializar y lograr la conformidad de los niños y adolescentes porque este aprendizaje supone rutinas, hábitos y rituales marcados que excluyen la posibilidad de su cuestionamiento. Como han señalado Bugental y Goodnow (1998), las rutinas y rituales incluyen una variedad de expectativas sociales tales como actividades basadas de acuerdo al género, el trabajo doméstico, las formas de vestir, lo que puede ser hecho en público y en privado, y dónde dormir y comer. Ellas otorgan un sentido de identificación con el grupo, están basadas en los hábitos, tienen su propia dinámica y frecuentemente no son cuestionadas por lo cual no ofrecen una base para el conflicto.

Si estas son las tendencias prevalecientes en el proceso de socialización queda como pregunta pendiente a responder cómo los padres y adolescentes logran establecer vínculos de conexión e intimidad. De la misma manera, queda pendiente por establecer cuáles son las vías alternativas en las que los adolescentes adquieren mayor autonomía y un sentido de autoregulación. La teoría de la autodeterminación argumenta que el mantenimiento de la motivación intrínseca depende de la satisfacción de tres necesidades psicológicas básicas – autonomía, competencia y relacionalidad. Por lo tanto, la introducción de incentivos, amenazas, demandas y vigilancia externos – eventos que minan la autonomía – probablemente cambiarán al adolescente de un lugar de causalidad interno a uno externo y moverá la interacción al dominio o ámbito del control. Un comportamiento motivado intrínsecamente es mantenido por la necesidad del adolescente de sentirse competente así como también parte de un grupo social (Grusec y Davidov, 2007). Este es un asunto sobre el cual se necesita realizar más estudios con el fin de determinar si con estas tendencias es posible que los adolescentes desarrollen una motivación interna que les permita autoregularse y de esta forma desarrollar mayor autonomía. Para ello, requerimos realizar un análisis de las asociaciones que se presentan entre estas tendencias parentales y las características de la competencia social desarrollada por los jóvenes. Pero esta cuestión es motivo de otro trabajo.

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

Las dos hipótesis son complementarias y de comprobarse ambas, podríamos comprender más por qué en esta población (aunque no solo en ella) se presentan niveles de violencia altos, como ya ha sido reportado con anterioridad por muchos estudios. Son complementarias porque en el primer caso, es decir, que se trata de un estilo de parentalidad autoritaria, la violencia formaría parte de una estrategia de socialización; en el segundo caso, es decir, en la socialización por observación, la violencia podría ser un resultado de que al querer los jóvenes violentar o transgredir las normas dictadas por la tradición, los rituales y las costumbres, los padres reaccionan con comportamientos violentos.

Una última cuestión que quisiéramos brevemente señalar es que estos resultados abren toda una veta de investigación sobre los mecanismos a través de los cuales los padres educan a sus hijos para hacerlos competentes social y culturalmente en esas sociedades. Si la tendencia de la prevalencia del estilo de parentalidad autoritario es cierta, se abren una serie de interrogantes a investigar, entre otras: ¿debemos interpretar que la violencia ejercida constituye un mecanismo cultural eficaz para promover la integración de los jóvenes indígenas a esas sociedades?, ¿es eso lo que se espera de los padres socialmente cuando se educa a los hijos?, o bien ¿existen otros mecanismos no contemplados y más importantes que modulan el uso de la violencia en dicha población?; y, por último, ¿si estos mecanismos violentos forman parte de los estándares social y culturalmente aceptados en esas sociedades para educar a los hijos, qué debemos hacer para erradicar su uso? No podemos contentarnos con una visión romántica de los pueblos indígenas, como tampoco de las clases medias, altas o populares. Para poder tener una visión más clara de este proceso necesitamos realizar más investigaciones al respecto.

Bibliografía citada

- Acosta, Eliana, 2007, *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.
- Alejos García, José y Nancy E. Martínez Sánchez, 2007, *Ch'oles. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.

- Bandura, A. 1986. *Social foundations of thought and action: A social-cognitive theory*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey.
- _____ 1977, *Social learning theory*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey.
- Bandura, A., Ross, D., y Ross, S. A. 1963, "A comparative test of the status-environment, social power and secondary reinforcement theories of identificatory learning", en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, pp. 527-534.
- Baumrind, Diana, 1971, "Current patterns of parental authority", en *Developmental psychology*, 4, pp. 1-103.
- Bugental, D. B. y J. J. Goodnow, 1998, "Socialization processes", en Eisenberg N. (ed.), *Handbook of child psychology, Vol. 3 Social, emotional and personality development*, Wiley, New York, pp. 389-462.
- Coronel, Dolores, 2006, *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.
- Cuadriello, Hadlynn y Rodrigo Megchún, 2006, *Tojolabales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D. F.
- Esteinou, Rosario, 2005, "Ser joven en un contexto semirural o semiurbano: Zaragoza, Puebla", en *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, editado por Cecilia y Martha Mier Rabell, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, FLACSO y Miguel Angel Porrúa, México, D. F., pp. 107-126.
- Gómez, Maritza, 2004, *Tzeltales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.
- Grusec, Joan E. y Maayan Davidov, 2007, "Socialization in the family", en Grusec, Joan E. y Paul D. Hastings, *Handbook of socialization*, The Guilford Press, New York, pp. 284-308.
- Grusec, J. E., y J.J. Goodnow, 1994, "Impact of parental discipline on the child's internalization of values, A reconceptualization of current points of view", en *Developmental Psychology*, 30, pp. 4-13.
- Herz, L. y E. Gullone, 1999, "The relationship between self-esteem and parenting style: a cross-cultural comparison of Australian and Vietnamese Australian adolescents", *Journal of Cross-cultural Psychology*, 30, pp. 742-761.

Percepciones de comportamientos parentales de jóvenes indígenas mexicanos

- Killen, J. y C. Wainryb, 2000, "Independence and interdependence in diverse cultural contexts", en Harkness S., C. Raeff y C. M Super (eds.) *Variability in the social construction of the child*, Jossey-Bass, San Francisco, pp. 5-21.
- Lave, J. y E. Wenger, 1991, *Situated learning: legitimate peripheral participation*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- León, Lourdes de, 2003, "Ta xtal xa xch'ulel: "Ya viene el 'alma'", El miedo en la socialización infantil zinacanteca," en *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario H. Ruz (eds.), Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 499-532.
- , 2005, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D. F.
- Lindahl, K. M. y N. M. Malik, 1999, Marital conflict, family processes, and boys' externalizing behavior in Hispanic American and European American families, en *Journal of clinical and child psychology*, 28, pp. 12-24.
- Limón Aguirre, Fernando, 2005, *Chuj. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México D. F.
- Lollis, S., 2003, Conceptualizing the influence of the past and the future in parent-child relationships, en Kuczynski I. (ed.), *Handbook of dynamics in parent-child relations*, Thousand Oaks, Sage, California, pp. 67-88.
- Maccoby, Eleanor E., 2007, "Historical overview of socialization research and theory", en Grusec, Joan E. y Paul D. Hastings (eds.), *Handbook of socialization*, The Guilford Press, USA, pp. 13-38.
- Martínez, Regina, 2007a, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los Otomíes urbanos de Guadalajara*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D. F.
- , 2007b, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los Otomíes urbanos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México D. F.

- Mindek, Dubravka, 2003, Mixtecos. *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.
- Obregón Rodríguez, María Concepción, 2003, *Tzotziles. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D. F.
- Patterson, G. R. y M. S. Fogartch, 1990, "Initiation and maintenance of processes disrupting single mother families", en G. R. Patterson (ed.) *Depression and aggression in family interaction*. Hillsdale, Earlbaum, New Jersey, pp. 209-245.
- Rogoff, B., L. Moore, B. Najafi, A. Dexter, Correa-Chávez M. y J. Solís, 2007, "Children's development of cultural repertoires through participation in everyday routines and practices", en Grusec, Joan E. y Paul D. Hastings (eds.), *Handbook of socialization*, The Guilford Press, USA, pp. 490-515.
- Rudy, D. y J. E. Grusec, 2006, "Authoritarian parenting in individualist and collectivist groups: associations with maternal emotion and cognition and children's self-esteem", en *Journal of family psychology*, 20, pp. 68-78.
- Ruz, Mario H., 2006, *Mayas. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, D. F.
- Yousniss, J. y J. Smollar, 1985, *Adolescent relations with mothers, fathers and friends*, University of Chicago Press, Chicago.

REPETICIÓN Y PARALELISMO EN UNA CEREMONIA DE PEDIDA MATRIMONIAL CHOL

Lydia Rodríguez Cuevas¹

Resumen: El presente artículo es un análisis del lenguaje ritual de una ceremonia de pedida chol, o *k'ajtyi tyi'*. Primeramente se describe cómo se crean las relaciones de parentesco afín en el mundo chol. Después se analizan varios fragmentos de los discursos enunciados durante una pedida; se dan ejemplos de diversos tipos de repetición y paralelismo, examinando su forma, función, y su distribución a lo largo de los turnos conversacionales. La autora propone que la repetición y el paralelismo en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*, además de cumplir una función poética, son estrategias discursivas para indicar conformidad o discrepancia con el interlocutor, y en última instancia con los términos en los que se pacta una unión matrimonial. Finalmente se ofrece una interpretación sobre el rol de la repetición y el paralelismo como metalenguaje de las relaciones de reciprocidad que se aspira a establecer entre las futuras familias afines.

Palabras clave: lenguaje ritual, paralelismo, reciprocidad, iconicidad discursiva, maya chol

Repetition and parallelism in a Chol Maya bride petition ceremony

Abstract: The present study focuses on the ritual language of a *k'ajtyi tyi'*, a Chol Maya bride petition ceremony. It first describes how affinal relationships are established in Chol society. Next, several excerpts from the ritual discourses of a bride petition ceremony are analyzed. The paper

¹ Mtra. Lydia Rodríguez Cuevas, candidata a doctora en Antropología Lingüística por la Universidad de Virginia. Institución de adscripción: Department of Anthropology, University of Virginia. Temas de especialización: antropología lingüística, relatividad lingüística, gestualidad, lenguas mayas, cognición temporal. Dirección electrónica: lrodriguez@virginia.edu; FECHA DE RECEPCIÓN: 27 de septiembre de 2012; FECHA DE ACEPTACIÓN: 26 de febrero de 2013

Lydia Rodríguez Cuevas

gives examples of different types of repetition and parallelism, paying special attention to their form, function, and distribution throughout conversational turns. The author proposes that, in addition to having a poetic function, repetition and parallelism in the ritual language of the *k'ajtyi tyi'* are discursive strategies that indicate agreement or disagreement with one's interlocutor and, by extension, with the conditions upon which the marriage is negotiated. The paper concludes with some reflections about parallelism as metalanguage of reciprocity in the affinal relationship established between the two families that are marrying their children.

Keywords: ritual language, parallelism, reciprocity, discursive iconicity, Chol Maya

Introducción

La repetición discursiva de palabras, grupos sintagmáticos, frases, y unidades de significado es un fenómeno que ha despertado el interés de lingüistas, antropólogos lingüistas, sociolingüistas, analistas de conversación y discurso, y un sinnúmero de académicos de otras disciplinas relacionadas. La idea difundida por los estudios de la teoría de la comunicación de que la función fundamental de la repetición en las lenguas naturales es la de compensar posibles deficiencias en el canal para facilitar la transmisión de información (Cherry, 1978) era heredera de un paradigma científico que veía en la función referencial la más importante de las funciones del lenguaje. Numerosos estudios que por el contrario se han centrado en la dimensión interpersonal del lenguaje han señalado que la repetición discursiva cumple una gran variedad de funciones, siendo algunas de las más importantes la de proporcionar énfasis a determinados elementos del discurso (Longacre, 1996 [1983]), dar coherencia y cohesión al discurso en su conjunto (Halliday, 1976; Tannen, 1987; Silverstein, 1984), y establecer solidaridad, acuerdo (Brody, 1986), o “implicación interpersonal” (Tannen, 1989: 52) entre los interlocutores. Existe también una amplia literatura sobre la función de la repetición como recurso estilístico. Un tipo especial de repetición es el paralelismo, que fue primeramente estudiado por los formalistas rusos del Círculo de Praga (Jakobson, 1966; Tynianov, 1981). El paralelismo y la repetición han sido también estudiados como rasgos característicos de la literatura oral (Ong, 1982; Bauman, 1977; Edmonson, 1985) y del lenguaje ritual de diversas culturas (Fox, 1974, 1988; Bauman 1977; Du Bois, 1986).

El presente artículo se enmarca dentro de la tradición de estudios de etnografía del habla, y es un estudio de la forma y función de la repetición y el paralelismo en el lenguaje ritual chol. El ritual analizado en este artículo es una *k'ajtyi tyi'*, o ceremonia de pedida de novia. El artículo describe primeramente cómo se crean las relaciones de parentesco afín en el mundo chol mediante un complejo proceso de negociaciones matrimoniales. A continuación se analizan fragmentos de discurso de una *k'ajtyi tyi'* celebrada en el chiapaneco municipio de Sabanilla en el año 2009. Se dan ejemplos de diversos tipos de repetición y paralelismo utilizados por los principales actores involucrados en la ceremonia de pedida, examinando

su forma, función, y su distribución a lo largo de los turnos conversacionales. En las conclusiones se ofrece una interpretación sobre el rol de la repetición y el paralelismo como metalenguaje de las relaciones de reciprocidad que se aspira a establecer entre las futuras familias afines.

2. La creación de lazos de parentesco afín a través del ritual de pedida *k'ajtyi tyi'*

La filiación en la sociedad tradicional chol es patrilineal, Hopkins y Josserand (2001) han documentado el uso de terminología Omaha en el municipio de Tila, aunque esta terminología está cayendo en desuso, y en muchos casos ha sido sustituida por términos descriptivos que después son traducidos al español: “Por ejemplo, la terminología colateral pasa de Omaha (primo paralelo = *äskuñ* ‘hijo de la hermana de la madre’ = hijo del hermano del padre = hermano) a descriptiva (*yalobil chich* ‘hijo de tía’) y después es reemplazada por los términos españoles ‘primo/prima’” (Hopkins y Josserand, *Op.Cit.*: 10). En mi trabajo de campo documenté esta transformación yendo también en la dirección inversa: el uso del término ‘tío’ para referirse al primo cruzado matrilateral².

En general, no existen grandes restricciones para la elección del parentesco afín. Pérez Chacón (1988: 247) señala que anteriormente era preferible buscar a una mujer de la misma comunidad, dadas las restricciones del derecho a tierras ejidales en los municipios choles; pero hoy en día un hombre puede casarse con una mujer de otra comunidad, y no será problemático siempre que la residencia postmarital sea en la comunidad de donde es originario el varón. En las comunidades choles, la tenencia de tierra va ligada al lugar de nacimiento. Por lo tanto, cuando un varón chol que tiene derecho a recibir tierras ejidales en su comunidad se casa con una mujer de otra comunidad y establece su residencia en la comunidad de su esposa, no tiene derecho a tierras ejidales allí. Los choles que aun así deciden ir a vivir a la comunidad de la esposa se ven en necesidad

² La terminología Omaha también ha sido documentada en otras lenguas de la familia cholana-tzeltalana, específicamente en tzeltal (Tenner, 1976) y en tzotzil (Hopkins, 1969); su uso se remonta al menos hasta el Clásico temprano (Hopkins, 1988; Danziger, en prensa); una propuesta reciente documenta el uso de terminología Omaha en la familia gran cholana durante el Preclásico tardío (Danziger, en prensa).

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

de comprar tierra—comportamiento altamente censurado por los comisariados ejidales, tanto para los vendedores como para los compradores. Esta es una de las principales razones por las que la residencia postmarital es fundamentalmente virilocal en los municipios choles. Las soluciones temporales, donde la pareja pasa algún tiempo viviendo en la casa de los padres de la mujer no son problemáticas, siempre que el comisariado ejidal esté al tanto de que no es un asentamiento permanente.

El proceso de cortejo suele durar un mínimo de seis meses (Alejos García y Martínez Sánchez, 2007; Pérez Chacón, 1988; Hopkins, 1995). El caso que se describe en este artículo tuvo una duración de diez meses desde el momento en el que la familia del novio se presentó por primera vez en casa de los padres de la novia, hasta que la novia abandonó su residencia y se trasladó a la residencia de los padres del novio. La ceremonia civil no pudo realizarse dentro de este período, pues la novia era menor de edad y debían esperarse dos años para poder efectuar el casamiento legal³.

La expresión *k'ajtyi tyi'* es una elegante metonimia que quiere decir literalmente 'pedir boca'. El ritual consta de un conjunto de visitas durante las que la familia del novio intenta persuadir a la familia de la novia elegida para que les entreguen a su hija. Aunque no existe un número fijo de visitas a efectuar por los parientes del novio, tres visitas suele considerarse un estándar adecuado. Como veremos, en el caso que describimos las dos familias tenían expectativas encontradas acerca del número de visitas necesarias para entregar a la novia—e implícitamente acerca de la cuantía del regalo. La familia del novio había previsto realizar un total de tres visitas, mientras que la familia de la novia esperaba cuatro, lo que resultó en un conflicto que casi acaba por destruir la potencial unión.

El objetivo de la primera visita es manifestar la voluntad del novio de casarse con la muchacha, y determinar la disponibilidad o no de la novia para el casamiento (Morales Bermúdez, 1999: 43); normalmente, el novio se presenta con familiares mayores, pues esto “da seriedad a la proposición” (Pérez Chacón, Op.Cit: 246). La familia del novio se presentará con algún tipo de regalo, cuya aceptación o rechazo es el verdadero indicador de que los padres de la muchacha consienten o no consienten la unión.

³ Si bien la legislación mexicana admite la posibilidad del matrimonio de menores de edad por razones de usos y costumbres, en la práctica no es común que esto se lleve a cabo debido a los requisitos burocráticos que implica.

Los padres no tienen que dar una respuesta inmediata; de hecho, no son raros los casos en los que un regalo es devuelto pocos días después de la primera visita, indicando así que la novia no está disponible.

La segunda visita se realiza para reafirmar la seriedad del novio ante el compromiso. En la pedida descrita en este artículo, la partida de familiares del novio estaba compuesta por los padres del muchacho, los abuelos maternos, una pareja de tíos abuelos paternos, y los compadres recién elegidos para el casamiento.⁴ Tras unos momentos de conversación informal entre ambas familias comienza el ritual de pedida. Los parientes del novio se dirigen a los parientes de la novia, interviniendo en un orden más o menos establecido por las jerarquías de edad y género: por parte del novio, habla primero el abuelo, luego el tío abuelo, la tía abuela, el padre, la madre, y los compadres. Cada uno de estos parientes habla primero a los abuelos de la novia, y después a los padres. Por ejemplo, el abuelo del muchacho habla primero a los abuelos de la novia, después habla a los padres. Cuando ha terminado su discurso, el tío abuelo del novio habla primero a los abuelos de la novia, después a los padres, y así sucesivamente.

El contenido general de los discursos de los parientes del novio durante la segunda visita es el de reafirmar la voluntad del casamiento. Por su parte los familiares de la novia, aunque ya han manifestado *implícitamente* que consienten la unión al no rechazar los regalos de la primera visita, responden diciendo “no estoy ofreciendo a mi hija”. Este rechazo formalizado, documentado también en las pedidas matrimoniales de otras culturas mayas (Bunzel, 1981; Collier, 1968; Gómez Hernández, 2002; Vogt, 1969), forma parte del lenguaje ritual de la pedida y no implica en ninguna manera un rechazo real. La familia del novio sabe que debe responder a tal rechazo con insistencia: “A veces, son dos o tres visitas las que uno tiene que hacer a la casa de la joven que se pretende, pues por lo regular no es bien recibido a la primera, y así tiene uno que insistir hasta que se es atendido” (Pérez Chacón, *Op.Cit.*: 246). Otra de las expresiones que más se repite

⁴ El novio no pudo estar presente ni en la segunda ni en la tercera visita, pues se encontraba a miles de kilómetros de distancia por motivos laborales. A pesar de que no es la situación ideal, la ausencia del novio en las visitas no es óbice en el proceso de negociación entre las dos familias, dado que estén o no los novios presentes, las negociaciones siempre son llevadas a cabo por los familiares mayores del novio y de la novia. La presencia de un elevado número de parientes mayores y de compadres, unida al hecho de que en este caso concreto la ausencia era debida a motivos laborales, es garantía suficiente de la seriedad del muchacho.

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

durante los discursos de la segunda pedida es que la novia “no estuvo en el río, no estuvo en el camino”, una bellísima metáfora chol para la virginidad de la muchacha expresada en una construcción paralelística. En este punto de las negociaciones matrimoniales es especialmente importante establecer que la novia siempre ha permanecido bajo la estricta vigilancia de sus padres y abuelos. Los parientes del novio instan a los padres de la novia a que “lo piensen bien”, y establecen que volverán en una tercera visita literalmente a “terminar nuestra palabra”, es decir, poner punto y final a las negociaciones. Terminados los discursos, se procede a la entrega del regalo, que en este caso es cinco kilogramos de galleta, varios kilos de arroz, dieciocho botellas de dos litros de refresco, varios kilos de azúcar, fideos, y jabón. Los regalos son entregados a las mujeres de la familia de la novia. Tras la entrega de regalos, las mujeres de la familia de la novia preparan una comida para los familiares del novio, que consta de arroz, tortilla, y el tradicional caldo de pollo con chayote.

En la tercera visita es costumbre discutir los detalles del casamiento; por esta razón se espera que estén presentes los compadres, que asumirán parte de los gastos de la boda. Uno de los temas centrales en los discursos de la tercera visita es determinar cuándo y en qué condiciones los familiares de la novia van a “entregarla” en casa del novio o de los padres de éste. El orden de las intervenciones en general sigue el patrón descrito en la segunda visita, se tiende a intervenir por orden de edad y género, aunque existe cierta flexibilidad dentro del orden ritual preestablecido. Las conversaciones entre distintos miembros pueden también solaparse, según las circunstancias específicas de cada familia. Como regalo, esta vez se entregan veinticuatro botellas de dos litros de refresco, varios kilos de arroz, azúcar, fideos, galleta y jabón, a lo que se añade una botella grande de brandy “Presidente”, y aproximadamente cinco kilogramos de masa de *xäbäl*, chorote⁵. Tras los discursos rituales y la entrega final de regalos, la familia de la novia de nuevo convida a una comida, esta vez con caldo de pavo. En ocasiones en la tercera visita la familia del novio proporciona la carne que será cocinada por la familia de la novia.

El establecimiento de una relación de afinidad en el contexto chol depende en gran medida de la habilidad de la familia del novio para

⁵ Pozol de cacao

convencer a los padres de la novia de que entreguen a su hija, para lo que utilizarán toda su pericia discursiva y efectuarán el mayor despliegue material del que sean capaces. La palabra en chol que designa el conjunto de comida, bebidas, y útiles que entrega la familia del novio es “*majtyañ*”, que literalmente quiere decir “regalo”. El motivo del ofrecimiento del *majtyañ* es doble: por una parte, es una muestra del potencial económico de la familia del novio y de la capacidad de éste para mantener a su futura esposa: “Se deben llevar obsequios como trago, maíz, frijol, o cualquier otra cosa que se necesite o sea útil en el hogar. De esta manera la familia de la novia observa, mediante los regalos, si el joven es o no capaz de llevar una vida en matrimonio” (Pérez Chacón, *Op.Cit.*: 247). Por otra parte, el regalo es también una compensación simbólica en concepto de la pérdida material que significa entregar una hija⁶. En cualquier caso, el intercambio de comida y regalos es por supuesto un símbolo de la relación de reciprocidad que va a establecerse entre las familias que van a convertirse en parientes afines (Lévi-Strauss, 1969 [1949]). En las siguientes secciones analizamos cómo se construye esta imagen de reciprocidad a nivel discursivo.

3. Repetición y paralelismo en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*

El lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'* es dialógico, altamente repetitivo y hace amplio uso de paralelismos de diverso tipo. Podría caracterizarse a la *k'ajtyi tyi'* como un ritual “conversacional”, o como una conversación altamente ritualizada y formalizada entre las dos partes involucradas, la familia del novio—en su rol de peticionarios—y la de la novia. Según Hopkins y Josserand, el lenguaje ritual chol posee “el conjunto de rasgos característicos del habla formal documentados en otras lenguas mayas: couplets,

⁶ Hoy en día en la sociedad chol el regalo tiene un estatus ambiguo, a medio camino entre los regalos descritos en las etnografías de otros grupos mayas de Los Altos (Collier, 1968; 2009) y el “precio de la novia” como dinero en metálico que empieza a introducirse en Chiapas en la década de los noventa de la mano del neoliberalismo económico (Collier, 2009). Si bien durante la ceremonia descrita no hubo ningún tipo de pago en efectivo por parte de la familia del novio (como ocurre en algunos casos en Zinacantán desde la década de los noventa), las referencias al valor monetario de la transacción no estuvieron completamente ausentes a lo largo de todo el proceso. Durante la segunda visita, por ejemplo, la madre del novio, dirigiéndose a la madre de la novia, decía que ahora no podían dar marcha atrás pues “los regalos han costado dinero”; tras la segunda visita el novio exigió a su madre que debían llevar a la muchacha a su nueva casa porque “ya está pagada”.

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

mecanismos especiales de énfasis y un conjunto de frases retóricas y patrones de estructura textual” (Traducción mía, 2005: 406). Además de estos rasgos señalados por Hopkins y Josserand, el lenguaje ritual de la *k’ajtyi tyi’* se caracteriza por el solapamiento de los turnos conversacionales, de forma tal que los dos hablantes suelen intervenir casi a la vez, y por la casi total ausencia de intervalos de silencio.

La repetición en la *k’ajtyi tyi’* puede darse en dos tipos de contextos: puede ser efectuada por el mismo hablante (1), o por su interlocutor o interlocutores (2)⁷. Los siguientes ejemplos pertenecen al primer discurso de la tercera visita de una *k’ajtyi tyi’*; los hablantes son el abuelo del novio (A) y el bisabuelo de la novia (B):

(1) Repetición del mismo hablante

B: <i>ijoloñix lakty’añ yu’bi</i>	ya es el término de nuestra palabra, pues
A: <i>mmmm</i>	mmmm
B: <i>ijoloñix lakty’añ yu’bi</i>	ya es el término de nuestra palabra, pues

(2) Repetición del interlocutor

B: <i>chejachix ch’äjyem lakpusik’al</i>	así no más nuestro corazón está triste
A: <i>ch’äjyem lakpusik’al je’el</i>	nuestro corazón está triste también

Un tipo especial de repetición es el paralelismo; una de las definiciones clásicas nos la da Jakobson, siguiendo a Lowth:

“A la correspondencia de un Verso, o Línea, con otro, le llamo Paralelismo. Cuando una proposición es enunciada, y a ésta se le une una segunda (proposición) debajo, equivalente, o que contrasta con ella en Sentido; o similar a ella en la forma de Construcción Gramatical, a esto llamo Líneas Paralelas; y las palabras o frases que se responden las unas a las otras en las Líneas correspondientes, (son) Términos Paralelos.” (Lowth citado en Jakobson, 1966: 399, traducción mía).

El paralelismo es un recurso estilístico ampliamente estudiado en Mesoamérica (León-Portilla, 1985; Bright, 1990; Edmonson, 1985 entre otros⁸). Existen dos grandes tipos de paralelismo documentados en las

⁷ Cf. Brody (1986) “same speaker repetition” y “cross-speaker repetition”.

⁸ Para el concepto relacionado, pero no equivalente, de *difusismo*, véase Garibay (1953), Montes de Oca (1997), López Austin (2003).

lenguas mesoamericanas: el paralelismo sintáctico y el semántico. El paralelismo sintáctico está basado en la repetición de la estructura o marco sintáctico de una línea, donde algún elemento ha sido sustituido por un sinónimo, un cuasi-sinónimo, o un antónimo; la parte repetida suele llamarse “co-texto”, y los elementos intercambiados suelen llamarse “pares”. El paralelismo semántico es especialmente prolífico en las lenguas mayas. Como apuntan Edmonson y Bricker, “El principio de esta forma es enteramente semántico. Cualesquiera dos líneas consecutivas deben repetir la misma idea en sinónimos o antónimos. Cuanto más estrictamente lo hagan, más formal es el estilo” (1985: 59, traducción mía). Tanto el paralelismo sintáctico como el semántico utilizan sinónimos, cuasi-sinónimos, términos complementarios, o antónimos. En el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'* los paralelismos por sinonimia o complementariedad son mucho más frecuentes que los paralelismos creados mediante la antonimia. El fragmento (3) ilustra algunos de los principios básicos de formación de paralelismos en chol:

(3) Paralelismo sintáctico y semántico

A: <i>Utsaty mi kej majlel,</i>	(a)	Va a ir bien,
<i>mach mej laktyälän bityal</i>	(a')	no podemos maltratar a los pequeños
B: <i>Utsaty mi ikotyel</i>	(b)	Llega bien
<i>ya'ba mi imaj</i>	(b')	allá donde va

En este fragmento el paralelismo está estructurado en distintos niveles. En primer lugar, (a) y (a') son un ejemplo de paralelismo semántico; los términos *utsaty* ‘bien’ y *tyälän* ‘maltratar’, si bien no son antónimos formales, expresan ideas bastante contradictorias; no obstante, al ser precedido por la negación *mach*, (a') en realidad expresa una idea complementaria a la expresada en (a). La idea que el abuelo del novio quiere transmitir al bisabuelo de la novia con este elegante paralelismo semántico es que la muchacha será feliz en su nuevo hogar, pues los hombres de su familia no acostumbran a maltratar a las mujeres. Por otra parte, (a) y (b) son un ejemplo de un bellísimo paralelismo sintáctico formado por términos cuasi-sinónimos. La estructura sintáctica es idéntica en (a) y (b), el término que se sustituye es el verbo *majlel*, ‘ir’, por otro verbo de movimiento, *kotyel*, ‘llegar’. Finalmente, (b) y (b') también son otro ejemplo

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

de paralelismo sintáctico. La cláusula (b) está formada por un adverbio de modo y un verbo de movimiento en aspecto imperfectivo en tercera persona, mientras que (b') está formado por dos adverbios de lugar, y otro verbo de movimiento en aspecto imperfectivo en tercera persona, *maj(lél)*, 'ir', que es el mismo utilizado por el abuelo del novio en (a).

Paralelismos como el señalado entre (a) y (b) a veces son denominados 'couplets'⁹ en los estudios de tradición oral y literatura mesoamericana. El paralelismo en forma de couplets o triplete es un fenómeno ampliamente documentado en las lenguas mayas, por ejemplo en tzotzil (Gossen, 1989; Haviland, 1988; Bricker, 1989, 2010), yucateco (Hanks, 1988; Edmonson y Bricker, 1985; Bricker, 1989; Vapnarsky, 2008), tzeltal (Monod Becquelin, 1987), quiché (Norman, 1980; Du Bois, 1986; Tedlock, 2010), tojolabal (Brody, 1986), ixil (Townsend, 1979), y ch'orti (Monod Becquelin y Becquey, 2011). En chol, Josserand y Hopkins han documentado el uso de paralelismo y de couplets formales en textos jeroglíficos escritos en cholano (Josserand, 1991) y también en las narrativas tradicionales choles (Hopkins y Josserand, 1990).

Para la creación de couplets o triplete formales no es estrictamente necesaria la repetición de la línea completa. En ocasiones lo que se repite es únicamente la estructura de uno o más sintagmas en dos o más líneas paralelas, intercambiando el núcleo del sintagma por otra palabra de la misma clase gramatical y del mismo campo semántico. Monod Becquelin y Becquey llaman a este tipo de repetición "listas", o dependiendo del número de elementos contrastados, "tripletes", "cuádruples", etc. (Op. Cit:136). En este trabajo lo denominamos paralelismo sintagmático, pues lo que se repite es la estructura de un grupo sintagmático—nominal, verbal, adverbial, adjetival o preposicional.

(4) Triplete formal basado en paralelismo sintagmático

A: <i>jiñ tsá'che'ñi tyi ikaj che' li añ lakbityal,</i>	porque tenemos nuestros pequeños
<i>Lakij</i>	nuestros bisnietos
<i>lakmamo'</i>	nuestros nietos

⁹ Se mantiene aquí el anglicismo, pues no existe hasta la fecha un término equivalente en español. Una posibilidad sería traducirlo por el término "paralelismo contiguo" (Monod Becquelin y Becquey 2011: 135), aunque éste se refiere más bien a un tipo de configuración de paralelismo.

El co-texto en (4) es por lo tanto una estructura sintagmática triplicada, en este caso un sintagma nominal, cuyo núcleo en cada una de las líneas paralelas es una palabra que pertenece al mismo campo semántico de la palabra “pequeños”, en el sentido de “hijos, descendencia”. La utilización de couplets, tripletes, o estructuras paralelísticas de diversa índole es altamente poética; es un poderoso recurso retórico que da un carácter solemne al lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*.

Retornamos ahora a otras formas de repetición y paralelismo que son altamente frecuentes en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*. Existen dos mecanismos especialmente productivos para la formación de estructuras paralelísticas: el empleo de pivots deícticos¹⁰ y de partículas aseverativas ancladas en un co-texto idéntico o casi idéntico. El paralelismo basado en pivots deícticos es especialmente prolífico en contextos donde es el interlocutor quien repite—o dicho de otra manera, quien construye el “co-texto”—pues se trata de una forma rápida, sencilla y elegante de repetir un texto efectuando una variación mínima en el marco sintáctico. En el siguiente ejemplo, el pivot deíctico se consigue mediante la alternancia del sufijo absolutivo de primera persona del plural exclusivo, *-oñloñ* ‘nosotros’ y el de segunda persona del plural, *-etyla* ‘ustedes, vosotros’:

(5) Repetición del interlocutor con pivot deíctico

A: <i>jiñ cha'añ tyi tyäliyoñloñ yu'bi</i>	por eso vinimos pues
B: <i>jiñ cha'añ tyi tyäliyetyla yu'bi</i>	por eso vinieron ustedes pues

Al igual que el paralelismo basado en pivots deícticos, el paralelismo basado en partículas aseverativas opera a nivel morfológico. En chol, las partículas utilizadas para construir oraciones aseverativas son los clíticos de segunda posición *-ku* y *-äch*, que se sufijan a la primera palabra de la oración (Vázquez Álvarez, 2011: 172). Este es un procedimiento bastante frecuente para formar estructuras paralelas tanto en el lenguaje formal como en la conversación informal, donde también cumplen una función fáctica. En el contexto de la *k'ajtyi tyi'* la repetición de líneas donde el término sustituido o añadido es una partícula aseverativa es uno de los principales mecanismos para expresar acuerdo y solidaridad con el co-conversante:

¹⁰ Pivot deíctico es mi traducción del término “deictic shifter” (Silverstein, 1976), que es un tipo de índice referencial en el que “la referencia ‘cambia’ de forma regular, dependiendo en los factores del contexto del habla.” (Silverstein, Ídem: 24)

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

(6) Repetición del interlocutor con partículas aseverativas *-ku* y *-äch*

- | | |
|--|--|
| B: ... <i>utsaty mi ik'elob ibäj</i> | (b) ...que se cuiden bien entre ellos mismos |
| A: <i>pe' chä'äch li isujm baje jiñi</i> | (a) sí, efectivamente así tiene sentido |
| B: <i>cheku isujmi</i> | (b') sí, tiene sentido |

El fragmento (6) muestra un ejemplo de paralelismo semántico entre (b) y (a) y de paralelismo sintáctico con partículas asertivas entre (a) y (b'). El bisabuelo de la novia está dando indicaciones de cómo deben tratarse los futuros esposos: no deben maltratarse mutuamente, deben cuidarse el uno al otro. En (a) el abuelo del novio no sólo expresa su conformidad con esta idea diciendo “sí, efectivamente eso tiene sentido”, sino que mediante esa frase también asume responsabilidad por el bienestar de la muchacha ante su bisabuelo. Esto no es trivial, y para enfatizar su compromiso y su acuerdo con la idea que el bisabuelo de la novia está expresando, refuerza la cláusula con el clítico aseverativo *-äch*. En el siguiente verso el bisabuelo de la novia expresa conformidad con la conformidad expresada por el abuelo del novio, replicando el mismo marco sintáctico. Con este paralelismo sintáctico se refuerza la idea central de todo el fragmento: establecer el acuerdo con el abuelo del novio de que los esposos han de cuidarse el uno al otro, e implícitamente hacerle asumir responsabilidad por ello.

Finalmente, otro tipo de repetición muy frecuente en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi* es la de los llamados “mantras fáticos” (Attinasi, 1973: 204), que se dan entre turnos conversacionales, en saludos, y de forma especialmente elaborada en las despedidas o cierres de discurso. La función fundamental de este tipo de partículas es la de mantenimiento del canal comunicativo, así como la de ratificación y acuerdo. A continuación se presenta la secuencia de cierre de discurso entre el abuelo del novio (A) y el bisabuelo de la novia (B).

(7) Cierre de discurso con mantras fáticos

A: <i>che'ku bajche' jiñi</i>	así es
B: <i>che'ku'i kompale</i>	así es, compadre
A: <i>chä'äch bajche' jiñi kompale</i>	así como eso es, compadre
B: <i>chä'ächi</i>	eso es
A: <i>che'kuyi</i>	eso es
B: <i>che'i</i>	sí
A: <i>che'i</i>	sí
B: <i>che'i kompale</i>	sí, compadre
A: <i>che'ku lakty'añ bajche' jiñi kompale</i>	sí, así es nuestra palabra, compadre
B: <i>chä'äch kompale</i>	así, compadre
A: <i>che'kuyi</i>	eso es
B: <i>chä'äch kompale</i>	así, compadre
A: <i>chä'ächi</i>	eso es
B: <i>che'i kompale</i>	sí, compadre
A: <i>mmmmmmm</i>	mmmmmmm
B: <i>mmmmmmm</i>	mmmmmmm

El fragmento de cierre de discurso (7) consta de diecisiete turnos conversacionales, trece de los cuales son mantras fáticos, uno es una fórmula, *che'ku lakty'añ bajche' jiñi kompale* 'así es nuestra palabra, compadre', y dos son "humming", que ponen punto y final a la conversación. Estos diecisiete turnos conversacionales no avanzan ningún contenido semántico nuevo, pero sirven para ratificar todo lo dicho anteriormente, y para expresar la mutua conformidad de las dos familias con el acuerdo al que se ha llegado.

En resumen, en este apartado se han descrito las principales formas de repetición y paralelismo que caracterizan al lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*. El uso de este amplio conjunto de recursos retóricos no cumple únicamente una función estética; en línea con lo postulado por los analistas conversacionales, la repetición en el lenguaje ritual chol es un factor estructurante que da coherencia al discurso; otra de sus principales funciones es la de expresar conformidad, acuerdo o "implicación interpersonal" en términos de Tannen (1989: 52), tanto con el contenido específico de lo que dice el co-conversante, como con los términos generales de la unión matrimonial pactados a lo largo de la serie de visitas.

4. Iconicidad discursiva, ausencia de repetición y silencio

En la sección anterior hemos mostrado ejemplos de repetición y paralelismo en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'* tomados del discurso que abre las negociaciones finales de la tercera visita. El siguiente fragmento reúne varias características descritas en la sección anterior: repetición por un mismo hablante, repetición del interlocutor, paralelismos semánticos y sintácticos, couplets formales y partículas aseverativas. Los ocho turnos conversacionales están completamente solapados, dando la impresión de que los dos interlocutores hablan casi a la vez; cada idea transmitida en este fragmento parece tener un “eco” o reverberación que se extiende a lo largo de varios turnos conversacionales:

(8) Reverberación a través de turnos conversacionales

A: <i>mach yom baje li... baje li...</i>	1	no está bien que... que...
B: <i>machäch</i>	2	por supuesto que no
A: <i>ityälañob ibäj</i>	3	que se maltraten
<i>ijats'ob ibäj</i>	3'	que se peguen
B: <i>machäch</i>	2'	por supuesto que no
A: <i>mach lok' kweñta</i>	4	no está bien
B: <i>komo che' mi ktyaj lakpi'äl</i>	5	como cuando encontramos nuestra
<i>k'ux mi ku'biñla yu'bi</i>	5'	compañera la queremos pues
A: <i>mi ku'biñla je'el</i>	6	la queremos también
B: <i>k'ux mi ku'biñla</i>	7	la queremos

El abuelo del novio inicia el fragmento con una frase negativa (1) terminada en un couplet formal (3,3') “no está bien que se maltraten, que se peguen”, a lo cual el bisabuelo de la novia responde con una repetición doble (2, 2') “por supuesto que no, por supuesto que no” (reforzada con la partícula aseverativa *-äch*); esta repetición es a su vez “devuelta” por el abuelo del novio en (4) “no está bien”. El efecto sonoro producido es el de una especie de eco o reverberación de la misma idea a través de los cuatro primeros turnos conversacionales; de la misma manera, cuando el bisabuelo de la novia inicia el siguiente turno conversacional en (5) “Como

cuando encontramos nuestra compañera...”, se produce un triplete formal en forma de eco: (B 5'/A 6/B 7) “la queremos pues - la queremos - la queremos”. A nivel metalingüístico, el eco o reverberación de los interlocutores resulta en una imagen de reciprocidad en estado puro: el hablante “da” una frase que le es “devuelta” por otra de igual naturaleza, y que en este ejemplo vuelve a ser devuelta una vez más. Icónicamente, este poderoso recurso estilístico representa uno de los principales aspectos que se persiguen en las negociaciones entre la familia del novio y la de la novia: establecer una relación de reciprocidad entre ambas familias.

Si bien la repetición y el paralelismo son símbolo de acuerdo, solidaridad y reciprocidad, la ruptura del ritmo repetitivo puede simbolizar una potencial amenaza a los mismos. A continuación analizamos varios ejemplos tomados también de la tercera visita de la misma *k'ajtyi tyi'*, donde la ausencia de repetición y paralelismo son síntoma de que algo está fallando en las negociaciones entre ambas familias. Como se ha explicado brevemente en la segunda sección, las dos familias tenían en realidad expectativas diferentes acerca del momento en el que la muchacha iba a trasladarse a su nueva residencia en casa de los padres del novio. El muchacho—que a pesar de no estar presente en esta tercera visita había seguido de cerca el proceso comunicándose con su madre por teléfono—y todos sus familiares estaban convencidos de que la familia de la novia iba a “entregarla” ese mismo día. Por su parte, los padres y abuelos de la novia pensaban que la muchacha debía permanecer con sus padres hasta que llegara el novio a recogerla. No obstante, esto es un hecho que el bisabuelo de la novia desconoce; al igual que los familiares del novio, él pensaba que la muchacha iba a “entrar” en su nuevo hogar aquel mismo día. En el siguiente fragmento, el bisabuelo de la novia (B) siguiendo el orden ritual estipulado se dirige al padre del novio (C), con intención de confirmar que la muchacha en efecto va a marcharse con ellos ese mismo día. En ese momento, el discurso ritual es bruscamente interrumpido por la abuela de la novia (D), que interviene para puntualizar que la novia no va trasladarse ese día.

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

(9) Paralelismos truncados

B: <i>Kompale, mi ksu'beñety cha'añ...</i>	Compadre, te hablo porque...
C: <i>weno, yomäch kompale</i>	bueno, sí, compadre
B: <i>mux kej majl awik'oty li kmami</i>	ya se va a ir contigo mi nieta
C: <i>muk'ix, mux kej majlel</i>	ya se va a ir
B: <i>muk'ix wäle</i>	ya ahora
D: <i>pe ko maxtyo ba'añ mi imajlel wäleliyi</i> <i>bäyi jñntyo mi icha' pase tel li alo' yu'bi</i> <i>che'ñi</i>	pero como todavía no se va ahora pues hasta que vuelva a venir el muchacho quizás

El discurso iniciado por el bisabuelo de la novia (B) y el padre del novio (C) posee las características que hemos descrito en la sección anterior; la repetición y el paralelismo en este contexto claramente indican que todo está saliendo según lo previsto, hasta que se produce una brusca interrupción. No queriendo que la familia del novio continúe pensando que la novia va a ser entregada ese día, la abuela corta bruscamente la conversación entre (B) y (C) y explica que la muchacha no va a salir de casa de sus padres hasta que llegue a buscarla su novio. Nótese que la intervención de la abuela es una frase larga, que consta de varias cláusulas, en ninguna de las cuales se emplea repetición ni paralelismo. La forma de intervención es análoga al contenido tajante de la frase, que rompe el ritmo de repetición y paralelismo establecido en las líneas anteriores y por supuesto en el discurso inicial entre el abuelo del novio (A) y el bisabuelo de la novia (B). Este es el primer momento en el conjunto de visitas donde se manifiesta un desacuerdo real entre ambas familias. A partir de entonces, los discursos intercambiados entre las distintas partes cobran un giro inesperado, que se manifiesta en una lucha por dominar el espacio conversacional y en una serie de veladas advertencias sobre comportamientos que pueden poner en peligro la unión matrimonial.

En el siguiente fragmento el padre del novio y el bisabuelo de la novia intentan retomar la conversación que ha sido truncada tras la brusca intervención de la abuela; al verse incumplidas sus expectativas de llevarse

consigo ese día a la novia, el padre del novio (C) advierte al bisabuelo de la novia (B) que la muchacha ha de “cuidarse” mucho, es decir, puesto que ya está comprometida no puede ser vista en público sola—u obviamente en compañía de ningún otro hombre.

(10) Paralelismo y repetición como intento de reparación

C: <i>Jiñäch li... mi ksu'beñety käl yu'bili kompale</i>	1	Así pues ... te digo, digo pues compadre
B: <i>chä'äch, chä'äch baje jiñi</i>	2	sí pues, así es
C: <i>...ke bajche' li loñ käli yu'bi...</i>	3	...que como es nuestra nuera pues...
B: <i>cheku bajche' jiñ</i>	4	sí, así es
C: <i>...ma'añix mi ilok'el ta' je'el yu'bi...</i>	5	... que ya no salga
B: <i>ma'añix!</i>	6	¡ya no!
C: <i>ma'ix mi iputyuñ pensaliñ baki... baki mi ibajñe majlel</i>	7	que ya no piense demasiado dónde... dónde va sola
B: <i>ma'ix chu' mi imejle ibajñe lok'e ik'eltyak</i>	8	ya no tiene nada que salir a ver sola
C: <i>che' bajche' jiñi mux ikänñyañ ibäj ta' je'el</i>	9	así es, que se cuide también ella
B: <i>aa, muk'ix, muk'äch</i>	10	sí, claro que sí, por supuesto

Consciente de la tensión que ha generado la brusca intervención de la abuela de la novia, el bisabuelo de la novia (B) intenta suavizar la comunicación reinstaurando el ritmo conversacional repetitivo, para lo cual utiliza algunos de los recursos que hemos explicado en la sección anterior, concretamente una serie de frases y partículas asertivas (en 2, 4, 10) y paralelismo (en 6, 8). Los turnos conversacionales en este fragmento de nuevo vuelven a solaparse. La advertencia dada por el padre del novio (C) es enunciada en forma de couplet (5,7): “que ya no salga / que ya no piense (dónde va sola)”, ciñéndose al canon de cortesía discursiva. Dicho de otra manera, es una advertencia, pero expresada en buenos términos. La advertencia es manejada con suma habilidad por parte del bisabuelo de la novia (B), quien, respondiendo con dos elegantes paralelismos a las exhortaciones del padre del novio “que ya no salga” / “ya no (sale)”, “que ya no piense dónde ir sola” / “ya no tiene nada que salir a ver sola”, da a entender

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

que la familia de la novia está perfectamente al tanto de qué hacer para proteger la reputación de la muchacha. El paralelismo sirve para restablecer la comunicación y para enfatizar el acuerdo establecido entre ambas familias de que la novia debe permanecer en todo momento acompañada hasta que vaya a trasladarse a casa de los padres del novio.

El caso más grave de ruptura del ritmo conversacional ocurre cuando se da un intervalo de silencio. Como apunta Haviland, “el silencio puede representar tácticas más subversivas que la oposición abierta” (traducción mía, *Op.Cit.*: 180). En la *k'ajtyi tyi'* el silencio es un indicador de profunda discordancia entre los co-conversantes. Durante los cuarenta y cinco minutos que dura el intercambio de discursos entre las dos familias en la tercera visita, sólo existen dos momentos en los que la conversación ritual es interrumpida por un silencio; el siguiente fragmento es uno de ellos. La familia del novio, pensando que ese día iba a recibir a la novia en su casa, ha preparado una gran comida para todos los familiares. El padre del novio (C) en este fragmento se dirige a la abuela de la novia (D), invitando a comer a toda la familia a su casa. La abuela, sabedora de que la comida fue preparada para recibir a la novia, decide rechazar la invitación, pues teme que aceptarla pueda implicar su consentimiento para entregar a la novia ese mismo día. El rechazo de una invitación a comer es considerado bastante ofensivo en la cultura chol, y el padre del novio se queda literalmente sin palabras ante la negativa de la abuela.

(11) Silencio

C: ...mi kmajlela yu'bi ta' tyi kotyoty je'el	1	...creo que vamos a mi casa también
D: ah, ya' yu'bi	2	ah, ahí pues
C: chekuyi, mmmmmmm	3	así es, mmmmm
D: pe'... mach kujila mi kmajleloñ yu'bi	4	pero... no sabemos si vamos pues
C: ah?	5	¿qué?
D: mach lakña'tyañ mi yomob majlel yu'bi	6	no sabemos si quieren ir pues
C: pe... pe... much imajlelob mi kãñ... joloñ... ijoloñix lakty'añ yu'bili!	7	pero... pero... sí deberían ir... ¡ya es el término de nuestra palabra!
D: ah, tsa'ixku, tsächix joloñi bäyi...	8	sí, ya, ya se termina pues...
C: che'ixkuyi, aa	9	así es

[Silencio (7 segundos)]

E: <i>mach meku problema baje iliyi</i>	10	así no hay problema
C: <i>mach jiñiki,</i>	11	no lo hay,
<i>mach problema jiñ</i>	11'	no hay ningún problema
E: <i>jiñtyo ba' ora mi ityälel awalo'bil yu'bi,</i>	12	hasta el momento en que venga tu
<i>entonse ba' ora mi ityälel,</i>	12'	hijo pues, entonces en ese momento
<i>mux ipäy majjel xk'aläl</i>		ya se lleva a la muchacha.

En la primera parte del fragmento, antes del silencio, el paralelismo y la repetición se han reducido al mínimo, y el lenguaje empleado se aleja del estilo formal que caracterizaba el discurso del abuelo del novio (A) y el bisabuelo de la novia (B), que son obviamente los hablantes más experimentados de todo el grupo. El silencio pone de manifiesto la diferencia de opinión entre ambas familias. Percibiendo que el desacuerdo puede poner en peligro la unión matrimonial, una pariente lejana de la novia, (E), interviene para poner fin al silencio e intentar suavizar la tensión que se ha creado entre la abuela de la novia y el padre del novio. Puesto que el motivo del rechazo de la comida es que la abuela de la novia no está dispuesta a entregarla ese mismo día, la intervención de dicha pariente, (E), está encaminada a proporcionar una salida al problema y a repetir la condición expresada por la abuela: la muchacha será entregada cuando el novio venga a por ella. La idea central de que “no hay problema” (10) es inicialmente expresada por la pariente de la novia como intento de reparación, y es inmediatamente ratificada por el padre del novio y amplificada por la repetición en (11,11'). El acercamiento de posiciones entre ambas partes se materializa a nivel discursivo en un intento por volver al canon paralelístico y al lenguaje más formal que se aprecia en el triplete de las líneas (10, 11 y 11') y en el couplet de las líneas (12, 12'). De nuevo hay paralelismo sintáctico en 12 y 12'; el paralelismo en este contexto también refleja icónicamente un intento por restablecer el orden en un discurso que ha sido “desordenado” (Cf. Haviland, 1988).

Como hemos visto, la repetición y el paralelismo cumplen múltiples funciones en el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*, e icónicamente representan la reciprocidad que se intenta establecer tanto en el plano discursivo como en el plano social. Análogamente, la ausencia o ruptura de los mismos

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

puede representar una ruptura o falta de acuerdo entre los interlocutores, y en el contexto específico de la *k'ajtyi tyi'*, una potencial amenaza a los lazos de afinidad que han tardado meses en forjarse entre ambas familias. Puesto que el acuerdo y la solidaridad entre los interlocutores también se refleja a nivel discursivo en el solapamiento de los turnos conversacionales, el silencio es eludido a toda costa, y cuando ocurre no es casual: el hablante chol dispone de infinidad de recursos, como por ejemplo el elaborado sistema de mantras fáticos, para extender la conversación ad infinitum, si así lo desea, casi de manera automática. El silencio no es banal; es síntoma, en términos de Keller (1998), de ausencia total de acuerdo entre los interlocutores.

Conclusión

La *k'ajtyi tyi'* puede entenderse como un ritual cuya principal finalidad es establecer una relación de reciprocidad entre las dos familias que van a convertirse en parientes afines. A nivel discursivo, esto se refleja fundamentalmente en el uso acentuado de la repetición y el paralelismo—por un mismo hablante o por su interlocutor—y en el solapamiento de turnos conversacionales. El lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'* está caracterizado por el uso de un amplio conjunto de recursos retóricos basados en la repetición, que van desde la repetición exacta o casi exacta de palabras, grupos sintagmáticos o frases completas, pasando por los couplets o tripletes formales, hasta otros contextos donde la repetición y el paralelismo son más libres, como el paralelismo semántico o la repetición de mantras fáticos.

Una de las funciones fundamentales de la repetición y el paralelismo, especialmente cuando se da entre dos o más hablantes, es la de expresar acuerdo y solidaridad con el co-conversante. Esto cobra especial importancia en el contexto de la *k'ajtyi tyi'*, donde el objetivo central es establecer un acuerdo con los futuros parientes afines a través de un conjunto de complejas negociaciones en las que intervienen varios miembros de cada una de las familias. La repetición en este contexto no es solamente una forma elaborada de comunión fática, sino una afirmación de que los términos en los que se está negociando la unión son suscritos por ambas familias.

La repetición y el paralelismo en el lenguaje ritual chol son indicadores de un estilo formal y elevado, y son también un poderoso mecanismo retórico para demostrar el virtuosismo de un hablante¹¹. Cuanto más experimentado es un hablante, más repetición y paralelismo utilizará. Un discurso en el que abundan la repetición y las construcciones paralelísticas de diversa índole es un discurso ordenado, estéticamente atractivo y, en última instancia, persuasivo. La ausencia de repetición y paralelismo puede indicar un alejamiento del estilo formal que caracteriza el lenguaje ritual de la *k'ajtyi tyi'*, pero también puede ser síntoma de un discurso desordenado, poco educado, o truncado. De la misma manera, la ausencia de turnos conversacionales solapados suele indicar la falta de acuerdo entre los co-conversantes, siendo el máximo ejemplo de desorden conversacional la ruptura de un diálogo mediante uno o más intervalos de silencio. Cuanto más competente y virtuoso sea un hablante chol, más evitará el silencio, y si aun así este es inevitable, hará cuanto esté en su mano por romper el peligroso silencio y restablecer el ritmo repetitivo, paralelo y recíproco del discurso.

Bibliografía citada

- Alejos García, José y Nancy E. Martínez Sánchez, 2007, "Ch'oles", en *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Mexico, D.F., Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <http://www.cdi.gob.mx>.
- Attinasi, John, *Lak T'an: A Grammar of the Chol (Mayan) Word*, Tesis Doctoral, University of Chicago, 1973.
- Bauman, Richard, 1978, *Verbal art as performance*, Newbury House Publishers, Rowley, Mass.
- Bricker, Victoria R, 1989, "The Ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres", en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman y Joel Sherzer (comp.), Cambridge University Press, pp. 368-388.
- Bricker, Victoria R, 2010, "La función del paralelismo en la narrativa Tzotzil", en *Figuras Mayas de la Diversidad*, Aurore Monod Becquelin,

¹¹ Cf. Bauman (1977: 19) sobre el rol del paralelismo en la "demostración de la competencia comunicativa".

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

- Alan Breton and Mario Humberto Ruz (comp.), Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales. México, D.F.
- Bright, William, 1990, "'With One Lip, with Two Lips': Parallelism in Nahuatl", en *Language* no. 66 (3), pp. 437-452.
- Brody, Jill, 1986, "Repetition as a Rhetorical and Conversational Device in Tojolabal (Mayan)", en *International Journal of American Linguistics* no. 52 (3), pp. 255-274.
- Bunzel, Ruth L., 1981, *Chichicastenango*, Editorial J. de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala.
- Collier, Jane F., 1968, *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico*, vol. 25, Middle American Research Institute, Tulane, New Orleans.
- Collier, Jane F., 1980, "El noviazgo Zinacanteco como transacción económica", en *Los Zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, Evon Vogt (comp.), INI, Mexico, pp. 235-250.
- Collier, Jane F., 2009, "Comentario", en *Desacatos* no. 31, pp. 89-96.
- Danziger, Eve, "On Husband-Borrowing: Ancient Maya Practices and Preferences", en *Reconstructing Kinship*, Patrick McConwel (editor), University of Utah Press, en prensa.
- Du Bois, John W., 1986, "Self-Evidence and Ritual Speech", en *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Wallace Chafe and Johanna Nichols (editores), Ablex Publishing Corporation, New Jersey, pp. 313-336.
- Edmonson, Munro S., 1985, "Introduction", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria Reifler Bricker and Munro S. Edmonson (comp.), University of Texas Press, Austin, pp. 1-6.
- Edmonson, Munro S., y Victoria R. Bricker, 1985, "Yucatecan Mayan Literature" en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria R. Bricker (comp.), pp. 44-63.
- Fox, James, 1989, "'Our Ancestors Spoke in Pairs': Rotinese Views of Language, Dialect, and Code" en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman and Joel Sherzer (comp.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65-86.

Lydia Rodríguez Cuevas

- Fox, James J., 1988, *To speak in pairs: essays on the ritual languages of eastern Indonesia*, James J. Fox. (comp.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Garibay, Angel M., 1953, *Historia de la Literatura Nahuatl*, 2 vols. vol. 1, Mexico, D.F., Editorial Porrúa.
- Gómez Hernández, Antonio, 2002, *El ch'ak ab'al: del baldío a la actualidad*, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Gossen, Gary H., 1989. "To Speak with a Heated Heart: Chamula Canons of Style and Good Performance", en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Richard Bauman y Joel Sherzer (comp.), Cambridge University Press, pp. 389-413.
- Halliday, M. A. K., 1976, *Cohesion in English*, Ruqaiya Hasan (comp.), Longman, London.
- Hanks, William F., 1988, "Grammar, Style, and Meaning in a Maya Manuscript", en *International Journal of American Linguistics* no. 54 (3), pp. 331-365.
- Haviland, John B., 1988, "'We Want to Borrow Your Mouth': Tzotzil Marital Squabbles", en *Anthropological Linguistics* no. 30 (3/4), pp. 395-447.
- Hopkins, Nicholas, 1969, "A Formal Account of Chalchihuitan Tzotzil Kinship Terminology", en *Ethnology* no. 8 (1), pp. 85-102.
- Hopkins, Nicholas, 1988, "Classic Mayan Kinship Systems: Epigraphic and Ethnographic Evidence for Patrilineality", en *Estudios de Cultura Maya* no. XVII, pp. 87-121.
- Hopkins, Nicholas A., 1995, "Ch'ol", en *Encyclopedia of World Cultures*, James W. Dow y Robert Van Kemper (coord.), G.K. Hall & Co., Boston, Massachusetts, pp. 63-66.
- Hopkins, Nicholas, y Kathryn Josserand, 2001, *Chol Ritual Language*, Famsi.
- Hopkins, Nicholas, y Kathryn Josserand, 2005, "Lexical Retention and Cultural Significance in Chol (Mayan) Ritual Vocabulary", en *Anthropological Linguistics* no. 47 (4), pp. 401-423.

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

- Hopkins, Nicholas y Kathryn Josserand, 1990, "The characteristics of Chol (Mayan) traditional narrative", en *Homenaje a Jorge A. Suárez*, Lingüística indoamericana e hispánica, Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy (comp.), El Colegio de México, Mexico, pp. 297-314.
- Jakobson, Roman, 1966, "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet", en *Language* no. 42 (2), pp. 399-429.
- Josserand, Kathryn, 1991, "The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque", en *Sixth Palenque Round Table*, Merle Greene Robertson y Virginia Fields (comp.), University of Oklahoma Press, Norman.
- Keller, Rudi, 1998, *A Theory of Linguistic Signs*, Oxford University Press, New York.
- León-Portilla, Miguel, 1985, "Nahuatl Literature", en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Victoria R. Bricker (coord.), University of Texas Press, Austin, pp. 7-43.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969, *The elementary structures of kinship*, Rev. ed. Beacon Press, Boston.
- Longacre, Robert E., 1996, *The grammar of discourse*, 2ª ed. Plenum Press. New York.
- López Austin, Alfredo, 2003, "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario, pp. 143-160.
- Monod Becquelin, Aurore, 1987, "Le tour du monde en quelques couplets, Le parallélisme dans la tradition orale maya", en *Kalevala et traditions orales du monde*, J. Fernandez-Vest (comp.), Éditions du CNRS (Colloques internationaux), Paris, pp. 467-488.
- Monod Becquelin, Aurore y Cédric Becquey, 2011, "De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas", en *Estudios de Cultura Maya* no. 32, UNAM, México, pp. 107-150.
- Montes de Oca, Mercedes, 1997, "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", en *Amerindia* no. 22, pp. 31-46.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1999, *Antigua palabra narrativa indígena ch'ol*, México, UNICACH.

- Norman, William M., 1980, "Grammatical Parallelism in Quiche Ritual Language", en *Proceedings of the Sixth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, pp. 387-399.
- Ong, Walter J., 1982, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, Methuen, London.
- Pérez Chacón, José L., 1993 [1988], *Los choles de Tila y su mundo, Tradición oral*, Traducción de Miguel Pérez López y Alfonso Pérez López, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.
- Silverstein, Michael, 1976, "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description", en *Meaning and Anthropology*, Keith H. Basso y Henry A. Selby (comp.), University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 11-55.
- Silverstein, Michael 1984, "On the pragmatic 'poetry' of prose: parallelism, repetition, and cohesive structure in the time course of dyadic conversation", en *Meaning, Form, and Use in Context: Linguistic Applications*, Deborah Schiffrin (editor), Georgetown University Press, Washington, D.C., pp. 181-199.
- Tannen, Deborah, 1987, "Repetition in Conversation: Toward a Poetics of Talk", en *Language* no. 63 (3), pp. 574-605.
- Tannen, Deborah, 1989, *Talking voices: repetition, dialogue, and imagery in conversational discourse*, Cambridge University Press, Cambridge [England].
- Tedlock, Dennis, 2010, *2000 Years of Mayan Literature*. University of California Press, Berkeley.
- Tenner, Mary Prindiville, 1978, "A Problem of Pre-Columbian Tzeltal Kinship", en *Papers in Mayan Linguistics*, Nora England (comp.), U. Missouri Publications in Anthropology, Columbia, pp. 254-289.
- Townsend, Paul G, 1979, Couplets in Ixil Maya poetic genre, Ponencia presentada al *International Congress of Americanists*, Vancouver.

Repetición y paralelismo en una ceremonia de pedida matrimonial chol

- Tynínov, IŮ. N., 1981, *The problem of verse language*, Ann Arbor, Michigan, Ardis.
- Vapnarsky, Valentina, 2008, "Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco", en *Estudios de Cultura Maya* no. 32, UNAM, México, pp. 151-196.
- Vázquez Álvarez, Juan Jesús, *A Grammar of Chol, a Mayan Language*, Tesis Doctoral, University of Texas, Austin, 2011.
- Vogt, Evon Z., 1969, *Zinacantán: a Maya community in the highlands of Chiapas*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

SANTOS FAMILIARES Y BRUJOS. ANÁLISIS DE CREENCIAS Y DISPUTAS SOCIALES EN DOS RELATOS CHOLES

Sergio D. López¹

Resumen: Este artículo relata dos historias choles acerca de creencias religiosas contextualizadas en situaciones específicas de conflicto social. La primera historia relata la fundación del templo indígena de Santa Martha en Tila, así como su progresiva separación cismática de la parroquia católica del municipio. El artículo analiza cómo las diferencias existentes en la congregación fundadora del templo están vinculadas con otra serie de tensiones relacionadas con la tenencia ejidal de la tierra en Tila. La segunda historia narra un ajusticiamiento local ante un supuesto caso de brujería. Este último suceso se vincula con otras tensiones políticas de la comunidad, en la que cohabitan familias de desplazados zapatistas con miembros de la organización Paz y Justicia. En ambos casos cobra fuerza una situación social de trasfondo, manifestada indirectamente por medio de prácticas religiosas o creencias específicas en las que la concepción y naturaleza de la persona indígena juega un papel fundamental.

Palabras clave: santos, familia, brujería, sincretismo, choles

Family saints and witches. Analysis of beliefs and social conflicts in two Chol stories

Abstract: This paper analyzes two Chol stories about religious beliefs in situations of social conflict. The first story narrates the foundation of the indigenous temple of Santa Martha in Tila (Chiapas), and its schismatic separation from the Catholic Church, represented by the local parish. Rather than being motivated by religious differences alone, the author

¹ Dr. Sergio D. López. Doctorado en Antropología Social y Cultural. University of Virginia. Temas de especialización: Intercambio y poder. Brujería, posesión y predicción. Chiapas, maya chol. slopez@virginia.edu; FECHA DE RECEPCIÓN: 2 de octubre de 2012; FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 de marzo de 2013

proposes that the separation was also caused by tensions originated in the ejidal system of land tenure. The second story describes how the local authorities of an indigenous community dealt with an alleged case of witchcraft. In this story, the conflict between the local authorities and the alleged *xi'abaj* (witch) was framed in a scenario of political tension between Zapatistas desplazados and members of the organization Paz y Justicia. Both stories share a background of social conflict which is replicated in the sphere of religious beliefs and practices.

Keywords: Saints, family, witchcraft, syncretism, Chol maya

Los análisis de relatos, sucesos e historias reales o narradas a través de la etnografía cumplen un papel esencial en la comprensión de gran parte de las dinámicas sociales de los grupos humanos. Con frecuencia estas historias nos ofrecen nuevos enfoques para entender las problemáticas y conflictos sociales de las comunidades objeto de nuestros estudios. Este es el principal objetivo del presente texto, donde relato dos historias recogidas durante mi trabajo de campo en los municipios choles de Tila y Sabanilla (Chiapas), entre los años 2009 y 2010.

Como precedente a la primera historia, relativa a la aparición de una Santa ante un campesino chol, se realizará una clasificación de las principales celebraciones católicas en el municipio de Tila, un pueblo que desde hace siglos es popular en los estados de Chiapas y Tabasco por ser un lugar de peregrinación y devoción hacia su Cristo negro (Josserand y Hopkins, 2007; Pérez, 1993: 307-316). La distinción entre aquellas celebraciones públicas frente a las que tienen carácter privado y exclusivo sirve como punto de partida para narrar el nacimiento de una congregación católica indígena. Esta congregación llevó a cabo la construcción de un templo de devoción que finalmente originó una escisión entre los indígenas católicos de Tila. Se describe a su vez cómo este relato tiene conexiones adicionales con el conflicto entre pobladores y ejidatarios del que esta localidad ha sido escenario durante casi un siglo². La segunda historia relata cómo el conflicto latente de una comunidad, con presencia de simpatizantes desplazados zapatistas y grupos de “Paz y Justicia”, se ve mediado por cos-

² Para una consulta histórica sobre el conflicto de la propiedad de la tierra en el área chol del norte de Chiapas, véase Alejos García (1999), así como las narraciones recopiladas por Meneses López (1997) en el municipio de Tumbalá.

tumbres religiosas con fuertes componentes sincréticos. En esta historia el concepto de persona maya cobra un protagonismo fundamental para justificar, desde la perspectiva de la comunidad, la ruptura de los principios religiosos y la legislación del estado nación.

Tila y el calendario de celebraciones católicas

El pueblo de Tila guarda en su iglesia católica la imagen de un Cristo negro que ha sido objeto de devoción y peregrinaje al menos desde el siglo XVII³(Josserand and Hopkins, 2007; Pérez, 1993). El Señor de Tila es protagonista de una innumerable cantidad de historias, que van desde relatos de milagros y leyendas seculares en forma de teofanías hasta narraciones personales, incluidas canciones comerciales⁴. La imagen de este Cristo atrae a gran cantidad de visitantes y proporciona un importante sustento económico para muchas familias del municipio. Adicionalmente, se ha constituido en un elemento metonímico fundamental, tal vez gracias al cual el catolicismo se ha mantenido como la principal religión entre los choles de Tila; algo que no ha ocurrido en otros municipios choles colindantes como Sabanilla, Tumbalá o Salto de Agua, de mayoría adscripción protestante.

Para sus habitantes, en un 95% indígenas choles⁵, el Señor de Tila es objeto de referencia y devoción en gran cantidad de fiestas del calendario. El peregrinaje a Tila sin embargo es fundamentalmente mestizo, procediendo sobre todo del estado colindante de Tabasco. Uno de los principales retos de la parroquia católica ha sido negociar este peregrinaje mestizo dentro de un contexto social, económico y político esencialmente indígena, circunstancia que ha generado y sigue generando en el municipio importantes conflictos de diversa intensidad.

Podemos entender las celebraciones católicas marcadas en el calendario tileco dentro de cuatro grupos, que varían desde el ámbito general y

³ La primera referencia al Cristo milagroso de Tila es la carta del obispo de Chiapa y Soconusco Fray Francisco Núñez de la Vega dirigida al Papa Clemente XI, fechada en 1696 (Núñez de la Vega, 1988).

⁴ El cantante tabasqueño José Francisco Hernández (Chico Che) popularizó a finales de los años setenta la canción *Adiós Señor de Tila*, que hoy se puede descargar como “tono” para el teléfono celular.

⁵ Datos de la Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional (2010).

público hasta el ámbito familiar y privado. En el primer grupo se recogen cuatro celebraciones específicas: la fiesta del Señor de Tila (15 de enero, coincidiendo con la celebración del Señor de Esquipulas), la Semana Santa (marzo o abril), el Corpus Christi (fecha móvil)⁶ y el día de muertos (2 de noviembre). Estos son días de gran peregrinación tabasqueña. De entre todas ellas, la celebración más tumultuosa es la del Corpus Christi; donde el pueblo se abarrota de miles de visitantes y el tráfico rodado en la mayor parte de las calles queda totalmente colapsado por la presencia de peregrinos y vendedores ambulantes.

El segundo grupo está compuesto por otras celebraciones católicas de carácter general pero en las que participa mayoritariamente la población local. Estas son el Carnaval (fecha móvil), la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo), la virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y el día de Navidad (25 de diciembre).

El tercer grupo está compuesto por celebraciones específicas de los patronos (y en muchos casos también los nombres) de los barrios, tales como San Sebastián, San Felipe, Santa Martha, Santa Lucía, San Antonio o San Juan, por citar sólo algunos.

En el cuarto grupo entran las celebraciones de rezos a santos familiares. Es normal que se produzca una media de cinco a veinte celebraciones anuales de carácter privado en cada barrio en las que se pueden congregarse entre 30 y 100 personas. Son celebraciones organizadas por cada familia y en las cuales están invitadas personas del entorno inmediato.

En total, a lo largo de un año entero quien tenga interés en participar en las actividades de la comunidad de Tila puede estar acudiendo a fiestas casi todas las semanas. Es extraño que transcurra un solo día en el pueblo sin escuchar el sonido de los cohetes o el susurro de congregaciones rezando desde las casas.

Los dos últimos grupos mencionados son precisamente los que recogen mayor número de elementos específicamente relacionados con costumbres indígenas, mientras los dos primeros grupos recogen elementos mucho más generalizados en el culto católico y presentes en numerosas partes de México. Especialmente en las dos últimas categorías se incluyen e intercalan celebraciones específicas correspondientes a celebraciones propias

⁶ Se realiza un día jueves, 60 días después de la Pascua de Resurrección.

del sistema de cargos, que actualmente sigue teniendo una importante vigencia en Tila (Hopkins y Josserand, 2001) y que mantiene en gran medida muchos de los rasgos descritos en algunas etnografías clásicas del área maya (véase Cancian, 1965 y Vogt, 1969; entre otros).

En el cuarto grupo, el específico de los rezos familiares, es común que se tome como referencia una determinada imagen santa, que a su vez es el reflejo de las propias personas que componen la unidad familiar. Por ejemplo, algunas de las familias indígenas más acomodadas organizan a lo largo del año un total de tres rezos principales donde invitan aproximadamente a cincuenta personas. Una celebración se dedica al Señor de Tila, ya que este queda identificado con el esposo de la casa. Otra celebración se dedica a la virgen de Guadalupe, ya que esta se identifica con la madre de la casa; y una tercera se dedica al Niño Dios, con frecuencia identificado con los hijos. Estas fiestas suelen solaparse en el calendario con las celebraciones públicas de los primeros grupos.

El ritual del rezo familiar puede por tanto entenderse como un proceso de asociación, de vinculación a través del cual los presentes asimilan cada imagen con el correspondiente miembro de la casa. Cuidar las imágenes, vestir las, rezarlas y tratar de que se encuentren bien es también cuidar a todas y cada una de las personas de la familia. Sin embargo este vínculo con frecuencia trasciende el simbolismo y se asocia con la idea de consubstancialidad (Gutiérrez, 2010). Es decir, no es que las imágenes representen a los miembros de la familia, sino que son los miembros de la familia. Este es un elemento que se hace fundamental a la hora de entender las creencias entre mayas choles dentro del ámbito del sincretismo, además de ser uno de los puntos fundamentales para separar las cuatro categorías de celebraciones que se han mencionado anteriormente. Aunque no se trate de una característica exclusiva de los valores indígenas, al menos entre la población de Tila sí se trata de un fenómeno distintivo frente a los valores mestizos.

Cuanto mayor presencia tiene la idea de consubstancialidad en el conjunto de la celebración, mayor cantidad de elementos indígenas podemos encontrar y mayor es la distancia con respecto a las celebraciones católicas extendidas más allá del entorno indígena, que se corresponderían con las primeras categorías. A medida que la ceremonia cobra mayor carácter privado, su carácter indígena también se hace más presente. De hecho, en

ocasiones específicas los rezos no se dedican a imágenes católicas, sino a esculturas o estatuillas de otra naturaleza⁷.

En este contexto se enmarca el primero de los tres relatos de este artículo. Se trata de una historia que originó las celebraciones anuales del barrio de Santa Martha en Tila. Como se podrá observar, el carácter originario de estas celebraciones es aparentemente católico. Sin embargo, de una manera progresiva sus celebrantes, todos ellos choles, fueron distanciando sus lazos con la iglesia local hasta el punto de que actualmente se consideran a sí mismos un grupo cismático.

La historia de Santa Martha

El templo de Santa Martha en Tila fue construido a mediados de los años 80 y está situado en un cruce de calles de paso frecuente. La fundación del templo tuvo lugar a mediados del mes de julio de 1986, cuando a un campesino chol y conocido rezador de la zona, don Jorge Sebastián Gómez, se le apareció por dos veces a lo largo de la noche una muchacha “de piel blanca, cabello lacio, largo, vestida de azul con estrellas, una cinta en la cintura, descalza, con las manos extendidas y abiertas”⁸. La muchacha le pidió que se levantara y le encomendó la construcción de un lugar de devoción. Esa mañana don Jorge vio una pequeña imagen de Santa Martha en el mercado de Tila que reconoció como la misma muchacha del sueño y decidió comprarla. Don Jorge le habló de su sueño a una serie de personas, que se juntaron para celebrar la devoción a la imagen y comenzaron la construcción de un templo en el lugar de la casa donde se produjo la aparición. El día 20 de julio la incipiente congregación pagó una misa en la iglesia de Tila y llevó la imagen día tras día a un total de nueve casas. El día 28 de julio se completaba la novena, coincidiendo con la víspera de la festividad de Santa Martha virgen, según el calendario católico. Las autoridades municipales de Tila hicieron un reconocimiento del templo al denominar al vecindario donde estaba emplazado con el nombre de Barrio de Santa Martha en la división municipal.

⁷ Cabe mencionar un rezo específico realizado por una familia indígena a una estatuilla –perteneciente seguramente al periodo maya clásico –encontrada no muy lejos de su milpa.

⁸ Entrevista a Jorge Sebastián Gómez. Tila, 20 de marzo de 2010.

Tras algunos años la congregación fue adquiriendo popularidad hasta convertirse en un lugar común de celebración entre los católicos de Tila, especialmente en la cercanía de la festividad del barrio de Santa Martha (29 de julio). Con el tiempo se recaudó dinero para comprar una imagen más grande de la Santa y ampliar la construcción del templo. Poco después se pudo encargar a un escultor local la realización de una tercera imagen en madera de cedro que actualmente preside el altar. Según los congregantes, la parroquia de Tila invitó a la congregación a custodiar a la Santa dentro de la iglesia central del pueblo, a lo cual la congregación se negó por considerar que el lugar de la Santa debía ser su propio templo.

En el año 2005 ocurrió un suceso interesante en la casa de una de las mujeres asociadas a la congregación. La mujer trabajaba haciendo empanadas, que después vendía de casa en casa con ayuda de una empleada. Un día llegó una muchacha preguntándole cómo se hacían sus empanadas. La mujer se lo explicó y le invitó a ir con su empleada para venderlas de puerta en puerta. Cuando la empleada y la muchacha regresaron a la casa le entregaron a la mujer 100 pesos adicionales a la cantidad que supuestamente debían haber vendido.

La misteriosa muchacha regresó a la casa tiempo más tarde y le ofreció a la mujer adoptar un niño a cambio de 100 pesos. La mujer aceptó y la muchacha le indicó que el niño se encontraba en cierta casa que había en el barrio. La mujer le entregó a la muchacha los 100 pesos, y esta última entró en el templo de Santa Martha diciendo: “esta es mi casa, es aquí donde está la criatura, espérenme fuera”. La muchacha entró y no volvió a salir. Tras un tiempo de espera la mujer, acompañada de su empleada, entró a la casa (el templo). Las dos mujeres se encontraron con don Jorge y le preguntaron por la chica que había entrado. Sin embargo, él les dijo que no había visto entrar a nadie y que además la casa no tenía puerta trasera, por lo que la muchacha se había quedado dentro (supuestamente, personificada en la imagen de madera de Santa Martha).

A los pocos días la esposa de don Jorge se quedó embarazada. Se da la circunstancia de que el matrimonio había pasado varios años intentando tener hijos. Habían visto a curanderos, parteras y médicos (en este orden) sin ningún resultado. Pero unos meses después de la aparición que se acaba de relatar, su mujer dio a luz a su hija Martha María el día 17 de enero,

justo tras la festividad del Señor de Tila. Al año siguiente tuvieron una segunda hija, que nació exactamente el día 28 de julio, la víspera de la festividad de Santa Martha.⁹

La historia de Santa Martha en Tila refleja cierta similitud con otros mitos característicos del cristianismo. Está presente una aparición en un sueño, así como una historia que recuerda en cierto modo al pasaje bíblico de la multiplicación de los panes y los peces. Además se asocia el nacimiento de una niña al intercambio de dicha multiplicación y tal vez lo más interesante, está presente la interacción de una imagen con otras personas a través de su existencia como mujer de carne y hueso. Las imágenes tienen vida y aparecen de varias maneras, ya sea en escenarios de sueños o de vigilia, hablan e incluso negocian con las personas. Es importante señalar que el templo de Santa Martha en Tila no posee únicamente una imagen de la Santa. De hecho, existen en el templo al menos tres imágenes en forma de escultura, otra en forma de cuadro y una serie de objetos complementarios asociados a la Santa, muchos de los cuales son característicos de las celebraciones del sistema de cargos (como coronas, instrumentos musicales o banderas, entre otros). Una de las imágenes preside el templo, otra es la primera imagen que don Jorge compró a la mañana siguiente de su sueño (una figura de resina de 10 centímetros de altura) y hay una tercera imagen que adquirió la congregación para ser transportada durante las novenas y peregrinar de casa en casa. A medida que el templo adquirió protagonismo y recursos las imágenes también se multiplicaron. Paralelamente, la historia de este templo está a su vez conectada con el desarrollo de una familia, la de su propio fundador.

Don Jorge me manifestó no ser especialmente devoto antes de casarse, hasta el momento en que se enfrentó a un serio problema para un campesino chol: el hecho de que pasaran los años de su matrimonio y no tuviera ningún hijo. En la cultura chol esta circunstancia justifica la poligamia y es posible encontrar familias con más de una esposa viviendo y trabajando en la misma casa, en caso de que la primera no haya tenido hijos. La familia chol es virilocal y los hijos varones heredan los derechos ejidales en el uso

⁹ Se verificó el acta de nacimiento de la hija el día de Santa Martha y las declaraciones de vecinos que vieron entrar a la muchacha.

de la tierra. Sin embargo, en caso de que la familia no tenga hijos varones los yernos pueden ejercer el derecho de la tierra siempre y cuando se trasladen al lugar donde vive la esposa. Las hijas heredan los derechos en caso de que no contraigan matrimonio (Hopkins, 1995: 65). Por este motivo, aunque exista cierta preferencia en los padres para tener hijos varones, es prioritario tener al menos hijas mujeres antes que no lograr descendencia. En el caso de don Jorge la imagen de Santa Martha tiene un clara réplica en sus propias hijas, que como se ha mencionado nacieron en el propio día de la festividad de la patrona del templo y justo tras la fiesta del Señor de Tila respectivamente.

La congregación celebra sus misas en el templo, oficiadas en lengua chol por los propios indígenas. Los miembros tratan de mantener el carácter de las ceremonias cristianas originales. En ellas se realiza una cena en comunidad en la que cada persona aporta comida. Durante las cenas se discuten temas específicos de la congregación, tales como aspectos económicos o mejoras del templo. En un momento determinado, durante el año 2001, tuvieron lugar ciertos enfrentamientos verbales, acompañados incluso de agresiones físicas, entre miembros de la congregación y el párroco del pueblo. Según testigos, el conflicto tuvo su punto de origen en la prohibición por parte del párroco de que la congregación celebrase sus rezos en la iglesia del pueblo. A partir de estos sucesos el párroco comenzó a reprender públicamente a los miembros de la congregación durante las misas dominicales difundidas a través de altavoz. En las mismas les advertía repetidamente a los feligreses del carácter “herético” de las fiestas de Santa Martha.

Tal vez la segregación de un grupo de indígenas de las prácticas católicas oficiales no tendría mayor preocupación para la iglesia católica de Tila si no fuera porque dicha situación tiene cierta conexión con otro tipo de problemas de índole social y económica. De manera específica, como intentaré describir, la diferenciación en las prácticas religiosas está también relacionada con los conflictos que existen en Tila por la propiedad de la tierra entre grupos de pobladores y ejidatarios.

Durante los años 2009 y 2010 en los que realicé mi trabajo de campo, las tensiones entre indígenas choles e Iglesia Católica fueron progresivamente acrecentándose en el pueblo. Uno de los puntos más críticos se produjo

a raíz de las manifestaciones públicas de la Asamblea Ejidal denunciando la postura de la Iglesia Católica al defender la existencia del fundo legal. Es decir, de territorio urbano no ejidal (véase Bellinhausen, 2011). Esto provocó una reacción por parte de los ejidatarios, que organizaron manifestaciones y viajaron a la capital del país para llevar a cabo investigaciones documentales sobre el establecimiento de los derechos ejidales durante el cardenismo. Las acciones de los ejidatarios generaron una respuesta en escalada por parte de un grupo de pobladores, que llevó a cabo intentos de linchamiento. La propiedad de la tierra ejidal a manos de pobladores o de familias que no pertenecen al ejido ha sido consecuencia de un conflicto social latente en Tila desde la Revolución Mexicana (Castillo y Stavenhagen, 2012). Los ejidatarios no reconocen otro tipo de propiedad que no sea ésta y se oponen a cualquier intervención de obras públicas por parte de las autoridades municipales que no cuente con su autorización previa. Las tensiones han crecido con el paso de los años. Según informantes pertenecientes al ejido el conflicto se ha agravado debido a que las autoridades estatales están aceptando el pago duplicado de impuestos por la propiedad, tanto por parte de ejidatarios como de pobladores, reconociendo así implícitamente dos derechos de propiedad incompatibles.

La historia del templo de Santa Martha no queda al margen de este conflicto, y en parte representa una extensión del mismo al campo de las prácticas religiosas. En el año 2001 el comisariado ejidal apoyó una solicitud redactada por la congregación de Santa Martha dirigida al obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi, donde solicitaban el cambio del párroco en Tila (Figura 1). Si bien no podemos equiparar la institución ejidal con los problemas específicos entre las dos representaciones religiosas, los bandos del conflicto están históricamente cada vez más definidos y polarizados en una situación de esquismogénesis. Este término, definido por Gregory Bateson (1958: 175-177) se refiere al proceso de un conflicto que se perpetúa a lo largo del tiempo, ya que los ciclos de reducción de tensión llevan implícitos otros ciclos que originan conflicto y viceversa. En Tila se ha creado –desde hace casi un siglo– una esquismogénesis simétrica (así definida por entenderse que los grupos están teóricamente a un mismo nivel en su jerarquía social) que ha dividido y polarizado a sus habitantes entre pobladores y ejidatarios.

Cuando esta polaridad se extiende al campo de la religión, aparece una institución mestiza (la Iglesia Católica), asociada con la defensa de la propiedad privada de la tierra y cuyos rituales giran alrededor de la imagen de un Cristo. Frente a ella, surge una institución indígena (la Congregación de Santa Martha), vinculada con la defensa de la propiedad ejidal de la tierra y cuyos rituales -todos ellos en lengua chol- se relacionan con la imagen de una Santa. Las dos imágenes santas de Tila y la diferenciación que se produce entre sus respectivos devotos ofrece interesantes paralelismos con otro caso similar relatado por Sonia Toledo Tello sobre las disputas entre mestizos e indígenas en Simojovel sobre la devoción a San Andrés y San Antonio de Padua. En el caso mencionado la organización en la devoción a los santos refleja las tensiones sociales que caracterizaron al pueblo durante la época de predominio de las fincas (Toledo, 2000; 2009).

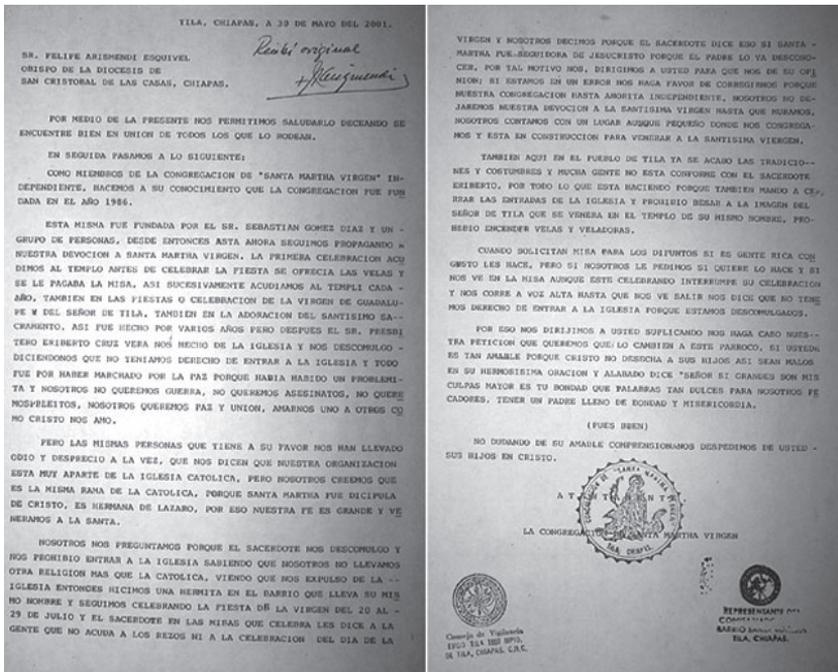


Figura 1. Carta de la Congregación de Santa Martha Virgen, con acuse de recibo firmado por el obispo de San Cristóbal, monseñor Felipe Arizmendi.

Multiplicidad, dividualidad y conflicto por la propiedad

Aparte de los intereses que expresan de manera manifiesta los distintos grupos religiosos en la disputa que se ha descrito, la cuestión antropológica fundamental en esta historia es saber si hay alguna creencia, valor o característica esencial en el mundo indígena que pueda entenderse como un punto originario de dichas formas de creencia religiosa. Considero que la naturaleza de las celebraciones indígenas, especialmente en aquellas que aquí se han considerado dentro de los últimos grupos, las de carácter más privado, señalan un importante resquebrajamiento que se extiende hacia otro tipo de tensiones sociales, una ruptura que tiene que ver con el concepto de persona en el mundo indígena.

Pensemos en la historia de Santa Martha. Refleja precisamente el ejemplo de una entidad múltiple. Su esencia habita en las distintas esculturas, cuadros y muchachas que aparecen y desaparecen. Lejos de ser una imagen individual, se trata de una imagen que coexiste simultáneamente en el cuerpo físico de personas y objetos. La interpretación que las imágenes santas poseen entre los choles se puede entender desde la disciplina antropológica a través de las nociones de persona “dividual”, opuesta al concepto occidental de cuerpo y propiedad (Pazos, 2005). Se trata de una característica inicialmente definida en sociedades melanésicas (Strathern, 1988; Mosko, 1992), desarrollada bajo el concepto de persona fractal (Wagner, 1994) y recientemente utilizada para comprender el concepto de persona en comunidades mayas tzeltales (Pitarch, 1996, 2010).

Desde esta perspectiva, en el momento en que la idea “dividual” de persona indígena toma presencia en un pueblo como Tila frente al principio occidental de la propiedad privada individual, es inevitable que aparezca el siguiente dilema: ¿qué sentido tiene para un indígena la propiedad privada individual de la tierra si su concepción de persona tampoco es individual?

Ha sido señalado repetidamente que la religión católica proporcionó un punto de continuidad fundamental con la ritualidad comunitaria indígena al incorporar la devoción a las imágenes. De manera más específica el santoral católico sirvió como sustituto de las divinidades prehispánicas, prohibidas por la empresa evangelizadora (Farriss, 1984: 300; Watanabe, 1992: 75; Ruz, 1997). La multiplicidad de una imagen, la posibilidad de que el mismo santo esté en más de un lugar, no sólo estaba alineada con

la concepción indígena de consubstancialidad, sino que también favorecía la identificación comunitaria en cada uno de los hogares indígenas. Según nos recuerda Gutiérrez (Op.cit.:31), dicha consubstancialidad fue uno de los elementos fundamentales de la fe católica que más firmemente se establecieron en el primer concilio de Nicea, al afirmar simultáneamente la presencia de Jesús como ser divino y a la vez como ser humano. Desde el punto de vista indígena resulta por lo tanto paradójico que sea precisamente la Iglesia Católica quien defienda la posibilidad de permuta y propiedad individual de la tierra.

La multiplicidad de los santos es un interesante complemento a la perspectiva que propusiera Eric Wolf (1958) en el caso específico de la virgen de Guadalupe en México y que ofrece cierto paralelismo con el caso de Santa Martha. Para Wolf la virgen de Guadalupe es en primer lugar un símbolo condensador de las identidades criollas e indígenas, ya que su historia describe al indio Juan Diego interactuando con una imagen, la de la Virgen, de origen no indígena. Según esta perspectiva la devoción a la Virgen establece también una rebelión simbólica donde la madre (elemento asociado de forma común a criollos e indios) se opone y enfrenta al padre (el Cristo Crucificado, asociado a los conquistadores españoles). Sería ciertamente tentador decir que con la imagen de Santa Martha en Tila también ocurre algo similar, ya que en cierto modo la congregación de la Santa refleja una reacción frente a la devoción mestiza representada en la imagen del Señor de Tila y la Iglesia Católica oficial. Sin embargo, esta idea sería cuando menos incompleta. En este caso la reivindicación fundamental reside en la idea de comunidad que caracteriza a los rituales de la Santa y está vinculada a la cultura indígena, o de manera específica a la congregación que se forma a partir de ella. Esta comunidad es un cuerpo formado de manera múltiple, y cualquier aspecto que impacte en una de sus unidades también lo hace en su conjunto. A partir de esta diferencia es donde se puede concebir una generalidad de tensiones que se extiende a los ámbitos social, territorial y económico. En el caso de los santos, cuando estos pierden su carácter múltiple, en cuanto el símbolo se convierte en un elemento encapsulado, individual y único (y en cierto aspecto también en un símbolo mercantil, dado que la peregrinación para venerar al Señor

de Tila es una impresionante fuente de ingresos monetarios para la diócesis), se genera la diferencia en los sistemas de creencias.¹⁰

El brujo que habla a la cueva

El segundo relato, al igual que la historia de Santa Martha, está centrado en una disputa en torno a creencias religiosas, y se ubica en una comunidad muy dividida tanto en el plano religioso como en el político. Es la historia del injusticiamiento de una persona acusada por algunos miembros de la comunidad de ser un *xi'bij* (brujo).

La historia tuvo lugar en una comunidad perteneciente al municipio de Sabanilla, habitada por casi un millar de personas y cuyo nombre mantendré anónimo. En esta comunidad viven mayoritariamente familias protestantes (vinculadas a la Iglesia Adventista del Séptimo Día) que conviven con algunas familias católicas. Estas últimas tienen entre sus integrantes a simpatizantes zapatistas refugiados, indígenas que ante la amenaza de pobladores antizapatistas tuvieron que desplazarse de sus hogares poco después del conflicto de 1994. Los desplazados regresaron paulatinamente a la comunidad a principios de la primera década del siglo. Muchas de las familias protestantes son miembros declarados de la organización Paz y Justicia¹¹, acusada por parte de simpatizantes del EZLN de llevar a cabo actividades paramilitares y atentados contra la población civil (acusaciones de violencia que son por otra parte recíprocas contra los zapatistas). A las disputas políticas se les han unido las diferencias religiosas. Las autoridades de la comunidad, vinculadas con la organización Paz y Justicia, son miembros de iglesias protestantes, mientras que los simpatizantes zapatistas están vinculados a la Iglesia Católica. En este contexto, la comunidad ha sufrido en el pasado momentos de cruda violencia y es actualmente un escenario de conflicto latente.

El suceso que relato a continuación ocurrió en el año 2009. En la comunidad se habían registrado en un corto espacio de tiempo una decena

¹⁰ Es de interés mencionar que el Señor de Tila se encuentra completamente encapsulado en una urna de cristal para evitar su deterioro, algo que indirectamente provoca el malestar en la población indígena local.

¹¹ El nombre completo de la organización es *Desarrollo, Paz y Justicia* aunque localmente solo se le llama *Paz y Justicia*.

de casos de dengue hemorrágico entre la población infantil. Estos casos estaban relacionados con un brote generalizado en gran parte del municipio de Sabanilla, algo que alertó a las autoridades locales y durante varios meses fue motivo de noticia en algunos periódicos. Durante estas fechas un campesino encontró a un hombre de avanzada edad practicando un ritual en el que le hablaba a una cueva cercana, llevando veladoras y ofrendas de comida. El campesino lo consideró como una actividad sospechosa y corrió a comunicárselo a algunos líderes -protestantes- de la comunidad, que acudieron al lugar. Una vez que llegaron al sitio vieron que el anciano efectivamente estaba hablándole a la cueva y sospecharon que se trataba de una práctica de brujería. El grupo arrestó al hombre y comenzó a interrogarlo. Según testigos, el anciano estaba absolutamente amedrentado y ni siquiera fue capaz de defenderse ante el conjunto de miradas y preguntas acusadoras. Apenas pudo articular algunas palabras para explicar la razón por la que le hablaba a la cueva. Tras la deliberación, las autoridades de la comunidad dictaminaron que se trataba de un acto directamente relacionado con los casos de enfermedades de dengue entre niños. Decretaron que el hombre era un brujo que debía sufrir una sentencia y castigo inmediato. Se decidió rociar de gasolina al anciano y quemarle vivo. Se designó a una comisión de tres personas para viajar ese mismo día a la cabecera municipal de Sabanilla y comprar bidones de gasolina para ejecutar la decisión.

Una vez que llegaron a la cabecera municipal los hombres que formaban parte de la comisión se encontraron con uno de los regidores municipales de Sabanilla que les reconoció y entabló conversación con ellos. Los tres hombres le hablaron sobre el motivo de su visita a la cabecera municipal. Le explicaron lo que había acontecido con el “brujo” y su propósito de comprar gasolina para quemarle. Al oír la historia, el regidor se escandalizó y les advirtió del peligro de su acción. Les informó que dicho suceso podría llegar al conocimiento de la policía judicial, que abriría una investigación y les procesaría por homicidio. Los hombres defendieron indignados su postura ante el regidor alegando que no había motivo para que intervinieran las fuerzas de orden porque *ma'añ kixtyaño, xi'baj jiñi xñox* (no es una persona, [sino que] es brujo el viejo). Sin embargo, ante la advertencia del regidor, la comisión decidió regresar sin comprar la gasolina y explicar la situación al resto de las autoridades comunitarias antes

de quemar al anciano. La asamblea se reunió de nuevo y decidió que no se quemaría al anciano, sino que “únicamente” se le daría una paliza.

De entre los aspectos más llamativos de esta inquietante historia, tal vez el más relevante desde el punto de vista antropológico es el papel que juega la idea de persona maya en un proceso de justicia local, o al menos la manera en que se utiliza como justificante para sancionar una determinada práctica ritual y conectarlo con aquello que Evans-Pritchard (1976: 70) denominaba el “vínculo perdido”, originario del suceso desafortunado, del brote de dengue en este caso. Dado que ni la ley mexicana ni la religión, ya sea católica o protestante, aprueban la posibilidad moral de disponer de la vida de una persona, la justificación de una ejecución en este caso pasa por la aceptación cultural de que el anciano, simplemente, no es una persona. De ahí que su ejecución no sea ni legal ni moralmente reprochable.

Ahora bien, cualquiera que tenga un mínimo de conocimiento sobre las costumbres indígenas, incluido por supuesto un habitante de una comunidad chol, sabe que llevar a cabo un ritual para hablar a una cueva es una práctica relativamente habitual en la generalidad de los grupos mayas y de manera específica en el caso de los choles (Hopkins et al., 2003; Manca, 1995). Por otra parte el rezo a una cueva está vinculado a prácticas prehispánicas que incorporan componentes católicos, más que protestantes; dado que en este último caso se rechazan la veneración a objetos o imágenes. Parecería lógico pensar que la actividad del anciano genera sólo una de las posibles interpretaciones de una comunidad dominada por grupos protestantes, y que utiliza una idea específica de la persona para justificar una ejecución.

Pero una vez que se establece este planteamiento se genera entonces una importante contradicción en la actitud de la autoridad protestante de la comunidad. Si alguien -aunque no sea una persona desde el punto de vista indígena- tiene agencia, intención y es capaz de conseguir que una entidad sobrenatural (la cueva o aquello en la cueva a quien se le habla¹²) provoque la enfermedad de dengue, ¿acaso no implica esto la creencia

¹² Entre los choles hay varias entidades o deidades vinculadas a las cuevas, algunas denominaciones comunes son *Witso'* (Imbertson, 2009), *Witz Ch'en* (Morales Bermúdez, 1999:85-86) y *Yum Ch'en* (Alejos, 1988:97).

religiosa entre las autoridades protestantes de la comunidad, de que dichas entidades tienen capacidad de acción y agencia? ¿Acaso no se sobreentiende entonces que para los feligreses -en este caso adventistas- existe el reconocimiento de un poder intencional en los elementos naturales, algo que la fe protestante niega? Esta historia muestra una clara creencia que conecta la adoración de una cueva con la acción de un ser superior. A partir de aquí cabe plantearse la forma en que se superponen distintos elementos religiosos y pensar que el sincretismo entre los choles no es únicamente un fenómeno que aparece a través de las prácticas y creencias católicas, sino también en las protestantes. Tanto en uno como en otro caso las consecuencias de un suceso relacionado con creencias religiosas específicas pueden extenderse a otros ámbitos sociales. Al igual que ocurría en el caso de la congregación de Santa Martha, a medida que el suceso o las actividades se generalizan y ocupan el espacio público las tensiones pasan a escenificarse en otros ámbitos.

Reflexiones finales. Creencias religiosas, conflicto social y concepto de persona

Los dos relatos que se han narrado en este artículo tienen como plano central las creencias y rituales en las comunidades choles. Las dos historias relatan momentos en los que determinadas creencias son el aparente origen de tensiones sociales que se extienden a aspectos políticos y económicos. En la historia del brujo que le habla a la cueva observábamos un conflicto de fondo en una comunidad dividida entre familias de desplazados zapatistas y miembros de la organización Paz y Justicia. La aparición de un suceso desafortunado en términos de enfermedad provocaba una acción sancionadora de justicia local por parte de las autoridades, mayoritariamente protestantes. Sin embargo, estas autoridades son frenadas por un poder superior, un regidor municipal, que les advierte de la violación de la legislación del estado nación.

En la historia de la congregación de Santa Martha nos encontramos con un patrón similar. Un grupo indígena comienza realizando sus prácticas rituales en el ámbito privado, pero de nuevo provoca la reacción de una autoridad teóricamente superior, la de la Iglesia Católica, que les acusa de

herejía y trata de neutralizar su visibilidad. La reacción de la iglesia se produce en el momento en que las actuaciones de la congregación trascienden el ámbito privado y se popularizan en el terreno público. Si la historia del brujo se enmarcaba dentro de las tensiones entre miembros zapatistas y componentes de la organización Paz y Justicia; la de Santa Martha lo hace en un conflicto por la propiedad de la tierra que ha tenido lugar entre pobladores y ejidatarios de Tila desde hace casi cien años y sobre el que la Iglesia Católica acaba por tomar partido de manera explícita. A diferencia de lo que ocurre en la historia del brujo rezador, la reacción de la congregación de Santa Martha consiste precisamente en escalar al siguiente nivel de la autoridad católica, el obispo de la diócesis, para ratificar el carácter público de sus rituales. Desde una perspectiva histórica podemos incluso pensar que tanto el relato de Santa Martha como el del brujo están vinculados en último término a un problema relacionado con la propiedad de la tierra, ya que este fue uno de los orígenes motivadores del conflicto zapatista.

Uno de los elementos que configuran ambas historias es el concepto específico que existe en la cultura de las comunidades sobre la persona indígena. En la historia de Santa Martha virgen es fundamental la idea de consubstancialidad. La persona (en este caso la persona santa) es una entidad múltiple que aparece de manera simultánea en esculturas, imágenes, otro tipo de objetos y humanos de carne y hueso. En la historia del brujo que le habla a la cueva observamos en cierto modo un fenómeno inverso. Alguien que tiene apariencia de persona humana en realidad no lo es. Esto sin embargo no quiere decir que no posea agencia ni capacidad de interactuar con objetos naturales para causar una enfermedad. Es posible y necesario ajusticiarle, pero en realidad la sentencia justifica decisiones sobre otro tipo de tensiones en la comunidad.

A través de este texto he pretendido reflejar cómo las historias, relatos y sucesos recogidos en las comunidades indígenas son a menudo útiles indicadores de otros problemas sociales profundamente enraizados y que no siempre aparecen en la superficie de las narraciones. Su interpretación, su lectura en profundidad, nos revela aspectos esenciales sobre las concepciones indígenas, así como sobre las consecuencias que estas pueden tener cuando abandonan el ámbito privado y entran a formar parte de otros aspectos sociales más generales y públicos. No pretendo afirmar que los

elementos aquí mencionados sean exclusivos de las culturas indígenas, ni siquiera de los grupos mayas. Muchos de los aspectos aquí mencionados acerca del concepto de consubstancialidad, la idea de persona o el carácter de las imágenes santas más allá de su valor representativo, se repiten en muchos otros momentos y lugares (en este sentido, cabe mencionar la recopilación sobre el poder de las imágenes realizada por David Freedberg, 1989). Sin embargo, sí defiendo que en el mundo maya estos aspectos constituyen un elemento diferenciador lo suficientemente relevante como para poder detectar el origen de otras tensiones históricas a menudo relacionadas con la cultura mestiza o derivadas de una interacción con la misma.

Bibliografía citada

- Alejos-García, José, 1988, *Wajalix Ba t'an*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Alejos-García, José, 1999, *Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Bateson, Gregory, 1958, *Naven, a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Stanford University Press, Stanford.
- Bellinghausen, Herman, “Ejidatarios de Tila denuncian campaña de autoridades para despojarlos de tierras”, *La Jornada*, 24 de agosto, 2011.
- Cancian, Frank, 1965, *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford University Press, Stanford.
- Castillo, María Gracia y Rodolfo Stavenhagen, “La lucha de los ch'oles de Tila por sus tierras ejidales” *Rebelión*, 19 de julio de 2012 [Accedido 10 de agosto de 2012], <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=153240>.
- DGAPM, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional, 2012, Células de Información Municipal, Gobierno Federal, SEDESOL, México.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976, *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, edited by Eva Gillies, Clarendon Press, Oxford.

- Farriss, Nancy M., 1984, *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Freedberg, David, 1989, *The power of images: studies in the history and theory of response*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gutiérrez, Manuel, 2010, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez Estévez (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana, Madrid, pp. 9-56.
- Hopkins, Nicholas A., 1995, “Ch’ol”, en J. W. Dow and R. V. Kemper (eds.) *Encyclopedia of World Cultures*, G.K. Hall & Co. Boston.
- Hopkins, Nicholas A., Ausencio Cruz Guzmán, Ashley Kistler, and Kayla Price, 2003, *Story cycles in Chol (Mayan) Mythology: Contextualizing Classic Iconography*, vol. 2003, Famsi.
- Hopkins, Nicholas A., and J. Kathryn Josserand, 2001, *Chol Ritual Language*, vol. 2001, Famsi.
- Imberton Deneke, Gracia, 2009, “Suicidio, poder y acción humana”, *Anuario de Estudios Indígenas* no. XIII: pp. 329-354.
- Josserand, J. Kathryn, y Nicholas A. Hopkins, 2007, “Tila y su cristo negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México”, *Mesoamérica* no. 49 (Enero-Diciembre), pp. 82-113.
- Manca, María Cristina, 1995, “De las cuevas hasta el cielo pasando a través de los colores de las enfermedades”, *Anuario de Estudios Indígenas* no. V, pp. 223-259.
- Meneses López, Miguel, 1997, *K’uk’ wits, Cerro de los Quetzales, una aproximación a la cultural chol*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1999, *Antigua palabra narrativa indígena ch’ol*, UNICACH, México.
- Mosko, Mark S., 1992, “Motherless Sons: ‘Divine Kings’ and ‘Partible Persons’ in Melanesia and Polynesia”, en *Man* no. 27 (4), pp. 697-717.
- Núñez de la Vega, Francisco, 1988, *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa: hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima, el señor maestro Don Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de predicadores, Obispo de Ciudad Real de Chiapa y Soconusco*, Editado por María

- del Carmen León Cázares and Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pazos-Garciandía, Álvaro, 2005, “El otro como sí mismo. Observaciones antropológicas sobre las tecnologías de la subjetividad”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana (Número Especial)*, Accedido el 10 de agosto de 2012. <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0506.pdf>.
- Pérez Chacón, José L, 1993, *Los choles de Tila y su mundo: tradición oral*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura (DIF-CHIAPAS), Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Pitarch, Pedro, 1996, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pitarch, Pedro, 2010, *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*, University of Texas Press, Austin.
- Ruz, Mario Humberto, 2006, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, en Mario Humberto Ruz (ed.), *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, D.F.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The gender of the gift: problems with women with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Toledo-Tello, Sonia, 2000, “El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y “mestiza”, *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, pp. 213-242.
- Toledo-Tello, Sonia, 2009, “La fiesta de san Andrés y los espacios de poder”, *Anuario de Estudios Indígenas XIII*, pp. 265-297.
- Vogt, Evon Z., 1969, *Zinacantán: a Maya community in the highlands of Chiapas*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Wagner, Roy, 1994, “The Fractal Person”, en M. Godelier y Marilyn Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: The Personification of Power in Melanesia*, Cambridge University Press. Cambridge, pp. 159-173.
- Watanabe, John, 1990, “From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism”, en *American Ethnologist* no. 17 (1), pp. 131-150.

Sergio D. López

Watanabe, John, 1992, *Maya saints and souls in a changing world*, University of Texas Press, Austin.

Wolf, Eric R., 1958, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *The Journal of American Folklore* no. 71 (279), pp. 34-39.

CRIANZAS Y TRABAJO DOMÉSTICO INFANTIL EN UN DOCUMENTO JUDICIAL DEL SIGLO XIX (COMENTARIOS AL EXPEDIENTE I-399, 1850 “LA CRIADA DE MANUEL PÉREZ NIEGA DEUDA”)

Anna María Garza Caligaris¹

La foja que aquí se presenta forma parte del expediente, clasificado como I-399, 1850, titulado en el inventario original “La criada de Manuel Pérez niega la deuda”. Aunque las limitaciones de espacio han impedido incluir imágenes del legajo completo, se ofrece la transcripción de todo su contenido. Se trata de una disputa entre el padre de Dominga Antonia López, criada menor de edad, y su amo (término utilizado en el documento, habitual en el siglo XIX) por una cantidad que de acuerdo al segundo se le adeuda. Durante el curso del pleito judicial se da a conocer el insignificante salario por el que la muchacha trabajaba y se ofrece como prueba del adeudo el listado de los conceptos y cantidades que se cargan a la cuenta. También se incluye un escrito en el que se asegura que diez años atrás la muchacha había sido “donada” por su madre a Manuel Pérez y a su esposa (ahora sus empleadores) para que fungieran “como [sus] padres”. El tesón del padre biológico de la menor y sus astutos argumentos, como veremos, libraron a ambos del compromiso económico que se les atribuía.

El documento proviene del Fondo Histórico llamado “Juzgado de Primera Instancia de lo Civil de San Cristóbal de Las Casas, 1796 – 1920” (véase Garza y Fenner, 2012). Este acervo es parte del Archivo Judicial del estado que resguarda documentación generada por la actuación de los tribunales que se instalaron en distintos momentos en el territorio de lo que ahora es Chiapas. Sobre San Cristóbal, Tuxtla, Tapachula, Tonalá, Simojovel, Pichucalco, Comitán y Ocosingo (Chilón) los expedientes se remontan

¹ Dra. Anna María Garza Caligaris. Doctora en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Temas de investigación: género, historia local, antropología jurídica. Dirección electrónica: annagarz@hotmail.com

al menos hasta el siglo XIX. En el caso específico de San Cristóbal, cuyo juzgado de primera instancia se encontraba dividido en los ramos civil y criminal durante la mayor parte de este periodo, se han conservado en bastante buen estado el primero; mientras que por razones no documentadas se extravió el criminal.² La documentación de este Fondo Civil está colocada en carpetas de papel manila según número de expediente y ubicada en 86 cajas de polietileno en el Archivo Judicial Regional de Los Altos sito en San Cristóbal de Las Casas. Los tres inventarios de la época utilizados para su clasificación registran 9,649 expedientes, de los cuales están extraviados 710; de otros 93 sólo se encuentra la portada y el resto ha sobrevivido de forma parcial o completa.³

Entre los expedientes encontramos testamentos, protocolos, convenios, juicios y otros procedimientos judiciales con intereses materiales mayores a 100 pesos. Enredados en estos asuntos están convicciones morales y religiosas, costumbres y convenciones sociales, posiciones políticas y peripecias de todo orden de individuos, grupos, pueblos e instituciones, de modo que la información que contienen permite acercarse a una gama muy amplia de temáticas sociales, culturales y políticas sobre un largo periodo temporal.

Sólo excepcionalmente aparecen arreglos y disputas entre amos y sirvientes en este acervo. Suelen estar más bien en los archivos de los juzgados menores, llamados Locales o Constitucionales. Los Alcaldes que los encabezaban actuaban en casos considerados no graves: injurias leves, faltas cuyo castigo era una amonestación verbal o no más de 15 días de cárcel y asuntos pecuniarios de poca monta (menores a cien pesos)⁴. Estos asuntos se trataban en juicios de conciliación o en juicios verbales cuando no

² Los pocos juicios del ramo criminal que han sobrevivido se incluyen en otros acervos por distintas razones. En el Fondo Histórico del Juzgado de lo Civil durante el periodo que ha sido clasificado existen algunos expedientes criminales que llegaron allí sea por impedimento legal del juez competente, por su ausencia o por una responsabilidad civil, es decir pecuniaria, derivada de algún delito.

³ El catálogo tiene tres entradas más, correspondientes a los inventarios que seguimos: Exp. I-5940; Exp. II-9651; II-9652.

⁴ Véase Art. 282 – 283 de la Constitución de Cádiz en Ruiz Abreu, 1994, t. III. Artículos semejantes aparecen en los Capítulos I y II de la Ley reglamentaria de la administración de justicia del Estado Libre y Soberano de Chiapas de 15 de enero de 1863, expedida tiempo después del caso que nos ocupa.

podiera llegarse a arreglo amistoso.⁵ Los juicios verbales, heredados de la legislación colonial, utilizaban mediadores o árbitros, “hombres buenos”, en representación de cada parte con el papel de escuchar a demandado y demandante y apoyar con sus dictámenes al juzgador. Los Juzgados Locales se encontraban en todas las ciudades, villas y pueblos, mientras que en las rancherías y fincas más pobladas se instalaban juzgados rurales o auxiliares. Los Juzgados Locales contaban con dos jueces (un Alcalde propietario y un suplente) y su número dependía de la cantidad de habitantes del municipio en cuestión. Eran nombrados por los Ayuntamientos que debían, además, subvencionar los juzgados que hubiera en su jurisdicción. Estas instituciones frecuentemente eran consideradas agencias municipales al mismo tiempo que tribunales del poder judicial, de modo que su documentación puede encontrarse en alguno de los Archivos judiciales, en el Central en la ciudad de Berriozábal o en los archivos municipales de la demarcación de que se trate.

Las disputas entre amos y sirvientes podían presentarse ante un Juez de Primera Instancia, como en este caso, cuando el juez menor y sus auxiliares no conseguían la conformidad de los contendientes. La demanda de Manuel Pérez contra Mariano o Antonio López se presentó frente a un Alcalde Primero y, dado que no se resolvió en esa instancia, la demanda continuó en el Juzgado de Primera Instancia Civil. Como la cuantía del pleito era menor, el proceso se llevó también de forma verbal, sin tanta formalidad como un juicio ordinario.

Las relaciones de servidumbre en Chiapas han sido reconocidas y estudiadas especialmente en contextos rurales (Gómez y Ruz, 1992; Toledo, 2002; Bobrow-Strain, 2007); mientras que poco se ha investigado cómo se desarrollaron en las ciudades. El documento que aquí presento tiene especial interés precisamente porque se desarrolla en lo que fue la capital de Chiapas durante la mayor parte del siglo XIX y porque hace referencia en unas cuantas líneas a una situación en la que se conjugaran desigualdades económicas, de origen, género y edad.

Chiapas era una entidad muy desigual durante el periodo en el que este documento se sitúa. Su capital, San Cristóbal, estuvo también atravesada

⁵ Los Alcaldes debían también instruir en casos urgentes las primeras diligencias de causas criminales y en las que les encomendaran autoridades superiores cuando no residieran en la localidad o por impedimento legal (*Ibidem*).

por muchas asimetrías. Una elite poco numerosa concentraba la mayor parte de los recursos; mientras que la mayoría vivía sin lujos y luchaba por sobrevivir sin muchas opciones en un entorno económico estancado, como muchas de las ciudades latinoamericanas del periodo. A falta de las fuentes de riqueza más apreciadas: minerales, productos agrícolas de valor o control sobre rutas importantes de comercio, los sancristobalenses se apropiaron –en la medida de sus distintas posibilidades y mediante varios mecanismos– del trabajo de la población que habitaba la región rural bajo su control directo. No es extraño entonces que se reprodujeran y enfatizaran diferencias entre indios y no indios (ladinos, en la terminología regional) en la circunscripción político-administrativa del que era cabecera la capital (el Partido de Las Casas). Mientras otras regiones dejaban rápidamente su indianidad, Las Casas fue considerada una región india, con cerca del 73% de su gente así clasificada según un censo elaborado entre 1858 y 1862⁶. Chamula, municipio cuya cabecera dista apenas 10 kms. de San Cristóbal, era a mediados del siglo XIX uno de los más densamente poblados del estado con sus más de dos mil habitantes (2,324, según el mismo censo). Sus habitantes, de habla tzotzil, se dedicaban a la agricultura en terrenos altos, situados entre los 1300 y 2900 mts. sobre el nivel del mar, agrestes y poco productivos, de modo que tenían que recurrir al trabajo asalariado con mucha frecuencia. A pesar de la mala calidad de sus tierras Chamula había proveído de maíz, frijol, tubérculos y frutos de tierra fría muy baratos a San Cristóbal desde tiempos coloniales (Garza, 2012: 179 y nota 222). Pocos años antes de la fecha en que se sitúa el documento que se comenta, además, dos terceras partes de la extensión ocupada por estos tzotziles habían sido tomadas por la familia Larráinzar. Cerca de 740 familias quedaron en condición servil (Rus, 1998: 149), mientras que otra parte no cuantificada de sus habitantes se vieron obligados a buscar una nueva fuente de sobrevivencia. En el caso de las mujeres indígenas las opciones asalariadas se reducían mucho y el servicio doméstico era una de las pocas formas de subsistir.

Estas relaciones de dominación y la pobreza de los chamulas facilitaban su llegada como sirvientes para vivir y trabajar con los sancristobalenses

⁶ El concentrado por partidos de este censo puede encontrarse en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1863 y por localidad en <http://www.famsi.org/research/mltdp/item214>.

por salarios muy bajos. Se trataba por lo común de niñas y adolescentes con las que competían indígenas de Huixtán, Chenalhó, Mitontic, entre otros pueblos, así como ladinas pobres de la propia ciudad. La utilización de las prestaciones de una “criada” o un “mocito” no estaba restringida a las clases altas; personas de todos los barrios, incluso algunas que apenas poseían bienes, podían emplearlos. No obstante, los sirvientes domésticos se concentraban especialmente en el Centro donde constituían una parte muy importante de los residentes⁷.

Entre los sirvientes especial lugar ocupaban los llamados *crianzas*. Se trataba de niños “donados” por sus padres a personas en mejores condiciones económicas. Quienes recibían al pequeño se comprometían a alimentarlo, vestirlo y educarlo hasta que se valiera por sí mismo. Los padres biológicos se liberaban de la carga que significaba la manutención de un pequeño o pequeña y obtenían una exigua compensación económica que tal vez sería utilizada para alguna de las muchas urgencias de los pobres: atender una enfermedad, pagar una deuda, o hacer alguna compra indispensable para la sobrevivencia. La familia receptora se beneficiaba de la gratitud del infante de quien se esperaba mucha colaboración en las tareas domésticas y de los negocios.

A juzgar por casos mejor documentados (Garza, *Op. Cit.*: 158 – 159), el papel de estas *crianzas* cuando eran pequeñas era el de cuidar a otros niños, a veces poco más o menos de su misma edad, a quienes entretenían, vigilaban e incluso llevaban en brazos para evitarles peligros o esfuerzos. Fungían también como mensajeros y realizaban muchas tareas por encargo de sus amos o de otros sirvientes. Conforme se desarrollaba en edad y destreza y conforme el niño a su cuidado dejaba de necesitarlo, se le ocupaba en otros trabajos domésticos. En algunos casos, como el que ocasionó el juicio, la relación terminaba por convertirse en asalariada. No obstante, su retribución fue tan magra (en este caso 3 reales al mes, equivalentes a 3/8 de un peso) que no alcanzaba la mensualidad completa siquiera para pagar la cobija con la que se cubría durante la noche para dormir en un petate por alguna esquina de la casa.

⁷ Dado que la mayoría eran mujeres muy jóvenes, su presencia aumenta el padrón del Centro y lo desequilibra tanto en términos de género como de edad. Eran tantas las sirvientas que conformaban el 39% de la población femenina de la sección en 1884 (Garza, *Op. Cit.*).

Dominga Antonia López -refiere un papel anexo al expediente- había sido entregada en 1838 por su madre, con el indispensable permiso de su marido⁸, a don Manuel Pérez y su esposa, María Guillén, para que la criaran como hija. La mujer había recibido “como limosna” cinco pesos con lo que se comprometía a renunciar a toda acción, derecho y dominio. El documento no dice mucho sobre la vida de Dominga o la de sus padres: sólo que su madre era originaria de San Juan Chamula y que su padre también indígena, vivía (tal vez con toda la familia) en alguna de las labores de la orillada de la ciudad en el tiempo en que disputó con su amo por el adeudo que éste le atribuía.

Hay mucho que no conocemos de Dominga Antonia, pues la atención del documento está en la deuda por la que contienden y la foja de mayor interés no es más que una prueba “sin mérito”, según el propio demandante que la presenta “porque en su concepto carece de las legalidades necesarias”. No sabemos siquiera la edad en la que fue dada como *crianza*. Puede suponerse que era niña o adolescente, puesto que diez años más tarde no había cumplido los 30, edad en que una mujer era considerada libre de la tutela de sus padres y legalmente responsable. Por otros casos se sabe que se daban como *crianzas* niños o niñas que no habían madurado lo suficiente para contribuir significativamente con su trabajo a la familia de origen y que, por otro lado, eran aceptados aquellos que no demandaran demasiada atención a los “padres adoptivos”. Es posible, por ende, que Dominga Antonia tuviera 6 o 7 años, edad en que podía valerse relativamente por sí misma, cuando fue alejada de su familia y su mundo social. Llegaba a una casa en la que todo le era extraño y donde ocupaba un lugar ambiguo: no recibía un salario como el resto de los sirvientes porque era “como de la familia”, pero de ninguna manera era considerada igual a los verdaderos hijos. Su posición no sólo la condenaba largos años a un trabajo gratuito y frecuentemente extenuante, sino que era obligada a aprender una lengua distinta a la suya, tenía que acostumbrarse a una habitación distinta, a una alimentación extraña y a las costumbres complicadas y poco inteligibles de sus patrones. No conocemos la situación concreta a que Dominga Antonia estuvo sometida; debe haber sido muy difícil sin importar

⁸ El Código Civil de 1872 dice a la letra: (Art. 206) “El marido es el representante legítimo de su mujer. Esta no puede sin licencia de aquel, dada por escrito, comparecer en juicio por sí o por procurador”; (Art. 207).

que tan “malos” o “buenos” fueran sus amos⁹, cuestión fortuita en todo caso. Tampoco tenemos noticias que sitúen mejor a la familia de Manuel Pérez o el temperamento de sus integrantes, aunque algo nos dice el hecho que intentara abultar falsamente la cuenta de su criada. De cualquier manera la condición de dependencia y sumisión de Dominga la exponía a vejaciones que podrían incluir maltrato verbal, desinterés frente a necesidades vitales, golpes, abuso sexual, entre otras, situación a la que también estuvieron expuestos sirvientes de la casa grande en las fincas rurales. A pesar de la indefensión por su edad, género, condición económica y procedencia indígena y del abandono voluntario o forzado de sus padres, el caso muestra las ambigüedades, contradicciones y conflictos en los que este tipo de relaciones podía estar inmerso. También permite ver que la ley no siempre apoyaba a los considerados ladinos y usaban el distintivo “don”, aunque en muchas otras ocasiones haya sido así. Mariano o Antonio López (el padre de Dominga recibe uno u otro nombre en distintos momentos) logró sacudirse de la deuda de que se le hacía responsable como padre de una menor, usando en contra del amo el mismo argumento con el que se le pretendía demandarlo: puesto que la niña era menor, el que detentaba la patria potestad debía haber recibido las partidas que aparecen en la cuenta de Dominga Antonia. Manuel Pérez no pudo probarlo y es poco probable que encontrara en el futuro “mejores pruebas”, como dice ser su intención.

Nada conocemos sobre la vida cotidiana de Dominga Antonia en esta casa y cómo transcurrió su proceso de socialización. Un estudio más profundo sobre este tema podría resultar de la comparación de distintos casos sobre *crianzas* y el trabajo doméstico infantil que se encuentran dispersos entre los documentos judiciales de esta época¹⁰. Un trabajo así podría aportar muchos elementos que ayuden a entender mejor la vida cotidiana en una ciudad que no sólo estuvo poblada por ricos y poderosos.

Una lectura atenta del documento transcrito seguramente descubrirá muchas temáticas interesantes que esta introducción ha dejado de lado o apenas ha hecho mención. Por ejemplo, podría buscarse en este y otros expedientes información sobre los contextos en donde los actores se mueven.

⁹ Véase el análisis de Toledo (2002) basado en el concepto de Pierre Bourdieu de violencia simbólica sobre las percepciones de los sirvientes acerca de los patrones buenos y malos.

¹⁰ También interesante sería descubrir las muchas semejanzas, pero también las diferencias que seguramente existieron entre el trabajo doméstico citadino y el desarrollado en fincas rurales.

En este caso hacen aparición sólo de nombre, el pueblo de Chamula, San Cristóbal y las labores de sus alrededores; no obstante, otros escritos ofrecen descripciones pormenorizadas sobre algunos entornos sociales, como lo hacen los expedientes del Archivo Auxiliar de Cuxtitali sobre este barrio, situado en los márgenes del noroeste de San Cristóbal (Garza, *Op. Cit*). A alguno podrá interesar el uso que los indígenas hacen de la legalidad y la manera en que aprovechan sus contradicciones, cuestiones sobre las que precisamente este documento y muchos otros permitirían discutir. Alguien más fijará su atención en la organización judicial, en las normas legales de que se hace uso, en los rituales establecidos para crear cierto tipo de documento o para enfrentar determinados problemas y en las dificultades, aciertos y corruptelas de los funcionarios. Por ahora yo doy por cumplidos los modestos objetivos que me propuse: estimular el interés por el estudio de la servidumbre, especialmente la infantil, en las ciudades chiapanecas e ilustrar mediante un breve documento la riqueza de los acervos judiciales.

Bibliografía Citada

- Bobrow-Strain, Aaron. 2007. *Intimate enemies. Landowners, power and violence in Chiapas*. Duke University Press.
- “Censo del Estado Libre y Soberano de Chiapas 1862”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1863, Tomo X, Imprenta de México.
- “Censo del Estado Libre y Soberano de Chiapas 1862”, en *El Espíritu del Siglo*, 1862 Colección Lingüística Berendt-Brinton, UPenn Ms. Coll 700, ítem 214. Biblioteca de Libros raros y Manuscritos. Disponible en internet <http://www.famsi.org/research/mltdp/item214/> [consultado el 10 de junio de 2013].
- Código Civil del Distrito Federal y Territorio de la Baja California, adoptado para el estado de Chiapas*, 1872, Imprenta del gobierno, Chiapa de Corzo.
- Garza Caligaris, Anna María, *Cuxtitali en el siglo XIX. Etnografía histórica de una comunidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, Tesis para optar por el grado de doctora en Estudios

- Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2012.
- Garza Caligaris, Anna María, Justus Fenner, *et al.* 2012, *Catálogo. Juzgado de Primera Instancia de lo Civil. San Cristóbal Las Casas 1798 – 1920*, PROIMMSE, IIA, UNAM. Disponible en sitio web <http://www.difusionculturalchiapas.unam.mx/>.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, 1992, *Memoria baldía: los tojolabales y las fincas, testimonios*, UNAM/ UNACH, México.
- Rus, Jan. 1998 (1995), “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869” en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM/CIESAS/Centre d’Etudes Mexicaines et Centramericaines/Universidad de Guadalajara. México (145-174).
- Ruiz Abreu, Carlos (Coord.), 1994, *Historia del H. Congreso del estado de Chiapas*, Tomo III. LVIII Legislatura del H. Congreso del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Toledo, Sonia, 2002, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. PROIMMSE, IIA, UNAM/ IEI, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SELLO CUARTO

Para los años de mil
y mil ochocientos



UNA CUARTILLA.

ochocientos cuarenta
cuarenta y uno.

Yo yo Santos natural del Pueblo de Chamula con certeza de mi derecho
y con renuncia de mi marido, declaro que desde el año de mil ochocientos treinta
y siete tengo entregada en propiedad a mi hija Leonora Antonia de S. Manuel de
no y a su esposa D. Maria Guillen con la condicion de que desde el dote que tiene el
to continen, lo hizo con el animo que mi dicha hija de la Señal del Sr. Pese-
como Padre y a la Señal como Madre, en quienes tengo encargada mi conciencia
para ante Dios Nro. Sr. y los hombres, renunciando como tengo renunciado a
toda dote, dote, y lo mismo que me daba mi hija Leonora, y traspañando a mi
mi del Sr. Pese y a la Señal, quienes quisieros han quedado con sus bienes y obligados al
cumplimiento de Padre que con legui dicha hija ante el que suscribe o Sr. Con-
de Maria y en forma de licencia no cabe la legalidad de cinco pesos, y para que en
toda buena forma sea el presente que firma a mi ruego el que suscribe.

Manuel Antonio
[Signature]

Transcripción del expediente I-399, 1850

[Documento escrito en papel ordinario tamaño legal sin sellos orillas maltratadas y rotas con una portada también en papel ordinario y sin sello; orilla superior maltratada y rota. Varios números tachados corresponden a los distintos ordenamientos que tuvo el archivo de este juzgado durante su historia, el inventario que utilizamos le asigna el número 399 del año 1850; por ser el primer inventario le antecede el número I, de modo tal que está clasificado como expediente I-399, 1850].

Año de 1850 “La criada de Manuel Pérez niega la deuda”, 6 fojas¹¹

[f.1] Manuel Aguilar Alcalde Tercero de este Ilustre Ayuntamiento certifico que en el libro de juicios verbales que obra en este Juzgado Tercero que es a mi cargo se encuentra el del tenor siguiente “En la ciudad de San Cristóbal Las Casas a los once días del mes de Enero de mil ochocientos cincuenta ante mi Tomás Esteban Bermúdez, regidor decano en funciones de Alcalde 3º de este Ilustre Ayuntamiento, compareció Mariano López, indígena, demandando a don Manuel Pérez, ambos de este vecindario, por una hija que este tenía de criada, y hará la época de diez años cinco meses que le ha servido ganando a tres reales al mes y que no queriendo continuar servir a dicho le había pedido hacer cuentas, las que fueron dadas y resultaba debiendo treinta y un pesos seis reales y no conformándose pedía al presente Juez le formara una cuenta exacta. Teniendo presente al demandado dijo: que la indicada cuenta es por el tiempo de dos años, pues los anteriores se habían liquidado ante un testigo y habían quedado conformes y no [ilegible] con la cuenta los previno comparecieran con dos hombres buenos lo que verificaron siendo por el demandante don Bonifacio Paniagua y por el demandado don Manuel Cuello, quienes comparecieron al presente juicio verbal y se repitió la demanda y los mismos alegatos por una y otra parte, impuestos los hombres buenos de todo, se notificaron a los [f.1v] querellantes y el señor Cuello habiendo antes examinado a la deudora sobre si había tenido las partidas que forman la cuenta que le ha dado su amo y

¹¹ Para facilitar la lectura he modernizado la ortografía y desatado las abreviaturas; por lo demás la transcripción es literal.

venidos y obligados al cumplimiento de padres que son de mi citada hija ante el que suscribe y don Cruz de Abarca y en forma de limosna me cedió la regalía de cinco pesos y para que en todo tiempo doy el presente que firma a mi ruego el que suscribe en San Cristóbal agosto 7 de 1850 =a ruego de la natural firmo yo como testigo Mariano Sánchez [firma]

[f.3 Inserto en papel sellado con la Leyenda] SELLO QUINTO [SELLO de 1849] MEDIO REAL

San Cristóbal Las Casas, Agosto 1° de 1848

Con esta misma fecha he ajustado de cuentas a mi muchacha sirvienta ha presencia de su tía Paula y la madre Josefa Sanchis habiéndole abonado todo lo devengado, me queda restando cinco pesos los mismos que me sigue desquitando ganando a tres reales al mes y para que conste lo firma mi hijo Florentino de orden mía [firma]

Como testigo Mariano Sanchis [firma]

	Pesos	Reales	
ítem más se le dio a la madre un peso	1		
ítem más diez reales de un zapato para dicha muchacha	1	2	
ítem más dos camisas de seis reales		6	
ítem más real y medio un menudo y un paño en dos y medio		4	
[marcado con X al margen] ítem más una servilleta en tres reales		3	
ítem más una nagua de hilo en siete reales		7	
ítem más un rebozo en un peso	1		
ítem más una nagua de percala en doce reales	1	4	
ítem más dos camisas en un peso	1		
ítem más tres pesos que le pidió la madre para pagar la contribución de su marido	3		
Ítem más una nagua morada en doce reales	1	4	
Ítem más una camisa en un peso	1		
Ítem más vara y media de listón en cinco reales		5	
Ítem más un retazo en cuatro y medio reales		4	6
Ítem más rebozo que estreno en Revelación en el presente año de 849	4		
Ítem más una nagua color de rosa en cuatro pesos	4		

Anna María Garza Caligaris

[marcado con X al margen] Ítem más cinco pesos gastados en la enfermedad que tuvo dicha muchacha	5	
Ítem más diez reales de una camisa de percala	1	2
[marcado con X al margen] Ítem más tres pesos que perdió al llevarlos a donde a donde don Nicolás Villafuerte	3	
Ítem más seis reales de una chamarra que tiene para dormir		6
[marcado con X al margen] Ítem más dos reales de un petate que tiene para id.		2
Total	31	1

[f.3v con otra letra, probablemente del Alcalde o su secretario]

Según parece suma el total del cargo es	38	1
Se descuenta por año y cinco meses de servicio a razón de 3 reales por mes	6	3

Queda debiendo 28 pesos 3 reales, excluyendo las partidas marcadas. De esta suma se satisfará el año, cinco meses, quince días que desquito desde primero de agosto de 48 hasta 15 de diciembre de 49.

[f.4 continúa de la foja 1] veinte y cuatro [roto] agosto de mil ochocientos cincuenta, ante mí el Juez de Primera Instancia y testigos de asistencia por impedimento del Secretario, compareció don Manuel Pérez, vecino de esta ciudad, y Antonio López, de las labores, y dijo el primero: que en grado de apelación pasó a este juzgado la demanda que a su favor determinó el Alcalde don Tomás Bermúdez en [ilegible ¿once?] de enero del corriente año referente a que la hija de Antonio le satisfaga la cantidad de quince pesos en que salió alcanzado lo rebajado, lo que le tiene desquitado como su sirvienta que fue suya del año hasta hoy lo repite porque es cuando ha podido demandar el demandante y demanda: que se opuso al pago de dicha deuda. El acusado dijo que nada debe su hija a don Manuel Pérez porque hacía diez años cinco meses que la tiene de criada y en todo este tiempo no ha recibido más que nueve pesos un real, que debe ya haberlos desquitado y que no sólo los ha desquitado, sino que aún le es deudor don Manuel Pérez. Don Manuel dijo: que no sólo ha dado los nueve pesos del servicio y también lo que consta en el apunte [f.4v] que presenta y que la cuenta de dicha criada la ha ajustado ante la tía Paula como consta del mismo apunte.

Preguntado Pérez si las cantidades que ha dado son las que constan en el apunte referido o si tiene otra cuenta dijo: que tiene otro papel en donde consta una donación que se le hizo de dicha muchacha; pero que de ella no hace mérito porque en su concepto carece de las legalidades necesarias y que por lo mismo sólo cobra los quince pesos dos reales en que salió sentenciada la dicha criada. López repitió que aunque don Manuel Pérez hubiera dado las cantidades que dice no debía pagarlas porque era él mismo que debía recibir lo que ganara su hija por ser menor de edad.

Preguntado don Manuel Pérez si no tiene libro o documentos formales de su cuenta dijo que no que sólo el apunte que ha presentado y el otro papel de donación de que ha hecho mérito.

Preguntado López qué más tiene [f.4v] que decir dijo: que lo que pide es que se le dé por absuelto de la deuda que le cobra don Manuel y que le pague los días que ha perdido en la demanda.

Con lo que se concluyó esta acta que firmo con los de asistencia no así el demandante y demandado por decir no saber

Desiderio Pérez [firma]

Joaquín Velasco [firma]

Villafuerte [firma]

[f.5] De nota Oficial del señor Juez de Primera Instancia, fecha del día doy la presente que firmo en San Cristóbal Las Casas a 27 de febrero de mil ochocientos cincuenta

Manuel Aguilar [firma]

Fernando Calisto [firma]

Juzgado de Primera Instancia del partido de San Cristóbal Las Casas, marzo 3 de 1850.

Cítese a las partes para que presentes el día 6 del corriente se apruebe o reforme por este Juzgado el fallo que antecede, previniendo a don Manuel Pérez presente su libro de cuentas o documentos que prueben la deuda que se ventila.

Desiderio Pérez [firma]

Antonio Francisco Villafuerte [Secretario]

En la misma fecha presentes don Manuel Pérez y Antonio López les hice saber el auto anterior, quedaron entendidos y no firmaron por no saber, hágolo yo de que certifico

Anna María Garza Caligaris

Juzgado de Primera Instancia del Partido e San Cristóbal Las Casas mayo veinte y cinco de mil ochocientos cincuenta.

Vistos declaran [¿?] que el Alcalde don Tomás Bermúdez no obró en esta demanda conforme a justicia y por lo mismo declaro a Antonio López y su hija absueltos del cargo que se les hace por don Manuel Pérez a quien se deja su derecho a salvo para que en el caso de producir mejores pruebas le exija el crédito que reclama por no justificarlo por hoy conforme [f.5] a derecho repongan estos pliegos con los de los sellos respectivos por Antonio López. Así lo proveo y cuando así[roto]te los de asistencia

Desiderio Pérez [firma]

Testigo de Asistencia Joaquín Velasco [firma]

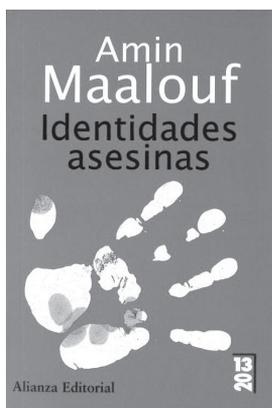
En seguida notifiqué el auto anterior a don Manuel Pérez, dijo: que va a buscar mejores pruebas y que no firma por no saber hágolo yo de que certifico

Pérez [firma]

En seguida se notificó el auto anterior a Antonio López dijo: quedar conforme no firma por no saber

Pérez [firma]

[última foja en blanco]



Amin Maalouf

Las identidades asesinas

Año: 2009

Editorial: Alianza Editorial, Madrid

ISBN:978-84-206-6886-4

Páginas: 215

Premio Príncipe de Asturias 2010, elegido en 2011 miembro de la Academia Francesa en la silla 29 (sitio de honor perteneciente en vida a Levi Strauss), Amin Maalouf nos conduce por conducto de su experiencia vivida a la indagación de esos rompecabezas humanos, asombrosos por su capacidad de existir cambiando, pero también sombríos y amenazantes (y ese es el tema), que son las identidades.

Y es que nada más sorprendente que el trazo cosmopolita de la vida profesional y personal del autor. Amin Maalouf nació en Líbano en 1943, en el seno de una familia árabe de tradición religiosa católica por la línea materna, razón por la cual, como él señala, sus estudios de sociología en Beirut tendrían lugar con mentores franceses de una universidad jesuita. Ejerciendo como periodista en el diario *An Nahar*, el más importante de Líbano, viajaría a más de sesenta países y sería corresponsal de guerra en lugares tan disímbolos y difíciles como Vietnam y Etiopía. Al estallar la guerra civil en su patria, en 1975, decide trasladarse a Francia y adoptar como vocación la escritura literaria. *Las Cruzadas vistas por los árabes* (un libro de historia escrito en 1983, muy popular entre los textos educativos en Líbano, hasta la fecha) y *El desajuste del mundo* (2009), son algunos de los escasos ensayos sociohistóricos de Maalouf, en una obra plagada de buena literatura y hasta de libretos musicales operísticos.¹

¹ En la obra literaria del autor, prolífica desde 1986, se cuentan los textos *León el africano* (1986), *Samarcanda* (1988), *Los jardines de luz* (1991), *El primer siglo después de Béatrice* (1992), *Las escalas de Levante* (1996), *El viaje de Baldassare* (2000), el libro de memorias *Orígenes* (2004) y *Los desorientados* (2012). En 1993, Maalouf, recibiría el premio Goncourt por su novela *La*

En cuanto a lo personal, la vida de Amin Maalouf es tan excepcional y tan amplia (no menos que su actividad profesional y literaria) que el “examen de identidad”, como él llama al relato introspectivo de sus pertenencias, nos remite a todo el *Préambulo* y primer capítulo de las *Identidades asesinas*. A los que me preguntan, ha dicho Maalouf, si me siento francés o libanés, “les explico...que nací en Líbano, que allí viví hasta los veintisiete años, que mi lengua materna es el árabe, que en ella descubrí a Dickens y los *Viajes de Gulliver*, y que fue en mi pueblo de montaña, el pueblo de mis antepasados, donde tuve mis primeras alegrías infantiles y donde oí algunas historias en las que después me inspiraría para mis novelas. ¿Cómo voy a olvidar ese pueblo? ¿Cómo voy a cortar los lazos que me unen a él?” Pero, agrega, “hace veintidós años vivo en la tierra de Francia, que bebo su agua y su vino, que mis manos acarician, todos los días, sus piedras antiguas, que escribo en su lengua mis libros, y por todo eso nunca podrá ser para mí una tierra extranjera”.

Si nos fijáramos en la conexión indisoluble de acontecimientos que cruzan nuestras vidas y conforman lo que somos, reflexiona Maalouf en esa primera parte del libro, el punto de vista de las personas debería apuntar al hecho de que la identidad, la propia y la de los demás, no consiste en una suma de pedacitos de cultura que se mantienen separados según convenga a las circunstancias, en una especie de oportunismo político o maniqueísmo cultural “estratégico”. No obstante, se insiste recurrentemente en la pregunta ¿Cuál es, en un verdadero examen de conciencia, su identidad? ¿Qué cultura defiendes, en realidad? En palabras de Maalouf, “Es verdad lo que dices, pero en el fondo ¿qué es lo que te sientes?”

Como si lo que somos fuera ajeno a lo que nos sucede en la calle, en los lugares en que vivimos o a los que nos trasladamos, en el trabajo, en la escuela o en nuestros hogares; como si hubiera una marca de nacimiento y destino que no queremos reconocer, y que sin embargo nos envuelve y determina con independencia de las decisiones que tomamos y de los acontecimientos que impactan nuestras vidas. Salir al encuentro de tal falacia, repetida mil veces y tomada como consigna para excluir, discriminar, ignorar, dominar, imponer, segregar y, por desgracia, con cada vez mayor frecuencia, para aniquilar, es el propósito del libro que nos ocupa.

Roca de Tanios. Especial elogio de la crítica, a decir de la periodista Maya Gagi (The Guardian, 2000), tuvo su libreto *Amor de lejos* (2000), ópera de Kaija Saariaho.

Se trata, dice el autor, de los xenófobos y fanáticos, pero también de todos nosotros, “por esa concepción estrecha, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión. ¡Así es como se fabrica a los autores de las matanzas!”

La respuesta a esa creencia mental en una esencia cultural, inmanente, llamada a la ligera “tradición”, y responsable de lealtades y traiciones, tan en boga en las disputas religiosas (lo obvio y lugar común), aunque también en los conflictos étnicos, nacionales, políticos, económicos o de clase, es desarrollada convincentemente por el autor en cuatro aproximaciones o capítulos, con sus respectivos apartados y un epílogo: 1. *Mi identidad, mis pertenencias*; 2. *Cuando la modernidad viene del mundo del Otro*; 3. *La época de las tribus planetarias*; 4. *Domesticar a la pantera*.

En el primer capítulo, Maalouf explica sin tecnicismos, y sí con un cúmulo de ejemplos que podrían prolongarse hasta el infinito, su concepción de la “identidad”, palabra a su juicio no confiable, como tantos otros términos traicioneros por evidentes o innegables. El término, advierte, no debería prestarse a confusiones: uno se relaciona en forma particular con las circunstancias y la época que le toca vivir, se hace de cierto modo, y por ello los individuos son siempre distintos, nunca iguales. La identidad, única e irrepetible, se va conformando a lo largo de nuestras vidas, por lo que también es mudable y permite reconocernos frente a la *otredad*.

Sobra mencionar el término cambio en ese mundo de significados, a menudo borroso, que es la cultura. Nuestra herencia social es múltiple e inacabada, componiéndose de muchas pertenencias relacionadas con la religión, la lengua, el género, la etnicidad, el país, el color de la piel o la condición social y económica. Todos los elementos pueden ser comunes a muchas personas, pero se combinan de forma única y no poseen el mismo rango. La identidad es tan fuerte y selectiva, dice Maalouf, que no puede concebirse como una “yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mosaico: es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera”.

En el capítulo dos, Maalouf se pregunta cómo el islam con un protocolo de tolerancia durante siglos es hoy una expresión oscurantista que cancela las libertades, mientras que el cristianismo con una historia represiva parece engendrar culturas más a tono con la coexistencia y la libertad

de expresiones. La respuesta, señala, es que se ha sobredimensionado la influencia de la doctrina sobre el hombre y se ha ocultado lo inverso: la manera como el hombre la interpreta y actúa a partir de ella. Explica que las doctrinas, sean religiosas o de cualquier tipo, en sí mismas no cambian nada; conforman documentos sin valor de uso al menos que las sociedades actúen sobre ellas.

Obviamente, un sistema de creencias afecta a la sociedad, pero la resistencia o la aceptación en un momento dado son valores de las personas y no de una sustancia inmanente contenida en alguna religión o forma de vida. Si una sociedad es dinámica y abierta, como sucedió con la historia de los musulmanes (al menos del siglo VII hasta el XV), el islam también; por el contrario, si es cerrada y se siente asediada (como ocurrió en los siglos posteriores), la vida cultural se tornará agresiva o al menos recelosa con los extraños, y tomará un rumbo conservador e integrista. Por eso, afirma convencido Maalouf a propósito del título del capítulo, *Cuando la modernidad viene del mundo del Otro*: “cuando los musulmanes del Tercer Mundo arremeten con violencia contra Occidente, no es sólo porque sean musulmanes y porque Occidente sea cristiano, sino también porque son pobres, porque están dominados y agraviados y porque Occidente es rico y poderoso”.

No se trata simplemente de la modernidad, sino cómo se le vive según se esté dentro o fuera de ella. Para la Europa Occidental, cuna de las revoluciones científicas, tecnológicas y de pensamiento en los últimos quinientos años, modernizarse fue la manera “natural” de sentirse cómodo y de establecer relaciones sociales; no sucedió así con los pueblos de África, Asia y América, que vieron perder mucho de ellos mismos al ser desplazados, sometidos o aniquilados. Es por eso, argumenta Maalouf, que en las identidades extremistas (donde se tiene la percepción de que se ha perdido todo y de que ya no hay nada que perder), es poco frecuente molestarse por explicaciones razonadas ante acciones de barbarie. “En realidad no las necesitan. No hace falta describir una herida para sentir el dolor que produce”.

Sin embargo, no fue el radicalismo religioso la opción primera y mayoritaria frente al asimilacionismo, la sumisión y el desastre colonial. En una detenida revisión histórica de lo sucedido en el Valle del Nilo después del

fracaso de la cruzada civilizatoria emprendida por Napoleón entre 1798 y 1881, el autor recuerda como Muhammad Alí (gobernante de Egipto de 1802 a 1840) era un modernizador a ultranza que tomaba como ejemplo modélico el estilo cultural occidental. Además de socavar las bases antiguos del Imperio Otomano y de sus jerarquías y autoridades tradicionales, trasladaría a Egipto proyectos económicos, sanitarios, de obra pública y militares no sólo a imagen y semejanza de los europeos, sino que buscaría la asesoría directa (como fue el caso de la reestructuración del ejército) de especialistas italianos y franceses.

El recelo para unir política con religión ocurriría también con Abdel Nasser, un militar nacionalista muy popular en todos los estratos de la sociedad egipcia. Nasser, fundador con otros militares jóvenes del grupo de los Oficiales Libres en 1945, opuesto tanto al feudalismo local y al colonialismo inglés y a favor de la independencia de Egipto, intentaría conducirse al margen de los fundamentalistas islámicos que propugnaban la total separación entre el mundo árabe y Occidente. Como cabeza visible de un movimiento que postulaba los principios de una república laica y los ideales del socialismo, Nasser incluso sería víctima de un atentado perpetrado por los Hermanos Musulmanes, una organización fundamentalista que había conocido en su época de estudiante en El Cairo. El ataque sería luego aprovechado por Nasser para hacerse del poder y ser investido como presidente en 1956. Su consigna era “más vale una revolución roja que una revolución muerta”.

En el capítulo tres, *La época de las tribus planetarias*, Maalouf trata de aclarar los móviles de la existencia, a pesar de todo, de un crecimiento generalizado de grupos que reducen el sentido de identidad a una sola pertenencia: la religiosa. La interrogante que orienta su reflexión es: “¿a qué se debe que, en el mundo entero, hombre y mujeres de todos los orígenes redescubran hoy su pertenencia a una religión y se sientan movidos a afirmarla de diversas maneras, mientras que hace algunos años esas mismas personas habrían preferido destacar, espontáneamente, otras pertenencias?”. Los elementos considerados por el autor son multifactoriales y se presentan entrecruzados: la caída del comunismo y la desilusión por el marxismo, su guía teórica; el desgaste del modelo occidental que no puede resolver asuntos centrales como la pobreza, el desempleo, la alienación y

la falta de oportunidades; el ensanchamiento de la brecha entre los países pobres y el llamado tercer mundo, que lanza a millones de personas de los países periféricos a vivir en la miseria extrema, en el desarraigo y al flujo ominoso e inseguro de las migraciones.

No obstante, y aunque parezca paradójico, para Maalouf el principal motor de exacerbación de las diferencias es el mundo global actual, el cual no puede esquivar la necesidad de las personas de adherirse férreamente a su lengua, territorio o creencias cuando siente que están amenazadas. De esta forma, ante el temor comprensible que provoca la globalización y su carga homogeneizadora de prácticas culturales y sistemas de vida, surgirá un “espíritu de época” centrado en la conformación y multiplicación de “tribus planetarias”; tribus por su contenido y naturaleza identitaria, siempre local, pero universales por su proclividad a rebasar fronteras lingüísticas, de clase, país o raza. Ante el desencanto que las contradicciones de la modernidad producen, las sociedades han encontrado en banderas étnicas, religiosas y nacionalistas, afirma Maalouf, “el particularismo más general...el universalismo más tangible, más ‘natural’, más arraigado”.

Existen dos herencias, una vertical que viene del pasado (nuestro terruño, nuestra comunidad, nuestras tradiciones, la pequeña patria) y otra horizontal, producto de nuestra época. Las comunicaciones, la información, la pulverización del tiempo y el achicamiento de las distancias hacen que la segunda, como realidad, sea más accesible. Tengo más pertenencias, dice Maalouf, con un ciudadano escogido al azar que deambula por alguna calle de Praga, Seúl o San Francisco que con mi propio bisabuelo. Sin embargo, la percepción mental es distinta y opera en sentido contrario para gran parte de la humanidad, optando más por la primera de las herencias. Lo nuestro nos parece seguro, mientras que lo ajeno representa la incertidumbre y atemoriza. De las dos aristas de la herencia global, convence más el riesgo de la uniformidad que las posibilidades de realización contenidas en la universalidad.

La situación, si queremos un mundo mejor, deberá cambiar, no anulando nuestras pertenencias o identidades locales (no se puede vivir ingenuamente la cultura en abstracto), y tampoco satanizando nuestra condición humana planetaria (la universalidad de la cultura es un hecho actual, no una opción). Obviamente, ello implica resolver en términos de Maalouf

dos inquietudes o peligros. Uno, el de la banalización de los gustos; otro, el de imposición mediante la hegemonía. Ambos riesgos tienen adeptos. En un caso, se piensa que todos terminaremos compartiendo la misma rutina, hablando de un tema único, probando la misma *fast food* o escuchando sonidos musicales hechos al margen del artista por un ordenador. Del otro lado, se sostiene fatalistamente que una vez concluida la guerra fría y con los Estados Unidos sin rival como superpotencia, el ritmo y destino de la cultura mundial no puede ser algo distinto al de la americanización o modo de vida americano.

Partidario convencido de que la diversidad cultural es factible sin menoscabo de una ciudadanía con derechos humanos universales, en el capítulo cuatro y final de la obra, *Domesticar a la pantera*,² Amin Maalouf comienza con un personal y apasionado juicio sobre las ventajas comparativas que, a pesar de todos los pesares, el caótico mundo globalizado pone a nuestro alcance. Sin quitar el dedo del renglón acerca del uso que se hace de espacios como los medios de comunicación (particularmente de las grandes potencias) para discriminar, esquematizar y trivializar las diferencias culturales de las minorías, el autor plantea la tesis de que el recelo hacia la modernidad por parte de grandes sectores de la población es atribuible a la unidireccionalidad con la que es conducida. Cuando una sociedad, dice, “ve en la modernidad ‘la mano del extranjero’”, tiende a rechazarla”, de ahí que un mundo abierto a todas las culturas requiera el principio que él llama de “reciprocidad”. La garantía de que toda la diversidad esté incluida y pueda reconocerse en el patrimonio cultural universal, sin asimetrías y con acciones directas de participación, es el único antídoto para disipar las identidades asesinas, es decir la “reacción de rechazo sistemático, colérica y suicida”.

² “Domesticar a la pantera” es la analogía con la que Maalouf hace referencia a la necesidad de evitar que las identidades, en un afán reivindicativo primordialista extremo, conviertan al campo de la cultura en un lugar de encarnizadas batallas sin consensos ni convivencia ¿Por qué a la pantera?, se pregunta “Porque mata si se la persigue, mata si se le da rienda suelta, pero lo peor es dejarla escapar en la naturaleza después de haberla herido. Pero también a la pantera porque, precisamente, se la puede domesticar.” Y agrega el autor “Esto es precisamente lo que he pretendido decir en este libro con respecto al deseo de identidad. Que no debemos convertirlo en objeto de persecución ni de condescendencia, sino que hemos de observarlo, estudiarlo con serenidad, y después amansarlo, domesticarlo, pues de lo contrario no podremos evitar que el mundo se convierta en una jungla...”

Jorge Paniagua Mijangos

Mención especial merece en este apartado la perspectiva que el autor construye del factor lingüístico como el elemento central y más importante de toda identidad. Aunque discutible su postura, pues sólo es aplicable a los casos de pueblos étnicos y nacionalidades hablantes de lenguas diferentes, y no así necesariamente a otras diversidades, Maalouf logra establecer la relevancia que en contextos de identidades regionales (la Unión Europea es uno de sus ejemplos) tendrán en el futuro las políticas públicas reguladoras de situaciones multilingüísticas.

Volviendo al cómo resolver esa paradoja, signo de nuestra época, entre lo conocido (por familiar e inmediato) y la incertidumbre, la desconfianza y la necesidad de cambiar; entre las tensiones que provocan lo local y lo global; entre el respeto a la identidades particulares y la presión ejercida por la aldea global, podríamos concluir esta invitación a la lectura de libro con una sugerente metáfora marina anotada por el propio autor:

...el destino es como el viento para el velero. El que está al timón no puede decidir de dónde sopla el viento, ni con qué fuerza, pero sí puede orientar la vela. Y eso supone a veces una enorme diferencia. El mismo viento que hará naufragar a un marino poco experimentado, o imprudente, o mal inspirado, llevará a otro a buen puerto... Casi lo mismo podríamos decir del “viento” de la mundialización que sopla en el planeta. Sería absurdo tratar de ponerle trabas; pero si navegamos con destreza manteniendo el rumbo y sorteando los escollos, podremos llegar “a buen puerto”.

*Jorge Gustavo Paniagua Mijangos
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas*

NORMAS EDITORIALES ENTRE DIVERSIDADES. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

La revista *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* es un esfuerzo editorial cuyo propósito es contribuir al diálogo multidisciplinario acerca de la diversidad cultural en todas las dimensiones y espacios sociales en que se produce: la religión, el poder, la economía, la educación, el género y las generaciones, lo público y lo privado, el campo y la ciudad, así como cualquier otro ámbito en que la pluralidad de los sujetos y sus relaciones se manifieste. La periodicidad de la revista es semestral y es interés de la misma destacar en sus páginas, alrededor de ese objetivo común, el conocimiento nuevo y actualizado en torno al tema, pero también el encuentro y debate entre los especialistas de las distintas ramas del conocimiento.

Debido al alcance mismo de sus características, la revista no circunscribe los artículos, reseñas y documentos que publica al estado de Chiapas, sus regiones y sus etnias; por ello, sin dejar de convocar a los estudiosos de lo local, recibe colaboraciones con avances y resultados de investigación que, más allá de las distintas regiones estudiadas y/o de las perspectivas construidas, contribuyan tanto al enriquecimiento teórico de las discusiones, como al fomento de los estudios comparativos y al trabajo de campo.

Instrucciones Para Los Autores

Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis en Chiapas. Podrán presentarse:

- a) Artículos inéditos producto de investigación;
- b) Documentos originales de archivo con introducción;
- c) Entrevistas o testimonios con introducción;
- d) Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Los textos deberán estar correctamente escritos en español y ser inéditos. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial y dictaminadas por expertos externos al Instituto de Estudios Indígenas.

Los textos que cumplan las presentes instrucciones serán enviados a dos dictaminadores externos especializados en el tema. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial lo someterá a la opinión de un tercer especialista. Dos dictámenes negativos implican rechazo.

Las colaboraciones deberán dirigirse al Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, a la siguiente dirección:

Boulevard Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, CP 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México) o a la dirección electrónica ceditorialiei@hotmail.com

Deberá remitirse el original impreso de la colaboración y la versión electrónica en Word 2007 o 2010 en un CD con una etiqueta que indique claramente nombre del autor o autores, título del trabajo y nombres de archivos y programas utilizados para gráficos, ilustraciones y fotografías. Además deberá adjuntarse el nombre completo del autor o los autores, institución a la que pertenecen, dirección institucional o particular a la cual se pueda enviar correspondencia; números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

Instrucciones para la presentación de trabajos

Los trabajos recibidos que no cumplan las normas editoriales de la revista no serán tomados en cuenta.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 cuartillas a doble espacio, incluyendo bibliografía, fotos, mapas, figuras, gráficos y cuadros. Los documentos con introducción tendrán como máximo 20 cuartillas, y las reseñas y crónicas 10.

2. El texto se presentará en Word 2007 o 2010 en letra tipo Times New Roman de 12 puntos y de 10 puntos en las notas a pie de página.
3. El título de la contribución se presentará a renglón seguido, centrado y en negritas. No se utilizará punto al final del título. Se utilizará altas sólo para la primera letra y las que ortográficamente lo requieran, el resto en minúsculas.
4. Después del título de la contribución y de un espacio, vendrá el nombre y apellido(s) del autor, alineado a la derecha, con nota a pie de página (No. 1) que incluya: último grado académico, institución de adscripción, temas de especialización y dirección electrónica del autor.
5. Luego de dos espacios, se incluirá un Resumen en español que no excederá de 150 palabras y que deberá destacar las aportaciones y aspectos relevantes del artículo. Antecedida por una línea en blanco se anotarán las Palabras clave en español: entre tres y cinco palabras clave distintas a las contenidas en el título. Después de dos espacios, se incluirá el título en inglés, centrado y en negritas, y dos espacios después se agregará el Abstract en inglés. Luego de un espacio se anotarán las palabras clave en el mismo idioma.
6. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa y la imagen de la portada de la obra reseñada en formato JPG o TIF en resolución mínima de 300 DPI.
7. Los párrafos del cuerpo del texto (artículos, reseñas e introducción de documentos) no llevarán sangría luego de título o subtítulo. Los siguientes párrafos utilizarán sangría convencional. Entre los párrafos no habrá espacios ni líneas en blanco.
8. Los subtítulos se alinearán a la izquierda, irán en negritas y en el mismo tamaño de letra que el texto. Se utilizará altas solamente para la primera letra y para las que ortográficamente lo requieran.
9. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información que no deba ir en el texto principal. La llamada será en números arábigos consecutivos volados.
10. Las citas textuales de más de cinco líneas se separarán del texto dejando una línea antes y después; se escribirán a renglón seguido con sangría de 5 espacios a la izquierda y a la derecha; al final vendrá la referencia correspondiente.

11. Las ilustraciones (fotografías, mapas, figuras) deberán presentarse por separado indicando en el texto el lugar donde deben incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas se presentarán en papel y en formato electrónico TIFF con una resolución mínima de 600 DPI. No se aceptarán ilustraciones fotocopiadas.

12. Los cuadros y gráficos deberán presentarse por separado, con encabezado y señalamiento de fuente al pie del mismo cuadro.

13. Si se incluyen referencias a entrevistas éstas deberán especificar claramente lugar, fecha (día, mes y año) en el texto principal o si se trata de cita textual, al final de ésta.

14. Las referencias bibliográficas serán de tipo Harvard; es decir, se consignará entre paréntesis y en el cuerpo del texto el apellido, año de edición y páginas, después de dos puntos. Ejemplo: (Ruz, 1992: 125).

15. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título de Bibliografía citada. Se presentarán en orden alfabético del primer autor y en caso de haber más de una obra del mismo autor, ordenado según año de publicación.

16. Si se tiene dos obras del mismo autor publicadas el mismo año, se agregará una letra minúscula (1990a, 1990b).

17. Cuando el trabajo tenga más de un autor se indicará el apellido(s) del primer autor, seguido de su nombre o la inicial del nombre; del segundo autor en adelante se escribirá primero el nombre o la inicial y luego el apellido(s). Los autores se separan mediante una coma.

18. Las referencias de libros deberán contener autor o autores, en caso de ser compiladores o editores debe indicarse entre paréntesis seguidos de coma, espacio y año de edición, coma, espacio, título del libro en cursivas, editorial, ciudad. Ejemplos:

Collier, Jane, 1995a, *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Collier, Jane, 1995b, “Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica”, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coordinadoras), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS, México, D. F., pp. 45-76.

19. Cuando se trate de una obra realizada por una institución, ésta ocupará el lugar del autor. Ejemplo:

Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda. 1991. VII Censo Ejidal. Chiapas. México, D. F.

20. Las referencias de capítulos o de trabajos en obras colectivas tendrán: nombre del o de los autores seguido de coma, año coma, título entre comillas, la palabra en seguida del nombre del autor o autores del libro, si se trata de coordinadores o editores, se indica así entre paréntesis, coma, título del libro en cursivas seguido de coma, editorial, ciudad y al final, las páginas donde se encuentra el capítulo o trabajo anteceditas por pp. Ejemplo:

Collier, George, 1992, “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.

21. Los artículos contendrán: Autor, año de edición, título del artículo entrecomillado, el título de la Revista en cursivas, mes de la publicación, volumen y número, páginas donde se encuentra el artículo anteceditas por pp. Ejemplo:

López Leyva, Miguel Armando, 2008, “Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001), en *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.

22. Artículo hemerográfico: Autor, título de artículo entrecomillado, nombre del periódico en cursivas, fecha de la publicación (día, mes y año), página y sección. Ejemplo:

Martínez, Fabiola. “Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM”, *Diario de Chiapas*, 3 de agosto 2011, pág. 15, Sección Política.

23. Tesis contendrá: Autor, título de tesis en cursiva, Tesis para obtener grado de (grado) en (nombre del programa educativo) de la (Institución). Lugar y fecha de la presentación). Ejemplo:

Rodríguez G., Guadalupe, *Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómi-

cas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas (México), abril de 2006.

24. Documento histórico, se proporcionarán los siguientes datos: Autor (si estuviera firmado), número de expediente (en caso de tenerlo): nombre del archivo, año(s), título del documento, número de fojas. Ejemplos distintas opciones:

Manuscrito original de archivo

Archivo General de Indias, 1690: El licenciado José de Seals remite testimonio adjunto relativo a que el obispo de Chiapa se ha entrometido en la jurisdicción real que administraba este ministerio central don Martín de Urdaniz, alcalde mayor de Chiapa, y dice que no es solo este caso sino también en dos casos y materias más, Guatemala 215, Expedientes del Presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala, 1653-1699, 45 ff.

Documento firmado publicado

Feria, Pedro de, 1892, Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos, Anales del Museo Nacional VI, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

Documento de archivo publicado

Chiapas, Archivo Histórico de 1875 Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca, Departamento de Chiapas, Tipografía El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.

25. Testimonio o entrevista: El nombre del entrevistado podrá o no mantenerse en el anonimato, lugar y fecha de entrevista. Ejemplos: Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011. Entrevista, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.

26. Para las distintas citas de publicaciones electrónicas aplicará lo siguiente:

Cita de artículo en revista electrónica:

Castro Gutiérrez, Felipe, “‘Lo tienen ya de uso y costumbre’. Los motines de indios en Michoacán colonial”, Tzintzun. Revista de Estudios Históricos [en línea] 2003, (julio-diciembre) [fecha de consulta: 27 de julio de 2011] Disponible en: <<http://redalyc.uae->

mex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=89803802> ISSN
1870-719X

Cita de un sitio Web:

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica. 2011. Perfiles Municipales 2010. Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas <<http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&option=1#>> [Consultado en línea el 11 de abril de 2011].

Cita de un trabajo en disco compacto:

Mcconnell, Wh. "Constitutional History" en The Canadian Encyclopedia, [CD-ROM]. Macintosh version 1.1. Toronto: McClelland & Stewart, 1993. ISBN 0-7710-1932-7.

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Editado e impreso en Talleres Gráficos de la UNACH de la
Dirección General de Extensión Universitaria, en el mes
de diciembre de 2013, siendo Rector el Mtro. Jaime Valls
Esponda, y consta de un tiraje de 250 ejemplares.