

La disolución religiosa en gotas etnográficas: apuntes para un diálogo

Kenia Alves

Bajo el mismo cielo,
cada ciudad es una aldea, una persona, un sueño, una nación.
Bajo el mismo cielo, mi corazón no tiene fronteras, ni reloj, ni banderas...
Solo el ritmo de una canción mayor.
(Sob o mesmo céu - Lenine/Lula Queiroga)

Introducción

En este trabajo, de cuño eminentemente etnográfico, trato de situar, describir y analizar la constatación empírica del funcionamiento de la religión presbiteriana como factor de promoción de la integración entre personas originarias de universos socio simbólicos diferenciados, reconocidos en el imaginario mexicano como lo *indígena* y lo *caxlán* (mestizo, o hablante del castellano), a la luz de la concepción de “la religión como disolvente” de los lazos de pertenencia étnica propuesta por Pierucci (2006).

Me auxilian en tal tarea la teoría fenomenológica de la obra literaria de Roman Ingarden que, de acuerdo a Jacorzynski (2000), otorga las bases viables para validar la antropología interpretativa; la concepción de la estructura social como el sistema de posiciones/roles y de la cultura como el sistema de señales/ signos que la informa, de la antropología

clásica inglesa¹ (Gellner, 1998) para caracterizar a los escenarios por los cuales se mueven las personas estudiadas (indígenas migrantes desde el campo a la ciudad); y la imagen de la telaraña de creencias de Quine (1970) para la representación de la cultura en movimiento.

De esta forma, busco mirar a la cultura desde dos perspectivas distintas, que se complementan según sea la situación social que esté bajo observación: la primera (antropología inglesa), nos permite describir y comprender a la cultura desde su ángulo estático (cristalizada en la organización de las actividades, rituales o no, de celebración religiosa y de producción y reproducción de la vida social cotidiana); y la segunda (Quine), dirige su foco a la dimensión diacrítica de la cultura, que se mueve, o no, junto con las personas originarias del universo de *lo indígena* que emprenden sus rutas de migración y viajes por el universo de lo ajeno, identificado con *lo caxlán*.

Entre los años de 2002 y 2004, cuando estudiaba las historias de vida de indígenas migrantes de Los Altos de Chiapas a la Isla de Cozumel, en el sureste de México, tuve la oportunidad de conocer el proceso de adaptación a la ciudad vivido por estas personas, cuyo origen campesino y étnico las ubica en el polo opuesto al ocupado por la figura del mestizo, identificada con la imagen de lo nacional mexicano; y, además, de constatar el papel fundamental desempeñado por la religión presbiteriana en dicho proceso.² Desde entonces, tuve la curiosidad de aclarar por qué, en este caso específico —y en contra de la lluvia de imá-

¹ “La fórmula y el programa implícitos son: estructura, el sistema relativamente estable de roles o posiciones y las tareas y actividades asignadas a ellos que realmente forman una sociedad. Es en este terreno donde podemos esperar comparar una sociedad con otra, y tal vez discernir generalizaciones válidas para un gran grupo de sociedades. En cambio, el sistema de señales que, en el idioma de una u otra sociedad, constituyen los signos en virtud de los cuales esos varios roles, posiciones o actividades son llevados a la atención de sus miembros, es sólo de importancia secundaria” (Gellner, 1998: 23).

² Todos los datos que informan a las etnografías presentadas fueron obtenidos en el transcurso de este periodo de estudios de campo que realicé en el sureste de México entre 2002 y 2004, a través de la aplicación de cuestionarios estructurados y entrevistas en profundidad con los informantes, cuyos nombres de pila fueron aquí ocultados y sustituidos por nombres ficticios, para preservar su identidad e integridad. Algunos exergos, que indico oportunamente, fueron obtenidos de los archivos del material de campo de W. Jacorzynski, quien ha trabajado ya desde hace algunos años la región de Los Altos de Chiapas y Guatemala. Sobre la dramática historia de Teresa se han publicado diversos artículos, incluyendo uno de mi autoría, reunidos en un libro especialmente dedicado al estudio de su problema (Jacorzynski, 2007, en prensa).

genes exclusivo-segregacionistas del fundamentalismo que, asociadas a lo religioso, ensombrecen al escenario internacional tal como llega a nuestros ojos por la ventana de los noticieros y periódicos— la religión se configuró como puente entre estos universos étnicamente distintos, actuando como elemento inclusivo-integrador, capaz de promover el traspaso de las fronteras étnicas a través de tan inesperada e inusitada posibilidad de identificación entre *indígenas* y *caxlanes* de México que profesan la misma fe.

Tras la búsqueda de referencias teóricas que me ayudaran a comprender tal fenómeno, celebré la reflexión de Antonio Flavio Pierucci (2006), tan pronto cayó en mis manos directamente del internet. En ella el autor, luego de reafirmar la distinción entre las religiones de carácter universal y las religiones con función de preservación de un patrimonio étnico, presenta el análisis demográfico que revela la dirección étnica y culturalmente disruptiva asumida por el desarrollo religioso en el Brasil de los días actuales, consolidada en la tendencia al predominio —en lo cuantitativo— de las religiones de carácter universal. Dicha tendencia se debe también, argumenta, al cambio de función experimentado por las religiones que, antes envueltas en lo étnico, se han vuelto cada vez más universales, engendrando el fenómeno interpretado como la creciente expresión de una “religiosidad afrobrasileña sin etnicidad”. En otras palabras, se trata de reconocer el hecho de que el Brasil contemporáneo se encuentra, según el autor, inmerso en un proceso de “desobstrucción étnica” orquestado por los sobrios tonos de la sinfonía weberiana de ideas acerca de los caminos y destinos de la civilización hacia el moderno universo de la “racionalidad”.

En este vasto panorama, me llamó sobremanera la atención la idea de que la religión universal de salvación individual funcionará como dispositivo que “desliga” a las personas de su contexto cultural de origen, tanto por su precisión y sencillez como por su promisor potencial explicativo. Empero, vista a la luz de las experiencias vividas por los indígenas migrantes del sureste mexicano, dicha idea tendía a perder la distinción y la claridad que la iluminaban en el nivel de la abstracción, mientras asumía el carácter escurridizo, cambiante y confuso que caracteriza, en las palabras de Malinowski, a la *imponderabilidad* de la vida real.

Las experiencias vividas por los hermanos Miguel, Berenice y Teresa Arias³ en sus trayectorias de migración fueron particularmente distintas, llevándome a considerarlas como tres tipos singulares —y prácticamente opuestos entre sí— de reacción a lo distinto, a la otredad. Mirando a tales experiencias, me daba cuenta de que no era posible ver, a través del prisma empírico de estas etnografías, la idea de “desligadura” como una suerte de proceso homogéneo y uniforme. Es más, siquiera podía sostener, con seguridad, si lo que efectivamente ocurrió con cada uno de ellos podría ser satisfactoriamente descrito apenas como “desligadura”, en el sentido estricto del término (de quitar al cable del enchufe).

Me deparaba, aun, con la necesidad de aclarar el hecho de que la religión presbiteriana no se limitaba a funcionar como puente entre universos sociosimbólicos distintos, como se veía en el escenario cozumeleño; sino que, por otra parte, mirando a Los Altos de Chiapas, la misma religión, aunque constituya también un puente que inaugura la posibilidad de cruce de fronteras étnicamente delimitadas; no deja de funcionar, en el nivel local, también como dispositivo mantenedor del signo étnico, controlando quiénes pueden cruzarlo.

Reconocí, por fin, que se volvía necesario el planteamiento de algunas preguntas que pudieran orientarme en la exploración de este pozo de detalles y nebulosidades al que la antropología dirige su mirada, en aras de aclarar el modo —o, quizá mejor dicho, los modos— cómo ocurre dicha “desligadura” y el papel desempeñado por la religión en ella, puntos sobre los cuales planea la sombra de mis dudas. Espero, con este ejercicio, poder ofrecer a la amplitud característica de este razonamiento sociológico, acuñado en el vasto universo de los datos censales, una humilde contribución en forma de contrapunto, puesto que nace de su extremo opuesto empírico: la especificidad del caso etnográfico.

Como se trata de un escenario de migración, el criterio de la claridad en la exposición de los datos etnográficos exige que empecemos por diferenciar tres núcleos a los que dirigiremos nuestra atención: 1) la descripción de los contextos sociales que, con sus formas de vida específicas, componen los escenarios en los que se desenrolla esta historia,

³ La familia Arias es parte del linaje Pasinsa (o Paciencia) de Chib'tik.

situando en ellos las trayectorias de los indígenas migrantes y describiendo las formas como son vistos tanto en su lugar de origen como en el de destino (la dimensión estructural); 2) la distinción entre cada una de las estrategias personales del lidiar con lo distinto, buscando en ellas elementos que puedan servirnos para, desde la perspectiva de la persona, aclarar el proceso de disolución —o no— de los lazos de pertenencia étnica (la dimensión personal, en la que se exhibe la cultura desde el punto de vista dinámico); y 3) la identificación de los aspectos semánticos y simbólicos que componen los textos que informan las distintas dinámicas rituales (conservacionista e inclusivo-integradora) exhibidas en los dos escenarios donde actúa la religión universal de salvación individual: los templos presbiterianos de Chib´tik y de Cozumel (la dimensión cultural desde el punto de vista estático).

La imagen producida por la interrelación entre estas tres dimensiones —estructural/cultural/personal— nos ayudará a comprender, desde la perspectiva fenomenológica que presenta tres distintas experiencias de transición entre universos socioculturales diferenciados descritos de acuerdo con los modos por los cuales se efectuó la transposición de las fronteras étnicas que los delimitan, qué fue lo que les posibilitó —o no— a nuestros personajes sobrevivir a la intensa experiencia del extrañamiento.

Y, al final, al dirigir la mirada hacia la misma situación desde un ángulo distinto, el análisis de la constitución y manutención de este puente transcultural revela los cimientos que lo sostienen, abriendo paso para una relectura posible de la clásica dicotomía Durkheim-Weber, anclada en la constatación empírica de que la función de disolución y preservación de lo étnico asumida por una misma religión está condicionada por las posibilidades y limitaciones propias de la organización y estructuración de los contextos sociales en los que se sitúa.

Escenarios: la Comunidad Indígena, la Ciudad Real y la Isla de la Fantasía

Desde hace tres décadas, con el incremento del imponente complejo turístico que hoy identifica a las playas del caribe mexicano a los ojos del mundo, se ha intensificado el movimiento por las rutas de migración y

viajes emprendidos por indígenas de Los Altos de Chiapas hacia Cancún y Cozumel, en la Península de Yucatán, en búsqueda de trabajo, ya sea en la albañilería, en servicios de limpieza u otros subempleos en tiendas, hoteles o casas de familia.

Entre estos se encuentran hombres y mujeres de los linajes Pasinsa (o Paciencia) y Xupún originarios de Chib'tik, pueblo indígena de hablantes del tsotsil (idioma de la familia mayence), ubicado en el municipio de Chenalhó, en Los Altos de Chiapas, cuya fundación se debió a la conversión de la casi totalidad de sus habitantes al presbiterianismo a mediados de los años cincuenta.⁴ Antes de eso, Chib'tik era solamente un barrio periférico de otra comunidad: Xunuch'. Su historia reciente es, así, "la historia del templo". Según me cuenta Miguel Pasinsa, el primero de nuestros personajes, fue la religión que puso los cimientos de lo que vino a ser esta comunidad indígena hoy:

Esta es una historia también de cómo se construye la iglesia, historia de Chib'tik sobre como es la palabra de Dios. En Chenalhó hay un paraje que se llama Chib'tik, pertenece a Chenalhó. En Chib'tik no había carretera, no había comunicaciones. Sí hay comunicaciones, pero en puro pie. Pero un día llegó la palabra de Dios en Chib'tik, había una persona que vivía en Chib'tik que tiene muchos hijos, su nombre es de linaje Pasinsa, ellos fueron que trajeron la palabra de Dios. De la primera vez aquí no había nada, no había religión, sólo hay una religión que es católica, que es el único que

⁴ Los primeros contactos del presbiterianismo llegaron a Chiapas al Municipio de Mazapa de Madero, en el año 1901, cuando dos misioneros laicos procedentes de Guatemala comenzaron a predicar en el pueblo y presentaron la Biblia al Presidente Municipal. Para 1920 ya había aun templo establecido en la zona y se había extendido la fe hacia otros pueblos, siendo el segundo, Amatenango de la Frontera. En Tuxtla Gutiérrez se organiza una Iglesia en 1902. Para 1915, se extendió hacia Tumbalá, zona norte (chol), llevado por un hombre proveniente de Yajalón que ya conocía el Evangelio. En la zona de Comitán, comienza con la entrega de dos hombres, en 1919 de pequeñas rancherías que tienen contacto con el presbiterianismo en las fincas de Tapachula, aunque desde 1880 hubo una gran influencia del protestantismo, por parte de los finqueros alemanes que en su mayoría profesaban dicha fe. Sin embargo, en Tapachula se inicia formalmente en 1913. En 1918, llegó a San Cristóbal de Las Casas, proveniente de un joven sancristobalense que se convirtió en Cd. Del Carmen, Campeche. En 1939 se fundó el primer templo, en la calle Ejército Nacional. Ahí mismo se funda el Instituto Bíblico de Chiapas y la Casa Hogar (Esponda, 1986: 26).

había en Chenalhó. Mis tíos, ellos fueron que llegaron primero por allá en Huixtla. De todo conocían, habían caminado, conocían otras cuevas. Y ahí platicaron, “¿Pues lo crees también?”, “Sí, lo creo” dijo. Entonces así fue. Regresó aquí, vino aquí en Chib’tik, ahí empezó a platicar con sus papás. Pues mi abuelo no le gustaba... está a contra de eso. Y ahí estuvieron platicando con sus hermanos. Empezaron a practicar entre ellos. De ahí poco a poco se escucharon pues, lo entendieron como es y lo aceptaron la palabra de Dios. Mi papá era muy valiente, muy valioso. No tiene, no conoce miedo. Cuando sale no conoce miedo. Y se van a ir predicando, predicando, aunque la gente pues con macheta, con escopeta, no les tiene miedo. Y empezó a predicar, “*hay un sólo Dios en el cielo, que aquí nos ha salvado, que nos ha, que ha muerto por nosotros de nuestros pecados*”. Así es, hay unos que no creen, empiezan a burlar, se enojan. Y se levantaron la gente, todo el pueblo de Chenalhó. Eran doce, de aquí, de Chib’tik. Ya habían aceptado también los Xupunes. Linajes Pasinsa, Xupún y unos Kexnales también. Pero los contrarios (los no creyentes) eran como unos mil personas o más, muchos personas. Los llevaron encarcelado y querían matarlo en la presidencia. “*Mátelo de una vez, esto ya muy satánico*” ya le decían. “*Levántelo, pónganlo en la mesa, abren su corazón*”, gritaban así. Llevaron mi papá, mi tío Agustín, Victorio, Raúl Xupún, unos de Kexnales también. Pero como mi tío Victorio era un joven muy conocido ya, o sea estudiante, lo conoce un poco las leyes según él también, sí. Lo traía un su... la Constitución Política de la Nación, lo tenía en sus manos las leyes. Y empezó pues a platicar, pero si es por eso de que dice aquí que somos mexicanos, que es libre la creencia y todo eso. Empezó a juntarlo todo pues, pedazos de papeles que lo hicieron la constitución. Salió, se fue, no lo vieron. Escondido se fue, andando a pie hasta San Cristóbal, mi tío Victorio. Fue a quejarse con un pastor, y en Ministerio Público. El Ministerio Público también dictó órdenes. Dictó órdenes y fueron apurados también ellos. Y cuando llegó la noticia se huyeron rápidos. Todos se huyeron, de Chenalhó. Hicieron un pequeño, un pequeño templo aquí en Chib’tik, pero ahí abajo, se juntaban en una casa. Templo de paja, lo hicieron pared de lodo. De ahí este...

Chib'tik era un barrio, barrio de Xunuch', son de católicos, sí. Xunuch' era centro. Es barrio de, barrio Chib'tik. Era barrio, pero como no le gustaban ya, pues muchos que se burlaban, que estaban maldiciendo o estaban diciendo mal de ellos. Por eso buscaron un, una comunidad ellos, fue fundado esa comunidad. Y son puros creyentes todos, puro creyentes. Llegaron a unas dependencias a pedir la escuela de aquí, a pedir un maestro para los niños que creyeron. Primero que vino un, un misionero, es Don Cecilio. Él predicaba aquí, enseñaba a todos los creyentes. Y vino Ken. Aquí vivieron, vinieron a vivir aquí y de ahí enseñaba cada clase de enseñanzas. Y tocaba guitarra, tocaba acordeón, a nosotros nos gustaba también. Hizo un templo, construyeron otro templo ahí en mero cerro, en mero cerro ya. Yo creo que ahí lo que escogieron los creyentes evangélicos porque este cerrito que está ahí pertenece a los Pasinsa, porque los Paciencias son este, son los que trajeron pues la religión, por eso lo conocen ya religión. Ellos conocieron primero, por eso todos los creyentes lo escogieron ahí.

Pero este cerrito, esa lomita pues tiene una larga historia... Tiene una larga historia porque han cambiado desde el principio, pero todavía no sabían que va a ser ahí... no lo sabían. Según mi abuelo pues, me estaban contando, que anteriormente este cerro se llama *Kalpul*. Porque anteriormente pues eran muy, muy fuertes o sea muy sabios esos, esos días... pues han cambiado mucho y ese pequeña lomita ahí se reúnen todo, todas las almas de los Paciencias. Ahí se reúnen a, a negociar, a planear muchas cosas para que no viene otras personas a molestar aquí en esta área, pero así de puras almas que hay, almas de los vivos, así como yo tengo o sea nahual digamos... pero ese se sale y se van a ir, así como, como sueño nomás. Pero todas las almas se van. Esa época pues salen las almas... Así lo hacían anteriormente cuando no había la religión. Y poco después pues, según su papá de mi abuelo soñó, dicen que, que ahí en el cerro, ahí estaba un, un señor vestido de puro pantalón, de puro camisa blanca, ahí está sentado en la pequeña piedra ahí. Sentado ahí, pero hay algo que está cuidando, según el sueño, está cuidando las cosas ahí, pero platicó, se fue a ver qué cosas está cuidando ahí este señor, que

está cuidando semilla, es semilla de chile. Lo tiene tendido ahí todo. Pues el señor no se sabe quien es, no es muy conocido, desconocido, por eso no lo saben. Pero sí lo vieron, lo vieron unos, unos rateros, vinieron a robar la semilla. Pero este pastor de la semilla digamos lo sacó un *cincho*, un chicote y lo echó todo, y se fueron, revolcando fueron. Se fueron revolcándose en abajo. Este es el primer sueño que tuvieron. Después soñaron otra vez. Porque mi, su papá de mi abuelo quería hacer una casa ahí en mero cerro, antes. Empezó a soñar, cuando estaban platicando aquí en sueño, querían ir a vivir ahí en mera lomita. “*Vamos a ir a hacer una casa allá en la loma, vamos a vivir ahí*” que dijeron con su esposa. “*Está bien papá*” que decía también, porque pues antes hablaban así. Cuando llega su marido siempre le decía “papito”, o sea “tati”. “Tati” le dice a su esposo, le contesta así. Y de ahí en la mañana empezó a sacar maderas de rollizos. Cuando ya lo tenía todo, ya se fue a chaporrear, ahí habían muchos árboles pero grandes, grandes árboles ocotes ahí. Todo está bien tranquilo... puras montañas ahí. Y cuando ya lo chaporreó todo, ya lo tenía trabajado, hizo su terraplén, ya había listo, todo. Ahí regresó en la casa ahí abajo, ahí a dormir y vinieron ya. Pero vino un sueño, un sueño. “*Sabes qué, no puedes hacer tu casa allá arriba porque va ser muy útil después, va a entrar una cosa que todavía no sale*” dice, “*que no se entiende, lo que vamos a ver. Pero tú no vas a hacer tu casa ahí, no se puede*” le dijeron. Despertó ese viejito, despertó, “*como es que este pide, quien, es un ángel que vive aquí...*” así le dijo a su esposa. Entonces vamos a rezar ahí y ahí empezaron a hacer cruces, poner cruces, tres cruces lo pusieron ahí. Así hizo, esa es la que quiere entonces porque va entrar un cosas, “*este es la que voy a hacer*” que dijo ese hombre, este *mol* Pasinsa.⁵ Así fue, ahí siempre está rezando con su esposa, se juntaron unos cuantas personas, porque aquí es un ángel que vive aquí y es necesario hacer, rezar. Pues así fue la cosa. Y no sabían que cosa va a ser después, pero cuando mi abuelo me contó así estaba el sueño, y mi abuelo me dijo.

⁵ El término *mol* se refiere, en tsotsil, a la venerable persona de mayor edad: ya experimentada en los asuntos y/o problemas característicos de la vida humana.

Cuando llegué a Chib'tik, pude darme cuenta de que, allá, un extraño es inmediatamente reconocido. La comunidad es como una gran casa cuyos casi quinientos habitantes⁶ se vinculan por algún lazo de parentesco. Prácticamente todos se conocen, saludándose por los caminos utilizando las debidas formas respetuosas. Éstas varían según cada tipo de relación que, derivada del vínculo consanguíneo o afín, compone una arquitectura cuya cumbre es ocupada por los *mol vinik'etik* (los respetables hombres de edad más avanzada).

A excepción de pocos nuevos convertidos (adventistas y pentecostales), de los escasos fieles a la *costumbre'etik* (anterior a la llegada de la religión) y de los pocos a quienes la vergüenza de “haberse emborrachado” les impide; todos llegan, regularmente, al templo presbiteriano. Desde su fundación, el templo ha estado bajo el control de los linajes Xupún y Pasinsa, quienes ocupan la mayoría de los cargos previstos en su estructura organizativa.⁷ Pero el líder religioso actual —el pastor— es del linaje Xupún. Miguel Pasinsa es el esposo de la hija del pastor, Mariana Xupún. Paralelamente a la estructura político-administrativa (agente municipal, patronatos, comités de educación y auxiliares), la organización religiosa mantiene el control, el estatus y el poder de decisión en relación con las directrices, fiestas, reuniones y eventuales conflictos o problemas personales, familiares y sociales. También el espacio físico se distribuye de acuerdo con la forma de organización superpuesta a los linajes.⁸

En relación con los patrones de interacción, a la división del trabajo y a la ocupación de los espacios, la ordenación basada en el sistema de linajes que estructura las relaciones de parentesco se superpone a otro criterio, más elemental, rígido y menos sujeto a cambios que el orden

⁶ XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI.

⁷ Un *jachabivanej sventa yu'un ch'unulalejetik* (pastor de los creyentes), ocho *jchol-k'opetik* (predicadores), siete *jpas-veliletik* (los que hacen comida, diáconos), tres *jchanubtasvanejetik yu'un ololetik* (maestros de los niños en la escuela dominical), y cinco *k'elvanejetik yu'un jchameletik* (encargados de visitar a los enfermos).

⁸ En el centro viven los Pasinsas y algunos Areshes; en el barrio *Natok*, están los Aresh (Arias) y algunos Kexnales; por *Bajolch'en*, viven los Xupunes (y algunos Curuzes y Areshes); y en *Torostik* conviven Xupunes, Vázquez y Guzmánes. Al igual que las residencias, también los panteones y depósitos (ollas) de agua son reconocidos por su pertenencia a un linaje específico.

religioso y la política administrativa: las distinciones de género, perceptibles a la primera mirada en el vestuario, en la división del trabajo, en los modos de portarse y en la ocupación de los lugares en la casa, en el templo, en el campo y en los caminos.

Las mujeres forman un grupo visualmente homogéneo, cuya unión ya es perceptible desde la vestimenta.⁹ A ellas incumbe el manejo de la casa, el tejido y el lavado de la ropa, la preparación de la comida, el cuidado de los niños, los animales y los alrededores. Muy pocas son las que pueden comprender alguna palabra en idioma distinto al *batzik'op*, la denominación nativa del idioma tsotsil: “la palabra original”. En el templo, las mujeres ocupan exclusivamente los asientos a la izquierda del presbiterio, el lado oeste, de la puesta del sol.

Dada la creciente difusión de la usanza masculina de ropas *caxlanes* (que se ve más en el universo de los presbiterianos y menos en el de los adeptos de la *costumbre'etik*), entre los hombres no se observa un grado significativo de homogeneidad anclada en el signo de la tradición. Y a excepción del pastor y de los que, por su calidad de predicadores, ocupan la parte central y delantera del edificio del templo, todos los hombres se sientan en el lado derecho. Son ellos los encargados de cuidar las milpas y las matas de café, plátanos y demás frutales de tierra caliente. Cuando hay necesidad de solventar alguna cuestión fuera del espacio de la comunidad, ya sea en Chenalhó, San Cristóbal o, menos frecuentemente, en Tuxtla o en lugares más lejanos, se requiere exclusivamente la presencia y la actuación de un hombre, pues entre éstos hay muchos más hablantes del segundo idioma, el “castilla”.

El segundo punto de esta ruta migratoria es la antigua “ciudad real”: San Cristóbal de Las Casas, también en Los Altos de Chiapas. Recuerdo aún los comentarios del centro-occidente de México sobre mi viaje hacia allá, en el Sur:

⁹ En la noche de Navidad de 2002, en que iba yo a cantar con el coro de mujeres de la iglesia en Chib'tik, cuando le dije a Mariana que estaba nerviosa y algo apenada por ser de fuera; ella, en el intento de aliviar mi incomodidad, apuntó hacia la ropa que yo traía puesta (que me había prestado para la ocasión) y a la suya propia, diciéndome “*kol'ol k'utik*”, estamos juntas.

...hay que tener cuidado, ya ves, el zapatismo, es zona de guerra... está peligroso...

...super interesante la mezcla, el catolicismo, lo tradicional, la resistencia de los indígenas se ve, clara, en lo religioso... mucho que ver, mucha cultura.

...Chiapas no se ha desarrollado... pues porque allá en el sur la gente no tiene ganas de trabajar, no tienen el hábito, como en el norte ya se acostumbran, con Estados Unidos más cerca.

...paisajes impresionantes, mucho verde, mucha riqueza hay ahí, aunque lo que pasa no se ha utilizado, no se ha aprovechado, la gente muy pobre, muy pobre.

Chiapas es, así, en el imaginario mexicano, el peligroso y curioso lugar en donde se mezclan la pobreza, las bellezas naturales inexploradas por la flojera y la poca preparación de su gente, las culturas indígenas con sus antiguas creencias y la resistencia política zapatista. El camino hacia allá revelaba, entre el verde, las mareantes curvas y el olor a ocote quemado, la imagen de las mujeres indígenas que, cargando la leña en la cabeza subían, descalzas, la carretera. Alrededor, apenas el silencio, los cerros, la niebla, el humo y el frío.

Enteramente circundado por los diversos pueblos indígenas campesinos de distinta composición étnica y lingüística que ocupan los cerros alrededor, está el antiguo Valle de Jovel, donde se fundó en 1528 la actual San Cristóbal de Las Casas, la “ciudad real” en Los Altos de Chiapas. Hoy, con sus aproximados 112.000 habitantes,¹⁰ esta ciudad constituye el espacio de transición para aquellos que, como los indígenas de Chib'tik, han emprendido la búsqueda por una realidad distinta. Es el territorio del rey, propiedad de sus “legítimos descendientes” españoles, que se proclaman *los auténticos coletos*. Para ellos existen, además de sí mismos, apenas dos clases de gente: los indígenas, que son “nuestros inditos” y los extranjeros, que son la “gente de fuera”. Éstos, ya sean originarios de lugares ubicados afuera de la ciudad, del estado y mismo del país, resultan iguales: son todos “extranjeros”.

¹⁰ XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI.

En el centro, que pertenece a los coletos, se habla el castellano, junto al murmullo extranjero atraído por el turismo. Lejos de ahí, apartados del constante movimiento turístico-comercial, viven los indígenas. Hacia allá por las afueras, en torno al anillo periférico, se pueden visualizar las colonias de expulsados del vecino pueblo de San Juan Chamula en razón de conflictos político-religiosos, colindando al norte con la mezquita musulman y sus talleres de carpintería, y al sur con los variados y distintos templos indígenas de denominación pentecostal o neopentecostal que han proliferado por la región. La intensa ocupación de la migración indígena a la ciudad se circunscribe, así, a su periferia, que es el espacio de uso cotidiano de los idiomas de origen amerindio. Luego, los límites de la comunidad indígena no están allá, sino acá, en la ciudad real.

Cozumel, la “isla de la fantasía”, es el dorado hacia donde estos migrantes que estudiamos dirigen sus sueños y sus pasos. Pues, allá, los sueños se realizan: “uno busca, y encuentra, su empleo.” En la península de Yucatán, la imagen de lo indígena, edulcorada en el glorioso pasado de la civilización maya, se aleja de la de los “pobres inditos” de Chiapas. Con la autoestima elevada y siempre orgullosos de sus raíces mayas, los mestizos yucatecos conquistan su espacio en el mundo mágico creado para el consumo de los conquistadores, sosteniendo un devaneo turístico. Cozumel es, así como Cancún y el resto del caribe mexicano, el lugar donde los “legítimos descendientes de mayas verdaderos” se apropian del atractivo *exótico paradisíaco* moldeado en la imaginación de los conquistadores, vendiéndoles sus *diamantes* en la orilla de sus encantadoras playas.

Sus casi 80.000 habitantes¹¹ hablan maya, castellano, inglés, y todo lo demás que llegue desde el extranjero en el intenso ritmo del turismo que sostiene la economía local. Por el largo camino en que se viaja desde Chiapas hacia allá, uno se aleja del frío y de los cerros, cruzando planicies cada vez más calurosas y desiertas, y se da cuenta de que los cambios ocurren tanto en la vista como en el pensamiento. Se desencadena una suerte de alteración en la percepción de la realidad: las ideas de “comunidad indígena”, “ciudad real” y “grupos étnicamente distintos”, antes tan tangibles,

¹¹ XII Censo General de Población y Vivienda 2000. INEGI.

se desvanecen a lo largo de los kilómetros y, de pronto, pertenecen ya a otro mundo. Ya yo sentía, antes del final de mi viaje, que el punto chiapaneco de partida se había convertido en algo muy distante y etéreo, casi tan ficticio como los recuerdos de una película.

En el pueblo de Cozumel, los estratos socioeconómicos de la población están perfectamente dispuestos por el espacio urbano. La gente está ordenada, según el patrón de distribución residencial, en forma sencilla: una repartición por franjas paralelas a la costa. La experiencia de caminar por la isla en el sentido perpendicular revela que la distancia entre las tiendas en donde se venden los diamantes a los extranjeros que llegan en los lujosos cruceros y las casitas de láminas de cartón se encuentran a tan sólo veinte minutos (o treinta, si caminas despacio). Más allá de las últimas calles, sólo se ven los bosques y demás áreas ambientales protegidas, que ocupan la mayor parte del territorio.

Los viajes de los Paciencias: Berenice, Miguel y Teresa Arias

En medio a tantos flujos turístico-comerciales, el primer contacto entre la gente de Cozumel y la gente de Chib'tik se debe al ansia exploradora del joven Miguel Paciencia que, movido por la curiosidad y la búsqueda de trabajo, viajó por Tabasco, Campeche, Cancún, y de ahí a la isla, en los años setenta. Los viajes de Miguel fueron todos temporales, pero haber establecido residencia en este territorio fue fuente de privilegio y prestigio para el linaje Xupún. Desde 1989, la casa de José Xupún (el ahora exesposo de Teresa) se constituyó como el nudo central a partir del cual tal vínculo se siguió incrementando: hoy radican en Cozumel aproximadamente seis familias originarias de Chib'tik,¹² puntos de apoyo a los parientes que llegan y se van por estancias temporales buscando trabajo. Entre estos figuran, como opciones masculinas, generalmente los servicios de albañilería; mientras, las mujeres se sobrecargan con las labores del hogar, el cuidado de los hijos y los servicios remunerados de aseo, lavado, planchado y cocina en casas, hoteles y tiendas.

¹² Comunicación personal del Sr. Petul Pérez Arias, confirmada posteriormente por su hijo Eliézer, quien vive hoy en Cozumel. Entre estos se encuentran Xupunes, Paciencias y Kexnales.

Pero hay una actividad que los indígenas de Chib'tik —o mejor dicho, desde la mirada cozumeleña, simple y sencillamente *los chiapanecos*— pueden, si desean, seguir realizando en la isla: *llegar en el templo*. Así José y Teresa, Miguel y Berenice, bien como Dolores e Isaías, Eliézer, José, Antonio y algunos otros, fueron estableciendo contactos y vínculos más o menos estrechos con otra gente, otras historias y otras vidas, en la Iglesia Nacional Presbiteriana Eben-ezer. Fuentes de amistad, de empleo, de apoyo, de consejos, de auxilio en la búsqueda de asistencia a la educación y salud, de resolución de conflictos, de prescripciones y reglas de conducta, de modelos de vida a seguir o a rechazar: un orden armonizado al ritmo de las alabanzas al Señor.

Quiso la casualidad que este escenario dispusiera de dos personajes cuya expresiva influencia en la vida isleña de los originarios de Chib'tik hace necesario darlos a conocer: Don Manuel Balam Balam y Doña Lucía Puc López, originarios de Yucatán y Campeche, respectivamente. Este matrimonio presbiteriano visualiza a Chiapas exactamente tal como la dibuja el imaginario mexicano mestizo: un lugar subdesarrollado, enclavado en la sombra de las añejas costumbres de las épocas prehispánica y colonial. Y, comparado a los esplendores que la civilización maya ha legado a los naturales de la península de Yucatán, sin herencia cultural de importancia significativa: “el maya sí es verdaderamente una lengua, pero lo que hablan ahí en Chiapas son sólo derivaciones, son idiomas, son dialectos de lo que es el maya original”.

Con expresión de lástima, sentido de patriotismo herido y en el afán religioso de amparar al prójimo, concluyen: “Chiapas, el problema de Chiapas es que ha sido olvidado por nuestros gobernantes. No se ha mirado hacia allá para intervenir, ayudar, realizar mejoras para la gente de allá. Son atrasados, pero no es su culpa, es porque siempre han sido olvidados”. Al escucharlos, no puedo dejar de constatar que los “inditos” de Chiapas son, para ellos, “los ingenuos, inocentes y desamparados huérfanos de la nación” que, una vez educados y bien orientados, pueden, por el trabajo y el progreso material y espiritual a los que conlleva, según se explica en la doctrina del protestantismo histórico, alcanzar la gloria de Dios en vida.

La trascendencia de presentar aquí a estos personajes (coadyuvantes, pero no por eso menos significativos en esta historia) se explica por el hecho de que, a través de ellos, de sus actos y pensamientos, sus omisiones y presencias y, en fin, del ideal religioso que encarnan, es que se fueron abriendo, poco a poco, las puertas del Cozumel que hoy conocen muchos de los que vinieron desde Chiapas y desde Chib'tik. Así como del Cozumel que ha conocido y en el que ha vivido, hasta la fecha, otro de nuestros personajes principales: Berenice.

Berenice dejó Chib'tik pequeñita aún. Tenía más o menos diez años cuando se murió Margarita, su mamá, dejándola con su papá y sus seis hermanos chicos (entre ellos nuestros personajes Miguel y Teresa). Sus tíos Oliva y Jorge, que habían llegado de Puerto Madero, Tapachula, para visitarles, deciden regresar llevando a Berenice, para vivir allá con ellos y su familia: "No me daba miedo de ir, porque es mi tío y mi tía. Bueno, yo dije *voy a acostumbrar*, eso pensé *voy a acostumbrar*. Casi no hablaba castellano yo, y no hablaban tsotsil en la casa. Así aprendí poco a poco, mi tía me la enseñaba", dice Berenice. La familia y la religión presbiteriana fueron, así, el puerto seguro en donde Berenice se reconoció a sí misma como persona en Tapachula:

Yo me acostumbré ahí en Tapachula. El mar, la primera vez me llevó mi tía, porque ella es muy alegre, se llevaba con todos los hermanos, había convivios, fogata en la playa, todo eso. Era una conferencia que dan predicación, quieren dar sus testimonios, como fue y todo eso, como aceptaron Jesucristo, iban contando todo. También iba yo, todos se juntaban para hacer oraciones, sí me acostumbré. Cuando vi el mar, ahí lo vi bonito, vi limpio el agua...

Ahí vivió hasta sus dieciocho años, edad en que hizo con su tía un viaje a San Cristóbal, y desde ahí a Chib'tik. Fue entonces cuando se dio cuenta de que ya no podía acostumbrarse a la vida indígena de Los Altos de Chiapas:

Después una vez viajamos a San Cristóbal, llegamos allá con mi tía en la Quinta San Martín. Sólo quedamos dos, tres noches ahí. De ahí fui otra vez a Chib'tik, pero ya no mucho tiempo allá. De visita

nada más, ya no me acostumbraba porque había mucho... como te diré, mucho humo sentía yo, porque mi madrastra hace tortilla, hace fogata para cocer maíz, frijol o cualquier cosa, no tiene estufa. Pero yo sí sentía mucho frío, me acercaba así al fuego”.

De hecho, para entonces, Berenice ya no se veía como una mujer de Chib'tik, sino como una mestiza. Al ingresar en la nueva vida que asumió en Tapachula, dejó atrás, en el mundo de los recuerdos, junto a los rasgos que componen a la imagen de la mujer indígena, el principal signo de lo étnico tal como se lo vive en Los Altos de Chiapas, la ropa femenina tradicional:

Ya no ponía yo la ropa de Chib'tik, ya no. Desde que fui a Tapachula dejé mi ropa. Nunca tuve esa ropa, tenía yo pero parece que lo mandé con mi hermano Miguel que fue un tiempo allá en Tapachula, yo no supe que hicieron con mi ropa allá, creo que se perdió, no sé, ya nunca más me hicieron otro. No, no sé si burlaban de mí allá en Chib'tik por no usar la ropa... ni cuenta me daba, aunque creo a lo mejor sí se burlaban, pero yo ni cuenta me daba si se burlaban de mí... yo ya no tardé ahí.

Se quedó a vivir en San Cristóbal, pero pronto se fastidió por no tener “su dinerito” como en Tapachula, cuando trabajaba “maquilando pescados” en la orilla de la playa. Se integró como cocinera al grupo itinerante de geógrafos, topógrafos e ingenieros que componían la Compañía Mexicana de Geofísica y con ellos vivió un largo periodo de viajes por distintos lugares del sureste de México:

Ahí llegué porque necesitaba un trabajo, entonces fui. Llegando en la oficina, el encargado administrador me dice “*sabes que, ya ponte a trabajar. Tú lo que vas a hacer es comida, vas a dar de comer a la gente*”. Allá por Altamirano, Ocosingo, nos fuimos. Después fuimos a muchos lados, Yajalón, Acatemaco, Santiago Tuxtla, muchos otros. Ahí fui acostumbrándome, me fui a la casa, luego me volví a presentar, ya me llevaron en otro lugar. Conocí todo por Ocosingo, conocí a mucha

gente que viven en las serranías, entra allá la camioneta, hay unas casitas que se ven hasta lejos, ahí campamentábamos. Ya fue cuando conocí las mujeres de Copainalá, Chiapas, de Yajalón, de Mapastepec, de Bachajón, ahí las conocí a ellas, traté con ellas, platicué con ellas y todo. Tampoco casi no sabía hacer hot cakes, yo lo aprendí. Como me quedaba yo sola aprendí a hacerlo. Primero batí un poco la harina, a ver como se hace, me salió bien y todo, lo batí todo la harina con huevo, leche, pero me salió bien. Cuando llegaron ellos ya estaba listo la comida, ya los daba comida y después hot cakes, ya comían. Mi primer comida que hice fue pollo con verduras y todo, les gustó. Después hice pollo con mayonesa, todo así. Al otro día, como allá hace frío, mucho frío allá por Ocosingo, era tiempo de frío, entonces preparaba yo arroz con leche, me daban leche clavel, leche de cajas y eso. Entonces yo buscaba qué hacer cuando se me terminaba, porque cada tercer día de la semana nos llegaba los víveres, nos surtían así. Cuando me quedaba algo yo agarraba el arroz, el kilo de arroz en una olla grande así, para cocer el arroz con leche. Y fíjate, a los muchachos les gustaba mucho. Me gustó ese empleo porque llegabas a conocer mucha gente, hacía yo amistades con las personas que viven ahí, muy buena gente. Cuando no podía bañarme ahí me llevaban en la casa de ellos, *“sabes que, aquí puedes estar, puedes traer tu ropa, puedes darte un baño, puedes venir a platicar acá”*, dice. Y así me llegaban a visitar en el campamento las mujeres, son buena onda de allá. Me llevaban plátanos, porque allá da plátanos, o caña, aguacate, lo que sea, me llegaban a regalar. Y me quedaba a veces maseca, frijol, arroz, les regalaba yo también, porque a veces la gente no tiene nada para comer. En el campo, a veces se acaban los productos que tienen cosechado y ya no tienen nada para comer, son pobres como allá en Chib'tik. Calculaba yo entonces de que me alcanzara para todos, para la comida del grupo, y pues si veo que me sobra ya lo regalaba yo. Estaban contentas las personas, me llegaban a dejar leña, me preguntaban que si tengo agua. Una señora, me acuerdo, cargaba agua, *“aquí está tu agua”* dice. Es buena la gente, ahí me fui acostumbrando así.

Ahí se enamoró del papá de su hijo, que posteriormente la dejó para irse a vivir en Estados Unidos. Fue después de esto que Berenice decidió irse a Cozumel, donde ya vivía su hermanita Teresa, y ahí se integró a la red de relaciones que germinó en el templo presbiteriano Eben-ezer, nuevamente el puerto seguro, el lugar en el que aportar para, ya con los pies en la tierra, reerguirse y empezar su nueva vida isleña:

Llegué aquí a Cozumel va a hacer seis años ya. Mucho calor hacía. Yo trabajaba de lavar y planchar con el hermano de D. Manuel, Benjamín Balam, quince días estuve ahí, porque ellos se fueron de viaje y quedaba cerrada su casa, y ya me quedé sin trabajo. Vivía yo con Teresa, su esposo y los niños. Luego me dijeron que en Supermaz pagaban mejor, me dijo una amiga que conocí por mi hermana. Y me fui ahí a trabajar de cortado, iba en la mañana y volvía por la tarde hasta la noche. Pero ya era mucho, ya no podía casi estar con el niño, lo cuidaban varias señoras. Primero lo cuidaba Teresa, ya después no, porque se enfermó en esa época, y vino mi hermano Miguel, la llevó a Chiapas, ya no viví con ella ni nada.

Desde entonces, aun con la eventual soledad y el extrañamiento de sus parientes lejanos, Berenice no piensa abandonar el modo de vida isleño. Se casó nuevamente, y tiene sus amigas y su cotidiano ya establecidos ahí. La religión la conforta; el trabajo la llena de satisfacción; y las amigas le hacen compañía y le recuerdan, con el apoyo y la ayuda mutuos, las razones para existir:

Aquí a veces me siento sola porque mi familia está lejos, y todo, y si voy en la iglesia es mucho mejor, me siento bien, feliz, contento de estar allá, a cantar y a escuchar los himnos, y todo eso, estoy bien. A veces me siento triste, a veces escucho la radio donde pasan predicaciones a las diez, once de la noche. Yo digo “*Los demás están durmiendo, solita estoy escuchando los cantos*”. Hay veces... hay veces que tengo ganas de ir, para vivir allá en San Cristóbal. Pero me pongo a pensar por el frío, no me voy a acostumbrar... No tengo herencia, a veces dice mi papá que sí pero no sé dónde, en un terreno por allá por Chib'tik, lejos de

ahí, pero como que no me importa.... Pero hay veces no, hay veces me siento bien. Cuando quiero ir a ver a Doña Tere me voy, o ir a ver a una amiga me voy, si quiero ir allá donde platico me voy... a estar un rato platicando, leyendo o viendo televisión así; o platican sus problemas de ellas... De ahí les digo también como van a hacer, o que no se pongan tristes, todo eso. Todo eso sucede... Me siento feliz. Porque sé que estoy sana, que voy a trabajar, de ahí me desaburro porque a veces estar aquí en la casa te fastidias, te aburres, no sabes ni qué hacer, estás así. En cambio allá sabes que estás trabajando, pasas platicando y todo, ahí me la paso bien... Sí, porque es trabajo o sea que gano mi dinerito, no es igual que pide, pide dinero. Ahí pues sí me siento feliz, rápido se me viene que tengo ganas de cantar, a veces me pongo a cantar, me siento feliz así.

Como pudimos observar, Berenice vio el otro mundo como posible desde un lugar seguro y familiar —en el seno de su propia red de parentesco—. Conoció la diferencia como algo pacífico, sin conflictos y sobre todo no-amenazador de la estructura básica que permitía el florecimiento de su propia vida como persona. Y aprendió que por el desarrollo de sus propias habilidades ella se volvía, día a día, una persona capaz de enfrentar el mundo y sus muchos desafíos. Ahí en Tapachula, el uso de la ropa tradicional perdió el sentido, la razón de ser. Berenice creció sin ella. Y se volvió como la planta que, trasplantada mientras aún tiernita, se desarrolló en sus potencialidades en una forma tal que, al mirar hacia su pequeño rincón de origen, se dio cuenta de que no podría más vivir ahí sin sentirse aprisionada, encerrada en una forma de existencia demasiado estrecha para acomodar todo su vital y exuberante florecimiento personal.

En los muchos viajes como la cocinera del grupo de Geofísica, aprendió la existencia de distintos modos de ser mujer, de vivir la femineidad, de compartir lo poco que se tiene con la gente que menos tiene, del arte de tejer la vida con el hilo inclusivo-integrador con el que las mujeres elaboran el multicolorido tejido de las distintas vidas y culturas que componen a la imagen del sureste mexicano. Berenice sabe que lo ajeno puede volverse lo propio porque lo distinto se aprende platicando —estableciendo el diálogo con el otro. Berenice sabe, también, que la vida se enfrenta experimentando— aprendiendo, sola, como componer la receta.

Su vida es híbrida. Se compuso por diversas experiencias de viajes, que la hicieron esta persona cuya esencia se constituyó y reconstituyó en el modo como aprendió a lidiar con las distintas fases del multicultural sureste mexicano: la experimentación. Como pudimos ver, esta estrategia personal desarrollada por Berenice encuentra su *modus operandi* en el oficio de la cocina. Ella es quien experimenta realizar lo nuevo con la desenvoltura y la seguridad exhibidas por los que se saben dominadores de su arte: ella conoce la mezcla, la sazón, los detalles, el punto. La perfecta metáfora expresiva para esta estrategia se encuentra en la plantita de maíz puesta a un lado en el dibujo que me hizo como representación de su vida isleña: hay que experimentar para ver si crecerá, en las tierras cozumeleñas, el maíz de allá de Los Altos de Chiapas.

Si Berenice se sumergió en el mar de la diferencia para salir a la superficie como una mujer renovada, su hermano Miguel realizó en su vida un movimiento de naturaleza distinta: sobrevoló por las lejanas planicies, cerros, altiplanos, ríos y mares de diferencias diversas —Cancún, Cozumel, Tabasco, Veracruz, México D.F., Tapachula, Guatemala, Oaxaca, Tijuana y Nueva York, entre otros lugares más— sin perder de vista el punto de partida, que es también, siempre, su punto de regreso —Chib`tik, la comunidad indígena.

Mira la mapa, la mapa de México, estuve aquí, donde están las flechas, los cruces es que aquí estuve. Cruz, cruz, cruz, México, Veracruz, Yucatán, hasta ahí. Ahí en esta, Baja California, ahí yo quería ir a Estados Unidos, quería porque me gusta conocerlo, por eso está la flecha.

Todos los viajes emprendidos por Miguel a lo largo de su vida fueron movidos tanto por la curiosidad, como por el afán explorador y la búsqueda de trabajo. La religión presbiteriana ha desempeñado un papel fundamental para la realización de estos trayectos, pues fue desde ella, y en la identidad transcultural que inaugura, anclada en el ideal universalista de su misión salvacionista, que Miguel pudo establecer los amplios lazos de amistad, confianza y mutuo apoyo que le permitieron soñar, emprender sus vuelos exploratorios y encontrar los sitios donde posar a cada llegada, siendo reconocido como “uno de nosotros” por los presbi-

terianos de todas las partes donde anduvo. En Cozumel, también estableció estrechos lazos de amistad con Don Manuel y Doña Lucía, que no esconden su admiración por este peculiar personaje chiapaneco:

De todos sus hermanos que yo he conocido, yo pienso que Miguel es el más sensato. Es muy serio, muy trabajador. Por eso es que siempre ha encontrado en su camino quien le ayude, acá ha encontrado también trabajo, también como José, que es albañil, pero no vino para quedarse a vivir, siempre quiso volver a Chiapas, a estar allá con su familia.

La esencia del modo campesino de la vida indígena de Chiapas (y de México en general) es el maíz: de él viene la fuerza, de él viene la vida.¹³ Existe, de hecho y simbólicamente, una unidad entre la tierra y los hombres, que se vuelven reales por la fusión entre ellos y los frutos de la tierra, el alimento vital, constituyente de la carne y del cuerpo propios de su ser. Así surge el hombre de maíz, el verdadero. Esta unidad es representada y celebrada cotidianamente en la familiar imagen de las milpas (la plantación conjunta de maíz, frijol y calabaza en el modo tradicional de cultivo para la subsistencia), que es, al mismo tiempo, el producto de la tierra y el productor del hombre. Esta es “la razón”, pues “así es la costumbre” y “así veníamos haciendo siempre, así es como siempre ha sido”.

Pero ya hace bastante tiempo que se introdujo en esta lógica un elemento que, como todo lo distinto, produce desequilibrios (potenciales y de hecho) en el orden social tradicional: la monetarización de la economía y de las relaciones de trabajo circundantes, que incide en el modo de producción local absorbiéndolo como parte de una lógica distinta, más amplia y más poderosa. Las actividades del comercio y ser-

¹³ Me lo explica Mariana, la esposa de Miguel, diciéndome que para darle fuerza a los bebés y los niños débiles, hay que darles de comer huevos tibios de pollos de rancho, que comen el maíz: *‘Ja’ no’ox xkaltik k’alal ti ololtoc chkak’betik ton alak’ slo’, tivio. Oy stsatsal ek un, xi chava’i chalik ti mol me’el ne, ja’la ti toj anil chanav ti kaxlane, ja la ta slok’. Ja mu masuk xtae ta chamel, ton alak’ta rancho. Yan ti mi ja’ granjae ja’ mu stak’, k’un Ja’ ti ta alimento chvok’ne, a li’e ja’ ti ixim chava’i tsve’ne’* (Sólo digamos cuando está chico, le damos huevos. También tiene fuerza, así dicen los y las ancianas, es porque caminan rápido los pollos, dicen que así sale igual. Con eso no le da mucha enfermedad también, huevo de rancho. En cambio, si es de granja no se puede, es débil. Porque nace teniendo comida de alimentos [ella se refiere, aquí, a la alimentación artificial, industrializada], porque no come maíz).

vicios inauguran nuevos tipos de limitaciones y posibilidades, que no se distribuyen entre todas las personas de igual forma para mantener intactos los conflictos y el equilibrio jerárquico propios de la organización de la vida indígena.

Muy al contrario, se establece en realidad una tensión constante entre lo interior y lo exterior al espacio vital de la comunidad. Afuera de ella, la fuerza centrífuga del comercio camina desatinada hacia su propia expansión, haciendo astillas todo lo que encuentra por delante suyo, mientras el amago de la vida comunitaria se constriñe en la energía centrípeta de la manutención de un orden que, si no puede dejar de adaptarse a su entorno; tampoco deja de intentar, aún, seleccionar qué elementos incluir o excluir de su cotidiano. En este estado de cosas, el espacio que separa a la comunidad de la ciudad se vuelve el lugar del desorden y del peligro en los caminos y descaminos a que puede lanzarse uno.

Berenice, que realizó, a temprana edad, un salto lo suficientemente amplio como para encontrarse afuera de este terreno conflictivo, ya no sabe más vivir sin el trabajo que le permite “ganar su dinerito”. Su realidad actual rebasa todas las posibilidades ofrecidas por el orden social tradicional indígena a la vida de una mujer. Para su hermano Miguel, con todo, aun hoy es posible mantener vivo el orden tradicional establecido por la relación de indispensabilidad mutua entre la tierra y las personas que la trabajan; y ésta es una de las razones que Mariana, la esposa de Miguel, me expone, junto con él, para, después de los muchos viajes y del periodo de dos años viviendo en San Cristóbal, justificar su elección conjunta de volver a Chib´tik para existir como parte integrante de la comunidad:

Regresamos acá porque tenemos casa, y la cuidamos. Sembramos milpa, frijol, calabazas. Me gustó estar acá... porque aquí no gastamos mucho dinero. Hay frijol, hay elote. También tengo chilacayote, pues no compro. Empezó a trabajar Miguel, a sembrar la milpa. Entonces cosechamos mucho maíz. Así es (Mariana).

No, a Cozumel no quisimos ir con Mariana. Ah, porque, es que cuando llegamos ahí siempre hay más gasto, no podemos traer di-

nero aquí. Y sabemos que aquí pues tenemos terreno, tenemos casa, todo. Y si nos vamos allá sólo para la comida ahí nomás. Y no resulta para traer dinero acá. Por eso. Mejor estar aquí. Aquí tengo todo, tengo maíz, tengo frijol, sí (Miguel).

La migración fragmentada en viajes esporádicos y estancias temporales fue la solución encontrada por Miguel para manejar esta difícil relación que se establece entre lo urbano y lo rural (la ciudad y la comunidad) manteniendo un delicado equilibrio que, curiosamente, permite la manutención del orden propio por medio de la incursión en el orden ajeno. Así, es en estos espacios abiertos a la existencia de lo ajeno en el seno del modo tradicional de la vida indígena que residen las soluciones encontradas para la supervivencia del grupo, anclada en la propia reproducción de este modo de vida como resultado del ejercicio de la elección personal acerca de cómo se puede, y se debe, vivir:

Hace tiempo, no sé, como 25 años. Ahora tengo 41 años. A 17 de mayo, pensé como puedo alcanzar lo que necesito. (Y lee en su cuaderno) *“Cuando salga la cosecha de maíz, lo agarro, y compro un cerdo, también mis pollos. Pero ¿qué hago cuando venda mi cerdito? Busco otros cerdos, busco otros dos. Si vendo, compran mi cerdo, voy a buscar un becerro. Si me compran mi becerro, voy a buscar otro, ahí nacerán otros. Se multiplican. Mis pollos ya estaban multiplicados, así conseguiré todo, de esta manera conseguiré mi dinero. Pero necesitamos trabajar para conseguir, porque si no trabajamos, no conseguimos nada. De cómo vamos a vivir, como podemos tener cosas así, para tener un poco dinero, y un poco maíz, para que comamos”*. Sí, son mis ideas, eso fue en 17 de mayo que planeé, pensé como puedo conseguir dinero, lo que yo necesite... eso pensaba yo cuando era yo chamaco todavía. Pensaba yo como voy a vivir así, dije. Sí lo hice. Sembré y todo. Eso era mi idea, y también íbamos a buscar tesoros. Yo he entrado en muchas cuevas, por eso lo sé el olor que tiene allá adentro. Cuando se entra uno, cuando entraba yo usaba mascarilla, a tapar boca, nariz, y también los ojos con unas gafas para defender por si caen unas cosas allá adentro. Llevaba unos cuchillos especiales con brújula. Cuando entro soy muy listo también. Ahí hay serpientes, ahí están los ani-

males adentro, hay veces pero no muy encontraba yo... Una vez que entramos ahí en la cueva este, este contaban pues que hay una cueva ahí y lo tenían guardado muchas cosas, como un tesoro y armamento ahí, de épocas pasadas, que vivían en la Revolución, y fuimos a verlo ahí, pues sí hay la cueva, nos metimos adentro. En busca de tesoro vamos nosotros, según nosotros. Vimos que es muy espantoso, y lejos se ve hasta el fondo... pero llevábamos focadora, y llevábamos cuchillo, machete y todo la que llevábamos. Porque según yo también practicaba muchos ejercicios, artes marciales veía... fuimos a ver, no tenía yo miedo. Y fui, y entramos. Dos, tres grados adentro, un sus seis metros de altura, ahí alcanzamos muchos huesos, huesos humanos. Ahí estaban las cabezas... No, no tuve miedo, no.

En el caso de Miguel, si bien la religión presbiteriana ha sido el puente efectivo para la realización de sus incursiones en el mundo *caxlán*, no se ha verificado, como consecuencia de la ejecución de estos trayectos hacia afuera del universo de origen, la disolución de los lazos de pertenencia étnica. Al contrario de Berenice, Miguel no se quita su atuendo étnico para deshacerse de él. Se desviste apenas para utilizarlo como las alas que le permiten explorar el mundo, volviendo a vestirlo cuando toca los pies en tierra: su atuendo tiene el mágico poder —de la fuerza ancestral de los *tsots viniketik'e Paciencia*¹⁴ actualizada en su propia persona— de transmutarse para servirle tanto en el universo étnico como hacia afuera de él.

En lugar de disolución, lo que ocurrió fue la reafirmación de lo étnico, alcanzada por medio de un ejercicio de relativización lo suficientemente flexible como para permitirle ir, explorar y volver a la comunidad de origen, que lo afirma como persona informando lo que él es, en su esencia: el jefe de la familia *tsotsil*, el héroe *Pasinsa*. Animado por la fuerza de los *vaijeles* (las almas que, en épocas pasadas, se reunían por las noches para negociar y decidir los rumbos de sus existencias en el sagrado cerro *Kal-pul*, donde hoy se eleva el templo presbiteriano de *Chib'tik*) es este *mol Pasinsa* quien emprende su vuelo por el mundo de lo ajeno, sacando de él los elementos que sirvan para la manutención del orden social tradi-

¹⁴ Los fuertes hombres del linaje *Pasinsa*.

cional de la vida indígena en el modo como transcurre, en la actualidad, entre las brumas y los cerros de Los Altos de Chiapas.

No tuvo la misma suerte nuestro tercer y último personaje, María Teresa. Su trágica historia nos habla de la fundamental importancia de la manutención de los lazos de pertenencia étnica —sea como elemento central (esencial) o como parte de la memoria personal (y del imaginario social que la informa y sostiene)— para garantizar la integridad del yo en la identidad que le es propia.

Las experiencias vividas por los hermanos Paciencias nos muestran que la reafirmación de estos lazos como parte inalienable de la historia de su origen parece ser condición necesaria para garantizar que la persona que transpone estas fronteras dibujadas con los tintes de lo étnico pueda alcanzar el éxito en el necesario ejercicio de reelaboración de sí mismo en cuanto que integrante de una nueva red de relaciones sociales.

Al contrario, la desvalorización y negación de las raíces étnicas parece ser como que la siembra de las primeras semillas que generarán la lamentable cosecha de prenociones y pre-juicios de contenido discriminatorio que vendrán, después, a informar y conformar las perniciosas prácticas de la exclusión social. La especificidad de las experiencias vividas por Teresa nos proporciona una descripción particularmente perspicua del desarrollo de este proceso, cuyos frutos últimos son la proliferación de los disturbios y desórdenes de la identidad.

Teresa tenía como cinco años cuando se murió su mamá, acontecimiento que parece haber sido extremadamente traumático para la niña, aún chiquita.¹⁵ Después de eso, se fue a vivir con su hermano Petul en uno de los barrios periféricos de San Cristóbal, donde se ubican los indígenas llegados desde sus comunidades. En este espacio marginalizado por los “coletos”, que generalmente habitan el centro de la ciudad, Teresa fue a la escuela y aprendió la segunda lengua, el castellano. Poco después, conoció a José Xupún, albañil también originario de Chib'tik y amigo de su hermano Miguel, con quien, posteriormente, se casó.

¹⁵ Me dijo Doña Lucía que “(...) entonces, cuando yo le pregunté a Mâri (Teresa) que cuando habían empezado sus crisis, ella me dijo que ya hacía mucho tiempo... que la primera vez que sintió esas cosas fue cuando su mamá se murió, cuando ella vio el cajón metido en la tierra (...)”

En este entonces, Miguel y Mariana vivían también en la periferia de San Cristóbal, donde estuvieron por un periodo de dos años, antes de su regreso a la vida de la comunidad. José vivía con ellos. Tal situación encuentra lugar de existencia a la luz de la relación de confianza y mutuo apoyo que se estableció entre los linajes Xupún y Pasinsa, desde los tiempos pasados de la fundación de la comunidad indígena de Chib´tik. Pero, al que todo indica, José no cumplió con su obligación de respetar la integridad de aquellos que le dieron alojamiento y apoyo en su vida en la Ciudad Real. Como nos cuentan Miguel, Petul y Mariana:

Bueno, José es un poco este, José vivía conmigo, vivía conmigo allá en San Cristóbal, ahí estaba viviendo también porque son primos con mi esposa. Por eso ahí quedó a vivir también conmigo. Una vez no sabía yo qué está haciendo con mi hermana María Teresa, no sabía yo. Pero ellos ya se estaban enamorando ya, pero no sabíamos nada. No sabíamos nada. Y de ahí este nos agredió. Más después supimos que se estaban enamorando ya. Porque él vino a decir, vino a pedir. Sí. “*Luego está bien si se quieren*” le dijimos. “*Nada más vas a pagar esa cantidad*” le dijeron. Por eso José no sabía que hacer porque creo que ya estaba embarazada ya mi hermanita. Y él no tenía dinero. Con eso se fue a vivir solito, a Cancún se fue. Solito se fue y encontró un amigo en el camino creo, ahí se fueron juntos. Me preguntó cuando se fue, “*¿cómo es Cancún, cómo es?*” me preguntó. Pues así está, así está, ahí se ubica el, ahí está ubicado la terminal, y hay parque de allá y otras cosas de allá. “*Ah, bueno, está bien*” me dijo. “*¿Pero dónde hay trabajo?*”, “*En esa colonia hay trabajo*”, “*Voy a ir a buscar*” dice, y se fue. Y José no quedó ahí nomás, sino que se fue hasta en la isla de Cozumel también. Se fue por allá. Ahí se quedó para siempre José, se regresó todavía y lo llevó la Teresa (Miguel).

José no siguió la regla de Chib´tik, intervino a su manera (Petul). “De verdad se fueron nada más” nos decía Petul, “*no hablaron cuando se fueron*”, dijo. Después de haber pasado mucho tiempo, vino a hablar José acá en Chib´tik. Sólo vino a hablar, “*la llevé a tu hija*” dijo, “*no sé como lo voy a pagar*” dice. No sé que es lo que hizo José. Pues pagó un poco (Mariana).

Como podemos advertir en esta escena, los indígenas migrantes traen a la ciudad, desde su comunidad de origen, sus reglas, usos y costumbres. La forma de vida representada en el signo de lo étnico, que se estampa en los cuerpos de las mujeres por el uso del traje femenino tradicional indígena, viene junto con ellos, encarnada en ellos, en su forma de pensar, en su forma de reaccionar, de lidiar con la gente, de vestirse, de ver el mundo. Pero se sitúa en un espacio donde le faltan bases adecuadas para su florecimiento. En realidad, es aún peor: el desarrollo personal del indígena en la ciudad real se ancla en el proceso más amplio de reproducción de la discriminación, pues el centro, “coletó”, le informa incesantemente al indígena su inferioridad constitutiva en relación con lo caxlán, materialmente consolidada en su ubicación periférica, el lugar de lo inferior.

La periferia de la Ciudad Real es como la tierra de nadie. No se sabe bien qué reglas seguir ahí. En este espacio intersticial que separa a los lugares donde se observan dos formas de vida distintas y opuestas —lo caxlán y lo indígena— no sabemos muy bien cuál es la razón, qué es lo correcto, qué es lo que vale y qué es lo que prevalece. Si, en este caso, José “intervino a su manera”, fue porque encontró, ahí, un espacio moral suficientemente vacío como para permitir que él decidiera hacer a un lado las limitaciones impuestas a su actuación personal como miembro de la comunidad indígena, aún vigentes en Chib'tik, su paraje de origen, para lograr realizar su propia voluntad, esté o no de acuerdo con lo que se considera “lo correcto” tanto en el universo caxlán como en el indígena.

Sea como fuere, también en este caso la religión presbiteriana funcionó efectivamente como puente para la transposición de las fronteras étnicamente delimitadas. Llegando a Cozumel con Teresa, lo primero que hicieron fue “llegar en el templo”: José ya conocía a Don Manuel y Doña Lucía, desde su primer viaje a la isla. José empieza a realizar servicios de albañilería para ellos que, a cambio, les ofrecen una de sus casas para que puedan vivir sin pagar la renta. La vida empieza a recomponerse. Teresa, hasta entonces alejada del estatuto que, en Chib'tik, le habría sido conferido por la condición social de mujer casada según la regla de la comunidad, se habitúa a la vida de Cozumel. Siguiendo el consejo de Doña Lucía, se casa con José según la regla caxlán —la del código civil—.

Teresa teje los lazos de amistad con sus vecinas y hermanas del templo, compartiendo con ellas su vida, sus saberes (costura, cuidado de la casa y de los hijos, estética, cocina, vida matrimonial) y sus diversiones (*basketball*, playa, paseos). Se vuelve otra persona cuando, en el cariño y el afecto de Doña Lucía, encuentra la imagen de la madre perdida en la niñez —“...estaba Mári y abrazó a Doña Lucía y le dice ‘*Doña Lucía, quieres ser mi mamá? Es que yo no tengo mamá*’ y le dijo ella ‘*Claro que sí hija*’. Desde ese día Mári de mamá, le decía”¹⁶— logrando así recomponer la imagen de una familia de la cual puede sentirse parte integrante. Todo parecía ir bien.

Pero, por otra parte, lo que sus amigas cuentan deja claro que Teresa no llevaba, en el ambiente privado, la misma vida que vive una mujer mestiza en el papel de esposa, madre y cuidadora del hogar. La ambigua situación moral que se instala es, nuevamente, articulada por las manos de José. Si afuera de la casa, en San Cristóbal, él hizo a un lado la regla de la comunidad “para intervenir a su manera”; ya en Cozumel, adentro de la casa, sí hizo efectivamente valer dicha regla. Teresa tiene, a fuerzas, que vivir su cotidiano doméstico como una mujer de Chib’*tik*, cuya existencia debe permanecer, siempre, circunscrita a lo que es permitido por su “smalal” (en tsotsil, su dueño, su esposo).¹⁷ La casa de José

¹⁶ En Cozumel todos la conocen por su primer nombre: quien vive la vida isleña es Mári.

¹⁷ Como me contó Maruch, también originaria de Chib’*tik*, cuando le pregunté que, según veía ella, quién era más libre, el hombre o la mujer: “Bien libre... es el hombre. Porque así somos los indígenas. Casi es el hombre, en cualquier parte puede ir a andar. Porque así es la razón, el hombre es quien no nos deja caminar, no quiere que caminemos. Como no quiere soltar a su esposa... Sólo, sólo se queda en la casa, no salen a caminar, a pasear, o a veces sólo vamos en el pueblo (la cabecera), sólo es eso. Así sólo es así, me voy a... me voy a pasear. Sólo es eso. La que es menos libre pienso que es la mujer. Así es como lo ves, así es allá en la comunidad. Así es como lo ves, así son todas las indígenas. Es que es así nuestro costumbre. No puede pasar la mujer dicen. Es que es así. Pues si anda en cualquier parte la mujer a veces el hombre se enoja. Sólo es eso, pero que más. No podemos ir a San Cristóbal, a pasear. Así está. No debe de ser así, pero es que es así, es así siempre como escuchamos. Sólo en permiso. Si me voy a Chenalhó, voy con permiso; si me voy a San Cristóbal, voy con permiso; si me voy de visita, voy a visitar con permiso. Pienso que... porque siento que siempre quiero salir a pasear... pero es que así está, no se puede hacer nada, así está en todo el municipio. Mis compañeras no he acompañado a platicar, así es. Porque si salimos sólo, si no saben, pues puede haber golpes. Es que es así, no sé, sólo así lo vi, así son mis papás también. Si es permiso, pido permiso a donde voy, es cuando se siente feliz el hombre. Cuando estaba con mi papá y con mi mamá también les pedía permiso. Con Petul mi esposo, hablo con él, así le digo. Aunque quiere salir la mujer, pero no se puede. Así es. Entonces si siento que quiero salir, ‘*sí yo voy, tú también vas; si no voy, tú tampoco vas*’, pues porque no dan permiso.”

en Cozumel, punto de referencia para los migrantes que llegan desde Chib'tik, se vuelve el lugar de la tensión y del choque entre dos culturas en sus distintos modos de vivir, pues se trata de la singular casa de la ciudad cuyo cotidiano doméstico, puertas adentro, sigue pautado por la usanza indígena.

Y María Teresa se ve en la obligación de lograr ser, en su vida isleña, dos personas distintas e incompatibles: afuera de la casa ella es Mári, la chiapaneca que vive en Cozumel, en el seno de la “familia” que eligió tener, compuesta por lazos de afinidad establecidos con Doña Lucía y sus amigas del templo. Adentro de la casa, ella es Teresa, la mujer-esposa indígena de Chib'tik que, huérfana de madre, que sufre sola su secreta existencia indígena en un lugar donde ella misma es extraña, y sola soporta la pesada carga de su atípico destino.¹⁸

Pero José también vive su vida isleña como dos personas distintas —el esposo cozumeleño afuera de la casa y el esposo indígena adentro de ella—. La diferencia es que, para él, este ejercicio no implica dificultades y conflictos: sea afuera o adentro de la casa, es él quien, por su superior condición de hombre, tiene el control de la situación. Es suyo el poder de declarar cuál es la razón y qué es lo correcto. Es suyo el po-

¹⁸ Como cuentan Doña Ana, Doña Jacinta y Doña Celeste: “No sé, su edad cuando llegó no te puedo decir, pero sí se veía jovencita... cuando ella llegó acá, ella vivía, llegó a vivir en los cuartos en este, de mi papá, entonces, ella, vivían allá. El niño tenía unos cuatro meses. De ahí ya llegó a la casa llorando, porque su esposo este... vivía con sus cuñados, siempre llegaban sus hermanos y parientes de él a trabajar y hacía este... que le lavara la ropa a todos los cuñados, le tenía que lavar ella la ropa y hacerles de comer, si ella no lo hacía él la regañaba, ella tenía que hacer, lo quiera o no quiera, lo tenía que hacer. Creo que eran como tres cuñados o dos algo así, pero era mucha ropa la que ella lavaba. Y entonces, este, un día ella llegó a la casa corriendo, le digo ‘¿Qué tienes?’, le digo, ‘Es que mi marido me quiere pegar’, dice. Pero yo lo regañé feo, hasta hoy él no me mira de frente porque sé que se acuerda y le ha de dar pena. Yo le dije que si hiciera eso una segunda vez, lo iba a llevar al DIF y ahí tendría que verse con la ley. Y ella hasta le tenía miedo, no se quería ir. Pero él llegó a buscarla, y le dijo que no le iba a volver a pegar, pero él siempre la pegaba. Los chiapanecos son los peores hombres que he conocido. Lo sé porque mi actual esposo es chiapaneco. Son machistas, mentirosos, violentos. José era muy malo con ella” (Doña Ana). “Pobre Mári... José siempre ha trabajado mucho pero a ella no la trataba bien. Yo le preguntaba a ella sobre su vida, y ella me decía que comía pura sopa de pasta, era sólo lo que había. Y yo sé que José sí comía bien, porque cuando uno trabaja fuera de la casa, le dan su comida bien, con carne, verduras, todo. Pero ella y el niño sólo tenían pura sopa de pasta, eso comían. Y ella trabajaba también muchísimo, en la casa, para todos los que llegaban. Ella es muy trabajadora. Yo le enseñé a coser, y ella aprendió, y hacía ropa para ella y para José” (Doña Jacinta). “José trabajaba mucho, la dejaba muy sola. Mári se sentía muy sola” (Doña Celeste).

der de decidir cuándo y cómo ser una u otra persona. Como enseña la experiencia de los viajeros, quien maneja el coche no se marea con las curvas. Teresa, en cambio, vomita su alma por la ventana.

Tiempos después, ella empieza a “enfermarse”. Convulsiona, rechina los dientes, por veces desmaya. Los médicos le suministran, como tratamiento, pastillas contra lombrices. La enfermedad sólo empeora. Teresa escucha voces, desconoce a la gente, se queda con la mirada perdida, y sigue convulsionando: “*Chlok’sakilsat. Mujna’un ja’nox chka’ai yansba banamile*”. (Sale el blanco del ojo. No sé cómo, pero sólo sé que cambia el mundo), dice Teresa describiendo cómo son sus crisis.

La vida isleña del atípico matrimonio indígena se desestructura. Cuando, no se sabe en qué circunstancias, Teresa le confiesa a José haber cometido el “pecado”, rompiendo las reglas de exclusividad del matrimonio, todo se destruye: él la echa de la casa. Separándose de ella, la separa de sus propios hijos.

Desde entonces la vida de Teresa camina inevitablemente hacia el decline. La paulatina desintegración de su salud (física, mental, moral, psíquica y social) refleja la desintegración de su propia vida. Un poco después de que sus amigas cozumeñas empezaran a tramitar judicialmente su divorcio, fijando la pensión de los hijos y la separación de los bienes, José le habla por teléfono a Miguel, diciéndole que venga a la isla para llevarse Teresa de regreso a Chib’tik. Contra su voluntad, regresa Teresa con Miguel, dejando atrás los hijos y la familia, llevando consigo su vida nuevamente desintegrada, nuevamente perdida.

Llegando a Chib’tik, tampoco le es fácil acostumbrarse nuevamente a la vida indígena: “Nací aquí en Chib’tik. Pero no sé nada de aquí, casi no soy de aquí. Viví muchos años en Cozumel, no aquí”. La misteriosa “enfermedad” se agrava. Teresa oye hablar en su propio cuerpo dos voces distintas, ambas ajenas a ella, que la molestan y confunden: en el lado derecho, le habla *Jesús*, y en el izquierdo, habla el *Puk’uj*.¹⁹ Toda su familia se moviliza para encontrar alguna forma de curación, ya sea en la religión, en la medicina tradicional o en la medicina moderna.

¹⁹ En el imaginario religioso presbiteriano comprendido en el universo lingüístico tsotsil, el *puk’uj* indígena es la entidad asociada al *demonio* del cristianismo.

Se eleva, alrededor suyo, una verdadera babel de significaciones tan distintas como ineficaces. Ella se somete, sin éxito, a multivariadas formas de “tratamiento”, como las ceremonias de exorcismo practicadas por los adeptos de la religión pentecostal; los intentos de la curandera tradicionalista de San Juan Chamula que, viendo en la enfermedad la señal del don de curar que le fue dado a ella, quiere convencerla a aceptar su destino y convertirse en curandera; o el suministro de pastillas para hacer callar las voces y para corregir el movimiento rebelde y descontrolado de sus neuronas, según el médico neurólogo.

Todos estos intentos resultan fallidos porque la rebelde Teresa resiste a ser domesticada: no se somete al orden impuesto por ellos. A alguna fe distinta de la presbiteriana, Teresa no se deja convertir. Se ríe del infructífero teatro de los exorcismos. Tras la administración de las pastillas, su aura de inadecuación se disuelve en los rasgos típicos de los “enfermos mentales” medicalizados: la ausencia expresiva, la extraordinaria pasividad en la actitud, la letárgica mirada hacia ningún punto alcanzable y, también, mucho sueño.

A lo largo de toda esta historia, la única voz que me sonó sensata en la explicación sobre la enfermedad de Teresa fue la su amiga cozumelmeña Doña Ana que, al cuestionarme, me dejó desconcertada con la precisión de su apelo hermenéutico: “Piénsalo. ¿Qué sentirías si te quitasen tus hijos? Entiendo que él podía dejarla, ella iba a sufrir. Pero si te quitasen TUS hijos, TÚ también te volverías loca” (Doña Ana).

Las pastillas para el tratamiento médico moderno de la locura la vuelven incapaz de contestar al orden social establecido, manteniéndolo incólume frente a los perniciosos efectos de la enfermedad que no desaparecen, volviendo a la superficie tan pronto se termine el efecto de la última pastilla ingerida. Como ella no se somete al orden, ni cumple con estricta obediencia los horarios prescritos por los médicos, la apariencia de “normalidad” provocada por la supresión, en su universo expresivo, de las emociones inapropiadas como la rabia descontrolada, dura solamente unas pocas horas, y la eficacia prometida por los muchos adoradores de la medicina moderna queda seriamente comprometida. Nadie parece tener el poder de curarla.

Por otra parte, la Teresa enferma es insoportable para los que le rodean. Nadie quiere su compañía, los niños le tienen miedo. Estar cerca de ella cuando sobreviene alguna de sus violentas crisis es siempre un peligro, que solo se puede detener y controlar amarrándola en la cama y encerrándola en la casa. Su enfermedad se constituyó, en el multiaspectuado tejido simbólico del sureste mexicano, como la metáfora generalizada para un estado insoluble de excepción crónica, que se volvió el núcleo de su identidad personal. Desde entonces, atrapada en una suerte de estado liminal sin final visible, su situación sigue estancada. Su cuerpo se ha convertido en la cárcel en donde ella cumple su sentencia perpetua: Teresa encarna la perturbadora imagen de la persona condenada a mantenerse viva sin espacio social para existir.

Quizá sea por eso que ella, que no tiene casa y sigue en un movimiento circular su existencia incierta y fragmentada, distribuida en estancias temporales en hogares ajenos, donde se queda hasta que se hartan de vivir con ella, carga siempre todas sus cosas en la mochila. Convertida en peregrina de su propia vida, ella sigue siempre yendo, aunque nunca llegue a lugar alguno. Su único y legítimo deseo es lograr curarse para poder reintegrarse a la familia y volver a ser la madre de sus dos niños, regresando a los brazos de José, cuya voz escucha “en su cabeza” diciéndole que aún la quiere, y que ella debe esperar por él, porque él va a venir a buscarla. Pero, como me cuentan Don Manuel y Doña Jacinta, su amiga de Cozumel, la realidad es bien otra:

Mári lo quería mucho, mucho a José. Se hincaba, le pedía perdón. Pero él ya no la quiere. Dice que la perdonó pero no la quiere ya (Doña Jacinta).

La verdad, la verdad José es un excelente papá, y en su tiempo fue un excelente marido. Realmente las circunstancias lo separaron, pero yo siento que ninguno es culpable. Ni José ni Mári, sino lo que pasaba a Mári, la enfermedad de Mári. Pues José no lo, no lo acepta. Y no quiere volver con ella. Ya lo hablé y lo senté muy bien aquí, le dije “yo pienso que debes regresar con Mári, yo pienso que es mejor”, “No, don Manuel, no” dice, “ya la perdoné” dice, “yo ya la perdoné, pero yo ya no regreso con ella” dice. “Y no quiero con nadie, no quiero con nadie” dice. “No estoy buscando a

otra mujer” dice. No tiene novia, no tiene otra. A veces lo digo a José “*búscate una novia, cástate*”, “*No don Manuel, estoy bien así, no necesito*”, dice (Don Manuel).

A Teresa, le hablan muchas y distintas voces en su propio cuerpo, pero nadie efectivamente la oye. Su voz, cuando logra emerger, con mucha dificultad, desde las brumas en que la encarcelan las medicinas neurológicas, es total y completamente desautorizada. Impedida de comunicarse, sólo le queda la posibilidad de soñar con re-ligar los fragmentos de su propia historia:

...me gustan las palomas... sí me gustan, están bonitas, me gustan. Porque están bonitos, vuelan. Vuelan se ve bonito cuando suben en la casa, o sea en el templo o sino los que tienen también en casa, he visto también que hay palomas... Sí, que viven feliz, sí bueno, sí, porque sí viven felices. Porque están en una casa, porque están en el templo, ahí se juntan, o sea ya buscaron casa digamos, aja, ahí se juntan, ya tienen casa por eso viven felices. O sea porque están bien ellos, vuelan donde se van, felices, donde, donde van pues ahí encuentran comida, no trabajan ni caminan, vuelan. No piensan, si no tiene ropa, nada, felices deveras, sí porque no tienen ropa, felices. Piensa uno mucho... y ellas ni oyen las voces, no oyen nada, sólo oyen dónde, dónde, dónde están sus compañeros nada más, se va, volando, ahí encuentran comida, ahí todo, felices...²⁰

Al contrario de Miguel, Teresa sí quiso quitarse su atuendo étnico para volverse una persona distinta. Pero, al contrario de Berenice, no dispuso del apoyo de la familia de origen para conducirla en el movimiento de transposición de las fronteras étnicamente delimitadas. La familia exhibe y enseña las leyes vigentes en el interior de la casa, que son las mismas leyes que, trasladadas al espacio exterior, garantizan la manutención del orden social. En su ausencia, se instala un espacio moral

²⁰ Fragmento de entrevista con Teresa, extraído del material etnográfico compilado por W. Jacorzynski entre los años de 1998 y 2002.

confuso y vacío que vuelve más difícil alcanzar el éxito en el proceso de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social.

Teresa empezó su nueva vida sola con José, armada apenas con su valor y destemor para aventurarse por la selva de lo ajeno: “Él trabajaba, yo estaba en la casa. Hacía yo mi fuego, como aquí. No teníamos ni estufa. Pero hacía el fuego afuera, no adentro. Luego compramos carbón y anafre. Buscaba leña por los caminos donde él trabajaba”. Por obra y gracia de la religión universal de salvación individual, ella pudo contar con la presencia de Doña Lucía que, actuando como la evocación de un modelo a seguir, de un orden familiar, social y simbólico en el que integrarse, suavizó la experiencia del extrañamiento tal como fue vivenciada por Teresa.

Pero este orden, anclado apenas en frágiles lazos de afinidad, sólo tuvo reconocidos sus efectos en el espacio público. Ya en el espacio privado, donde impera el orden dictado por los vínculos del parentesco, Mári tenía la obligación, impuesta por su esposo, de dejar de ser ella misma para vestir el atuendo étnico con el que volvía a encarnar la mujer indígena de Chib´tik; asumiendo, ya como Teresa, los roles y modos vigentes apenas en aquél mundo ahora tan lejano.

El primero de los desequilibrios experimentados por Teresa a lo largo de su trágica trayectoria hacia la desintegración de su identidad personal fue el más elemental de todos: el que diseña, desigual e injustamente, las distinciones de género como fundamento del orden social. Mirando a la furia indomable de la bravía Teresa enferma y la patética docilidad de la Teresa medicalizada, no puedo dejar de pensar que la enfermedad fue lo que le dio a Teresa la fuerza de reacción a la injusticia que ella, en el estado clasificado como de sanidad, o bien no tenía, o no sabía que podría tener, o no podía demostrar.

El corto raciocinio de la medicina moderna concluye, entonces, que el rescate de la docilidad vía ingestión de pastillas significa el exitoso rescate de la normalidad pues, en la ciencia médica, se cree que la pasividad es la curación. Y yo, mirando a la historia de Teresa, creo más bien que su enfermedad mental es la reacción —insana— a la violencia —también, insana— sufrida por ella en su triple condición de inferioridad: mujer, indígena y periférica.

Excluida de todas las formas de vida que conoció y que la circundan, y sin espacio social para existir, la indefinición de su situación personal permanece: si ella no se reconoce más como indígena, tampoco logró volverse mestiza. Si no está casada, tampoco logró divorciarse. Siendo madre, es la madre de dos niños que no la reconocen como su madre. No tiene casa, no tiene destino. Perdida en la selva de lo ajeno, ella no tiene a nadie y, en consecuencia, se vuelve nadie.

Las múltiples discriminaciones que sufrió a lo largo de su perturbadora existencia se entrelazan en el signo femenino de la exclusión encarnado por ella, la vil “pecadora” que, por la trasgresión del tabú del incesto —el crimen contra la sociedad— debe sufrir su punición en el exilio: no pertenece a ningún grupo, no es de ningún lugar. Nadie la acepta, nadie la incluye, y nadie que la mire en el auge de sus crisis la puede reconocer, siquiera, como persona. Es casi como si ella no existiera. Pero existe.

La historia de Teresa puede ser sintetizada como la paulatina disolución (nada saludable) de todos los lazos sociales de pertenencia (étnicos o no), y la consecuente disolución de identidad en que la encerró esta patológica condición de crónicamente excluida. La mirada detenida hacia este mórbido panorama no deja escapar el hecho de que lo único que no se desintegró, en esta enloquecida espiral del declive, fue el puente por el cual la comunidad indígena trascendió sus límites, alcanzando la constitución de otro “nosotros” en la isla de la fantasía.

Si no hubo salida para el problema de Teresa, fue justo y precisamente porque su problema fue la salida. La definición de su situación —la consumación de su divorcio o el perdón de José— sería condición indispensable para traerla de regreso a la vida, libre para empezar a existir como una nueva persona. Pero tanto el perdón como la libertad de la Paciencia pecadora serían una afrenta al honor Xupún, elevado por obra de José, el nuevo héroe que mantiene abierto el camino para la transposición de los límites de la comunidad indígena hacia el sueño del progreso material representado por la Isla de la Fantasía.

La casa del héroe Xupún, pionero entre los migrantes, punto de referencia y refugio para los que llegaron y aún siguen llegando desde Chib'tik, se elevó por encima de la cueva del olvido donde se enterró la

memoria de la mujer Pasinsa, impura y pecadora, sacrificada en pro del interés colectivo en estos *itinerarios transculturales* (Clifford, 1999) que se mantuvieron, de hecho, asombrosamente intactos.

Desde otra ventana: la argumentación sociológica en el análisis etnográfico

La preocupación inicial de este trabajo fue esclarecer la constatación del funcionamiento de la religión presbiteriana como puente entre universos socio-simbólicos diferenciados, capaz de promover la trascendencia de las fronteras étnicamente establecidas por la inauguración de la posibilidad de identificación entre indígenas y mestizos de México que profesan la misma fe, consolidada en las trayectorias de migración emprendidas por los Paciencia de Chib'tik desde Los Altos de Chiapas hacia diversos puntos de México.

Para esto, nos propusimos aplicar la concepción funcional de *la religión como disolvente* de los lazos de pertenencia étnica, propuesta por Pierucci (2006), al análisis etnográfico de tres de estos casos de migración; en aras de arrojar algunas lucecitas fenomenológicas a la argumentación (calcada en el vasto panorama de los datos censales que informa a este razonamiento sociológico orientado por las ideas weberianas (1984), comprendidas como diametralmente opuestas al pensamiento de Durkheim (2003)). De acuerdo con la interpretación de dichas ideas, la religión universal de salvación individual, por su naturaleza abierta de religión de conversión, “interpela a las personas como individuos” (*Idem.* 126) y, como consecuencia, actúa “des-ligándolas” de su contexto cultural de origen.

Según la argumentación pierucciana, el crecimiento de las conversiones hacia las religiones universales en el Brasil²¹, aunado a 1) la disminución numérica de los adeptos de las religiones afrobrasileñas como

²¹ “El crecimiento aparentemente irrefrenable de las conversiones a las iglesias pentecostales y neopentecostales de raíz protestante está ahí para enseñar que hoy, en el Brasil (y de arriba a abajo en Latinoamérica), vivenciar una religión implica, muchas veces, y para un número creciente de personas, romper con el propio pasado religioso” (Pierucci, 2006: 114; traducción mía):

la umbanda²²; 2) la disminución numérica de los autodeclarados negros/pardos y el concomitante aumento numérico de autodeclarados blancos al interior de éstas, que sería el indicador del cambio de función experimentado por dichas religiones que, antes étnicas, estarían pasando por el proceso de cambio que las lleva a exhibir ahora el carácter universal²³; 3) la constatación de que, entre los autodeclarados negros, la proporción de convertidos a los diversos grupos evangélicos (universales) es mayor que la de pardos y blancos, en este orden,²⁴ y aun a 4) la constatación de la ínfima presencia de negros autodeclarados en el segmento de las religiones afrobrasileñas²⁵, inauguraría, para Latinoamérica en general y para

²² "(...) el último Censo Demográfico del siglo XX me llevara con sus cuidados estadísticos a una tomada de consciencia repentina: entre 1980 y 2000, la tasa de crecimiento de las religiones afrobrasileñas fue negativa en el Brasil. (...) El decline numérico de la umbanda fue de tal modo significativo entre 1980 y 2000, que el desempeño demográfico de las religiones afrobrasileñas en el agregado quedó seriamente comprometido con ello. En 1980, el contingente de afrobrasileños declarados al censo que, ya diminuto, llegaba apenas a 0.6% de la población brasileña residente, cayó en 1991 para 0.4% y siguió cayendo en el 2000, llegando entonces a 0.3%. De 1980 a 2000, hechas las cuentas en la punta del lápiz, los afrobrasileños perdieron 30 mil seguidores declarados, pérdida que en la década siguiente subió para 71 mil" (*Idem*: 112-3, traducción mía).

²³ "Hoy los cultos afrobrasileños en su totalidad, aún incluso los candomblés más africanizados que podemos encontrar en investigaciones de campo, ya se comportan muy acentuadamente, aunque no enteramente, como religiones universales sin reserva de mercado de naturaleza étnica y/o racial" (*Idem*: 116, traducción mía). / "Voy a resaltar acá los datos de color referentes a las religiones afrobrasileñas. Son mi foco, y creo que eso basta para fundar empíricamente mi argumentación. De acuerdo a lo esperado en cualquier noción de sentido común, los negros sí marcan mayor presencia en las religiones afrobrasileñas. Si en el total de la población su participación es de 7,3%, en el conjunto de las afro llega a 18%. Negros y pardos constituyen juntos 47,2% del llamado "pueblo de santo". Casi la mitad. Sí, pero no más que eso. La tasa es expresiva, sin duda, pero ya no mayoritaria. Significa que en el conjunto de las afrobrasileñas, ironía de la vida, la mayoría absoluta es de blancos: 51,2%" (*Idem*: 117-118, traducción mía).

²⁴ "Encuentro ahí un dato que es crucial para mi argumentación: entre los pardos, la opción por las iglesias evangélicas ya se muestra un poco más elevada que entre los blancos (14% contra 12,6%), pero es entre los negros que la investigación encontró mayor frecuencia de afiliaciones evangélicas (17%; para mayor exactitud, 16,8%) (...) Dicho de otro modo: sí, por un lado, aún no es mayor en el Brasil de hoy el número de negros evangélicos de que el número de negros católicos (lejos de esto), por otro lado es un hecho que *hay mucho más negros evangélicos* que negros kardecistas, negros umbandistas, negros en el candomblé, negros en las "otras religiones" y negros declarándose "sin religión". Y si detallamos más, verificaremos que la tasa de negros pentecostales (que es de 14,2%) es significativamente más alta que la de blancos pentecostales (9,1%) y amarillos pentecostales (6,3%), más alta incluso que la de pardos pentecostales (11%) (*Idem*: 118-119, traducción mía).

²⁵ "Haciendo a un lado ahora el *milieu* evangélico, como anda la presencia demográfica de negros declarados en las religiones afrobrasileñas? En un país mayoritariamente católico, donde 75% de los blancos se declaran católicos, bien como 76% de los pardos, la proporción de católicos es curiosamente menor entre los negros: 70,1%. Hagamos a partir de ahí otras cuentas: si 70,1% de los negros son católicos,

el Brasil en específico, como que una poderosa ola de “rupturas postradicionales con la tradición religiosa” (*Idem.* 113) impulsada por dicha fuerza de individuación propia de las religiones universales.

Como ha descrito y explicado en sus propias palabras, las religiones universales de salvación individual, junto con el creciente cambio de función experimentado por las religiones étnicas que estarían volviéndose universales, habrían constituido un proceso masivo de conversión de las personas en individuos, desligándolas de los lazos de pertenencia étnica en una suerte de proceso desobstructivo que estaría limpiando de la superficie del territorio brasileño los retoños de agrupaciones de carácter étnico que aún insistieran en florecer en contra de la señal de los modernos tiempos individuales que estarían empezando a extender su influencia por estos latinoamericanos trópicos.²⁶

Dicho desligamiento se produciría, argumenta, a través de una suerte de ruptura con la tradición, que se configuraría a partir de una lucha cultural entre la fuerza del establecimiento de este moderno *modus vivendi* “individual” y, para su consumación, el consecuente forzoso abandono de las costumbres pasadas, proceso en el cual las personas afectadas se

16,8% son evangélicos y 2,7% son espiritistas kárdecistas, si hay 1,7% de negros que se declaran seguidores de otras religiones y 5,7% se dicen sin religión, queda, vean bien, un nicho aprietadito de 3,0% de negros — repito: 3% y nada más! — que se declaran cultuadores de los orixas. Por la investigación del Datafolha, estos 3% se reparten en 1,7% de umbandistas y 1,3% de candomblecistas. (...) Y, como hay un lado en nuestra curiosidad que solo se satisface con números absolutos, no cuesta recurrir a las tablas del censo 2000 para encontrar otra espantosa constatación: en el año 2000, había en el Brasil 1.675.680 negros evangélicos, prácticamente 1 millón y 700 mil, cerca de 2 millones de negros evangélicos contra menos de 100 mil negros (95.521) declarándose adeptos de los cultos afrobrasileños (66.398 en umbanda y 29.123 en candomblé). Mucha diferencia!” (*Idem.* 119, traducción mía)

²⁶ “La religión universal de salvación individual, forma religiosa que en el desarrollo general de la cultura tiende a predominar sobre las demás, funciona como un dispositivo de *Vergemeinschaftung*, (...) que entretanto y para tanto *des-liga* las personas de su cultura-madre, de un contexto cultural que antes les parecía natural y, por lo tanto, congenial. Destribaliza al indígena y des-territorializa (mejor: des-localiza) el vecino, haciendo del extraño el verdadero prójimo, el verdadero hermano en un lazo de fe distinto (...) (*Idem.*: 127, traducción mía).

La religión universal de salvación individual saca a las personas de sus rutinas comunitarias establecidas y las desenreda de las tramas ya dadas de comunicación y subordinación, para, ya individuadas, es decir, liberadas y autonomizadas, engancharlas como individuos en la constitución de una comunidad nueva, *in fieri*, que solo les tiene a ofrecer lazos *puramente* religiosos (...) Veo en un pasaje como este uno de aquellos importantes momentos de pico de la sociología de Weber en que él da alas a sus visiones nada consoladoras sobre como ciertos tipos de configuración religio-cultural anticiparon la dinámica de la modernidad.” (*Idem.*: 122, traducción mía).

verían liberadas de sus antiguas prisiones culturales tradicionales para entrar, ya libres, desimpedidas y autónomas, en la nueva comunidad puramente religiosa que caracterizaría a esta nueva era de la modernidad²⁷ latinoamericana.

Era ésta en la que, según estaríamos viendo, la religión congregacionista del tipo weberiano estaría produciendo, en escala masiva, individuos destituidos de los viejos, pesados y ahorcantes lazos de pertenencia que en el pasado mantenían con la sociedad de la cual eran miembros, según proclamaba la vieja concepción durkheimiana de la religión que, según esto, ahora debe ya ser abandonada y olvidada, puesto que habría perdido la utilidad y la eficacia para actuar en estos nuevos tiempos modernos.²⁸

²⁷ “De hecho, si se trata de formar (...) una comunidad constituida y mantenida por lazos específicamente religiosos, entonces el primer paso ha de ser este: disolver vinculaciones comunitarias anteriores, sean ellas las que fueren, soltar los individuos de sus antiguas amarras comunitarias, ya sean éstas religiosas o de otro orden. Lo que Weber nos hace ver es que, de principio, se deflagra una competición entre los “nuevos lazos” (que son los de fraternidad puramente religiosa entre los hermanos de fe) y los antiguos lazos” (que son de fraternidad entre hermanos de sangre, de color, de localidad, de patria; o de una religión heredada, nativa, ahora despreciada). Los vínculos que necesitan ser cortados, incluyéndose ahí los simbólicos, son los de la pertenencia hacia atrás (...) Weber ve en esto una lucha, lucha cultural desde luego, de lo sagrado en contra de lo sagrado. Destrozar a lo sagrado heredado es algo básico” (*Idem*: 123, traducción mía).

²⁸ “A diferencia de la religión totémica a la Durkheim, nos deparamos con la religión congregacionista a la Weber, que funciona en primer lugar, según estamos viendo, como disolvente. Lo que una religión universal visa y requiere es al individuo, y para eso produce, produce individuos. El individuo destituido de lazos es la unidad simple que le interesa recolectar (re-legere), cosa que hace interpelándolo directamente en la segunda persona del singular. No la persona en cuanto que cortejo pulsante de relaciones ya listas, complejo haz de posiciones sociales con sus convencionales injunciones, parte integrante de una unidad colectiva integral, holística, no la persona, sino el individuo como unidad. Esa preciosísima noción weberiana (tan sociológica mientras enteramente antípoda a la mirada durkheimiana) (...) no puede, creo yo, seguir siendo ignorada (...). En su radicalidad ya de cuna, veo esta idea como absolutamente estratégica e indispensable si queremos abordar desde buen ángulo de visión el tipo-matriz de religiosidad que hoy en día se hace presente, modernísimo y posmoderno, en los más importantes surtos de crecimiento confesional congregacional en el agitado campo religioso del Brasil y de todos los otros países de Latinoamérica” (*Idem*: 123-124, traducción mía).

“Con eso está claro que, aunque sin referencia explícita, él pone su sociología de la religión en contramano con la de Durkheim. Pues la religión, dijo Durkheim, “es antes de todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad de la cual son miembros”. Nótese bien: Durkheim escribe con todas las letras, sin dejar margen para dudas: “*la société dont ils sont membres*” (...) La conversión religiosa individual como ruptura individuante de lazos en otros tiempos consolidados es el propio avieso de aquella religión que tanto impactó a Durkheim en la fase final de su producción sociológica: una religión que consagra ritualmente y, con eso, reactualiza psicológicamente la antigua cohesión de un dado grupo humano” (*Idem*: 124-125, traducción mía).

Ahora bien, como resultado de este trabajo exploratorio de contraposición entre la sociología del campo religioso brasileño y la etnografía de las migraciones indígenas mexicanas discuto, a continuación, algunos elementos de la argumentación pierucciana que, a estas luces etnofenomenológicas, se volvieron objeto de la problematización que presento, ahora, en forma de apuntes para el establecimiento de un posible diálogo interdisciplinario que pueda llevarnos a redimensionar las contribuciones durkheimiana y weberiana al análisis de la especificidad de los contextos latinoamericanos.

Contraargumentaré, entonces, lo siguiente: 1) que la imagen de la *ruptura con la tradición* no parece adecuada para la comprensión del contexto estudiado —el sureste de México en general, y Chib'tik, Los Altos de Chiapas, en específico— pues lo que se verifica es otra lógica, en la que la cosmovisión indígena campesina incorpora lo nuevo (lo presbiteriano) englobándolo e integrándolo a sí, con lo que se mantiene viva aunque diseminada en una nueva forma de expresión; 2) que la *función de preservación y disolución de lo étnico* desempeñada por la religión depende menos del tipo de religión en cuestión y más de la especificidad del contexto social en el que se encuentra inserta, puesto que asistimos a una misma religión —la presbiteriana— comportándose y actuando de distintos modos según se encuentre en el campo (indígena) o en la ciudad (mestiza); y 3) que no parece verificarse un proceso de conversión de la “persona” en “individuo” en el sentido de oposición entre estos términos como si se tratara de reflejos del modo tradicional y del otro modo, moderno, de “ser/estar/existir-en-el-mundo”: lo que sí se verifica es el franco potencial de la religión universal de salvación individual para inaugurar la posibilidad de reelaboración personal de cada individuo como miembro de otro grupo, de una nueva comunidad, de una colectividad distinta de la suya de origen.

Con esto, 4) que dicho proceso de reelaboración personal no es efectivo e inmediatamente concluido con la conversión religiosa, y aún menos lo es solamente por obra y gracia del funcionamiento universalista de la religión, puesto que éste depende, por su vez, de las posibilidades ofrecidas por el contexto social en el que se inserta para el florecimiento —o no— de lo étnico. Y, al final, nos queda concluir que 5) si la función de preservación o disolución de lo étnico depende, en última instancia, no del tipo

de religión —o, mejor dicho, de adscripción religiosa— en cuestión, y sí del contexto en el que se inserta dicha religión, entonces lo que presenciamos aquí es el resurgimiento del pensamiento durkheimiano, tan actual y válido teóricamente como legítimo y efectivo en su potencial explicativo. Por otra parte, cabe resaltar que de esto no se sigue que el pensamiento weberiano pierda su validez y eficacia, sino que, al parecer, cuando aplicado al análisis de los contextos latinoamericanos, ocurre como que una apropiación de este por aquél: es como si, acá en los trópicos, Weber cupiera adentro de Durkheim; del mismo modo que la religión presbiteriana es englobada por la cosmovisión indígena, en un proceso nativo específico de reelaboración de lo antiguo a partir de lo nuevo.

Expuesto esto, podemos seguir ahora el camino que nos llevará hacia el final de este ejercicio exploratorio sobre la religión, la etnicidad y las fronteras de la identidad.

La disolución religiosa del presbiterianismo indígena

Tras la descripción interpretada de estas experiencias vividas por los Paciencias que, comprendidas como tres tipos distintos de reacción a lo ajeno, ilustran el proceso de transposición de fronteras étnicamente delimitadas, no puedo eludir la evidencia de que fue precisamente la religión el elemento menos recurrente en la interpretación y problematización de sus historias personales. Curiosamente, la religión aparece mucho menos como un índice de ruptura con la tradición y más como el elemento que les otorga a estas historias calidades como la constancia y la consistencia: en el vendaval de cambios experimentados por nuestros personajes en el transcurso de sus vidas, la religión universal de salvación individual, en su acepción presbiteriana, es el pilar de la tradición, el puerto seguro, el lugar del reconocimiento: es lo que permanece.

Si no fuera por la religión presbiteriana, quizá Berenice no pudiera haberse adaptado con tanta facilidad al cotidiano mestizo de Tapachula, quizá Miguel no pudiera haber efectuado con éxito sus diversos viajes exploratorios, quizá José y Teresa nunca hubieran podido tener siquiera la idea de irse a vivir en Cozumel. Si no fuera por la religión, quizá la migración no hubiera, tampoco, surgido como posibilidad en el

imaginario indígena circunscrito a la dura y estrecha realidad de Los Altos de Chiapas, anclada en la insuperable distancia social que separa el núcleo caxlán de la periferia urbana y el entorno campesino indígenas.

A veces la realidad empírica nos hace nudos con las ideas más seguras que mantenemos acerca de ella. Uno de ellos es la ineludible constatación de que, al menos en este rincón de Los Altos de Chiapas (aunque todo me lleve a creer que no hay razones para que no ocurra también en otras partes), la religión universal de salvación individual —presbiteriana de los protestantes históricos— ya no existe apenas como religión de conversión. Dada su incansable vocación proselitista, el éxito de su difusión y su consecuente crecimiento numérico, dicha religión se vuelve, también (como de hecho lo es para muchas personas), la religión de origen. Para nuestros personajes, que no conocieron en toda su vida fe distinta, ser presbiteriano no es el fruto de su elección: ellos simplemente siempre lo han sido.

Pienso que es exactamente por eso que, para ellos, el hecho de vivenciar la religión presbiteriana no implica romper con un pasado religioso. Al contrario, implica mantener la continuidad con este pasado religioso, sea adonde fuere que se dirijan sus rutas migratorias. La época de las rupturas quedó hacia atrás en el tiempo, existiendo hoy apenas en el recuerdo de lo que vivieron sus papás, tíos y abuelos en los años cincuenta, cuando se deflagró la rebelión presbiteriana que culminó con la fundación de la comunidad indígena de Chib'tik.

Y, aún más curioso es el hecho de que, en ese entonces, la ruptura con los adeptos de la *costumbre'etik*, que constituyen el núcleo fundador de la comunidad de Xunuch', fue precisamente la ruptura con el propio pasado religioso (pero únicamente con él), que engendró la transformación de uno de sus barrios periféricos en el centro de la nueva comunidad, Chib'tik. Ora, la nueva comunidad es, aún, una comunidad. La esencia del modo de vida tradicional, que es el lugar donde reside lo étnico tal como se lo vive hoy en Los Altos de Chiapas, no conoció cambios significativos: sea cual fuere la religión que profesen sus miembros, los parajes de Xunuch' y Chib'tik, cuya vida se estructura en el tradicional modo campesino de producción para la subsistencia, son (pues no han dejado de serlo), comunidades indígenas.

No hay como dejar de constatar que la religión presbiteriana solo pudo actuar como factor efectivo de promoción de la integración entre indios y mestizos en otro lugar: allá lejos, en Cozumel. La migración efectúa un cambio estructural en la realidad fenomenológica vivida por los indígenas: la posibilidad de trasladarse hacia un lugar distinto, en donde no hay siquiera referencias que puedan traer la recordación del ambiente segregacionista de Los Altos de Chiapas. En realidad, lo que pasó ahí en Cozumel fue que, por un lado, el mestizo de Yucatán siguió siendo mestizo; y por el otro, el indígena dejó, como que en un pase de mágica, de ser visto apenas como el “pobre indito” de Chiapas, desidentificándose con esta categoría tan pronto dejó de experimentar el peso social de los aderezos que, bordados en forma de presiones y miserias sociales diversas, componen a su atuendo étnico tal como se lo vive en estos rincones del Sureste de México.

Y fue justamente este tipo de cambio, estructural, lo que no se verificó cuando la religión presbiteriana llegó a las tierras altas del municipio indígena de Chenalhó, traída desde lejos por las manos de los *tsots viniketike Paciencia*, quienes pusieron, con su trabajo de proselitismo, la semilla de la revolución que culminó con la fundación de la comunidad indígena de Chib'tik. Tal es la situación que, según veo yo, quiere parecer que representa a la especificidad de la disolución religiosa de este presbiterianismo indígena. Esta es una de las evidencias más significativas del papel desempeñado por la estructura social en la disposición de un determinado modo de vida que diseña las posibilidades y las limitaciones para el florecimiento de las existencias personales que germinan bajo este mismo cielo significativo cuyas nubes, vientos, estrellas y lunas y soles conviven comunicándose en una misma conjunción semántico-simbólica.

La visión del mundo que pueden tener dichas personas está condicionada por la articulación de sentidos que se entretajan para justificar el orden según el cual se debe vivir. Esta es la visión de la cultura desde una perspectiva estática, que se deja mirar cuando observamos, por ejemplo, el modo como se organiza la dinámica ritual escenificada en el espacio social sagrado reservado para la realización colectiva de las actividades religiosas de celebración: el templo presbiteriano.

Es particularmente curioso, en este sentido, observar cómo una misma denominación religiosa puede ser representada, organizada y experimentada por sus adeptos de modos tan distintos como son los propios contextos sociales más amplios en los cuales se ubica su centro de celebración. O, dicho de otro modo, observar cómo el uno puede volverse dos, o más, elementos distintos, que sin embargo siguen siendo, al mismo tiempo, identificados como acepciones distintas de este mismo uno: tal es el fenómeno que permite que la misma denominación religiosa —presbiteriana en Chib'tik y en cualquier lugar del mundo y, lo que es especialmente importante para la presente argumentación, también en los datos estadísticos— pueda metamorfosearse en formas distintas de organizar su práctica (el modo mestizo y el modo indígena de efectuar la re-ligación con lo sagrado).²⁹ Este es el tipo de detalles que la mirada sociológica orientada únicamente por la información censal no logra alcanzar: los que, fenomenológicamente, distinguen al presbiterianismo campesino indígena del presbiterianismo mestizo urbano como ocurre en México, y fenómenos similares que acaso puedan estar ocurriendo, ahora mismo, en el campo religioso brasileño de la vida fenoménica.

La mirada hacia el interior de los templos presbiterianos de Chib'tik y de Cozumel deja claro que la forma de organización de las actividades religiosas de celebración colectiva refleja la forma de organización estructural de los contextos sociales en los cuales se ubica el templo en cuestión. En la Isla de Cozumel, la organización del espacio en el templo presbiteriano se parece a la que he visto en otros templos presbiterianos que se ubican en el ambiente urbano de las ciudades: al frente están el pastor y los predicadores, en el altar tras el cual se ubica la imagen de Jesús, mirando a los feligreses que se distribuyen de igual forma por los asientos disponibles reunidos en pequeños grupos formados por familiares, amigos conocidos. La lógica de la agrupación es mestiza: la vinculación por lazos de amistad bien por los lazos del parentesco consanguíneo y de afinidad.

²⁹ Tal parece ser, también, el mismo fenómeno que ocurre con los íconos sagrados de la religión católica: la virgen María Santísima que es también la Fátima de Portugal, la Aparecida del Brasil, la Guadalupe de México, la Yemanjá afrobrasileña y afrocubana, y las muchas Nuestras Señoras del Rosario, de la Concepción, de las Gracias, de la Peña, de la Lapa, de la Abadía, entre otras que han poblado el imaginario en el que transcurrió mi propia niñez en el Brasil.

En cambio, en la comunidad de Chib'tik el espacio religioso reproduce la forma específicamente indígena de organización social anclada en los estrictos criterios de distinción por el género. Si, según dicta la costumbre indígena, “la razón” dice que la mujer “no puede pasar” al hombre, se sigue que todas las mujeres que ahí viven siguen la afiliación religiosa de sus esposos y de sus familias de origen —la religión de la Iglesia Nacional Presbiteriana.

Así los cuerpos femeninos ocupan, en el templo, lugares definidos: los asientos a la izquierda del presbiterio, según el que entra; y, consecuentemente, a la derecha del pastor y de los predicadores que los miran. Afuera de él, las mujeres tienen también las actividades, tareas y modos de portarse propios de la condición femenina, ocupando el espacio reconocido como doméstico. Y, como ellas no hablan el castellano, su existencia social cotidiana se circunscribe al espacio de la comunidad indígena.

De acuerdo con Miguel, esta forma de organización está relacionada con los eventos que tienen lugar cuando el embarazo y la concepción: antes de nacer, las niñas ocupan el lado derecho del útero y los varones, el izquierdo. Con el nacimiento, la relación se invierte: el hombre pasa a ocupar el lado derecho porque tiene que tomar la mujer (en matrimonio) situándose él desde el lado que anteriormente ella ocupaba: del derecho se toma al izquierdo.

Pero más aclaradores aún resultan, respecto al tema, los comentarios de su *bankil* (hermano mayor) Petul sobre los *vaijeletik* (naguales). Antes de la llegada de la religión estas entidades inmateriales (que constituyen una especie de doble, proyectado, de las personas), que eran presentes y actuantes, también obedecían a la regla que establece su división en relación con el sexo y el temperamento ideal que se les atribuye: existen los *vaijeles* de carácter indómito, fiero y silvestre; como existen, también, los de carácter dócil, desbravado, apacible y sumiso que caracteriza a lo domesticado. Así, dice Petul, “mientras los hombres pueden tener como sus *vaijeles* el remolino, el toro y el tigre; para las mujeres están otros animales, como la puerca, la gallina y la borrega”.

Lo que vemos entonces es que lo nuevo que llega (la religión presbiteriana) no parece provocar precisamente la ruptura con lo antiguo

que ya existía (la religión indígena). La lógica que verificamos es otra:³⁰ lo nuevo que llega es interpretado según lo antiguo que ya existía, y es incorporado a éste, que permanece existiendo en otra forma: ahora integrado a aquél. Así lo presbiteriano es incorporado por la lógica religiosa indígena anterior a su llegada, que lo engloba y, con eso, hace que permanezca existiendo como piedra constituyente del presbiterianismo indígena; tal como, ahora ya no sólo metafóricamente hablando, ocurre con la ubicación del templo presbiteriano, marco de la fundación de Chib'tik como la nueva comunidad, que se eleva en la cumbre del antiguo cerro sagrado *Kalpul*.

Vemos, por lo tanto, que la imagen de la ruptura con la tradición (según la propuesta weberiana defendida por Pierucci) no constituye buen espejo, pues no refleja con nitidez la realidad empírica que se nos presenta. El buen espejo es el que nos enseña que la función desempeñada por una misma religión —la presbiteriana de los protestantes históricos, universalísima— no depende de una especie de trayectoria unilineal de desarrollo de las sociedades hacia la modernidad y la posmodernidad, sino que depende, como enseñado por Durkheim (2003), del contexto social que dicha religión refleja por estar en él inserta: si es un contexto en el que puede florecer lo étnico, pues desempeña la función de preservación; si es en un contexto en el que su florecimiento es perjudicado por otros factores —también característicos y dependientes de la organización estructural de dicho contexto— pues desempeña la función opuesta: la de disolución de lo étnico.

La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que sólo surgen en el interior de grupos coordinados y se destinan a suscitar, mantener o rehacer algunos estados mentales de estos grupos (...) Por otro lado, ya hace mucho se sabe que, hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se distinguieron de las prescripciones rituales. Se puede por lo tanto decir, en resumen, que todas las

³⁰ Que, de hecho, se me aparece como un fenómeno cuya lógica es muy similar, sino prácticamente idéntica, a la identificada por Pitarch (*Op. cit.*) en su etnografía de las almas tseltales.

grandes instituciones sociales nacieron de la religión. Ora, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por ser apenas aspectos diversos de la vida religiosa, es necesario evidentemente que la vida religiosa sea la forma eminente y como que una expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión engendró todo lo que hay de esencial en la sociedad, es que la idea de sociedad es el alma de la religión (Durkheim, *op. cit.*: XVI / 462, traducción mía).

La disolución de lo étnico en aguas mestizas: en busca de la solución

Por otra parte, según ya se demostró, la religión presbiteriana sí abrió las puertas para la constitución de una identidad transcultural, capaz de efectuar el traspaso de fronteras étnicas permitiendo que floreciera, en el contexto cozumeleño, la identificación entre indígenas y mestizos bajo un cielo presbiteriano. Pero el proceso de disolución de lo étnico (indígena) en su reelaboración como una nueva identidad, consolidada en el medio mestizo, depende también, y en mucho mayor medida, de otros factores además de la religión: las experiencias vividas por los migrantes de Chib'tik nos permiten, legítimamente, levantar la suposición de que nadie que sea, real y efectivamente, miembro de un grupo étnico, se desliga de los lazos de pertenencia que los vinculan al grupo social del cual son —y serán— miembros, volviéndose “individuo” del tipo weberiano a la Pierucci, apenas como resultado de su proceso de conversión religiosa a las denominaciones clasificadas como de tipo universal.

Lo que ocurre parece ser, más bien, que la identidad transcultural anclada en la universalidad de la religión presbiteriana inaugura la posibilidad de la reelaboración del sí mismo como miembro de un grupo distinto: en este caso, el grupo de los mestizos. Ahora bien, la efectiva conclusión —exitosa— de este proceso de reelaboración parece depender, también, de la afirmación (y no de la negación) de los lazos de pertenencia étnica del migrante, ya sea como parte pasada o aún presente de la constitución de su existencia como persona.

En el encuentro entre lo indígena y lo mestizo posibilitado por la puerta abierta por la religión presbiteriana ocurre, en primer lugar, un

encuentro entre diferentes mitologías, ambas ancladas en las posibilidades y limitaciones propias de la organización/estructuración de sus contextos sociales de origen. Así, lo que de hecho ocurre es que los indígenas imaginan a Cozumel y sus habitantes según la lógica étnica y los cozumeleños imaginan a los indígenas según la lógica moderna de los Estados-nación que les informa su pertenencia a la agrupación sociopolítica soberana.

Siguiendo lo que nos enseña la fenomenología ingardeniana (Jacorzynski, 2000), cada una de estas mitologías se configura como textos con espacios llenos —los lugares de las certidumbres— y espacios vacíos —los lugares de indeterminación en que ubicamos a lo desconocido, en donde proliferan nuestras dudas—. Pero cada una de estas mitologías se compone, también, de pre-nociones acerca de lo que pueda venir a ser la diferencia: con estos significados atribuidos a lo desconocido realizamos las concreciones acerca de los lugares de indeterminación. Pienso que la naturaleza de nuestras concreciones depende de la posición en que se ubican, quienes las realizan, en la organización estructural de su universo de origen.

En el caso del encuentro en Cozumel, Doña Lucía y Don Manuel vieron a los indígenas migrantes como los hermanos pobres e inocentes que son buenos en su naturaleza, pero que fueron injusticiados por el destino y necesitan ayuda para crecer, desarrollarse y perfeccionarse, alcanzando la gracia de Dios. Y los indígenas vieron en la imagen del matrimonio presbiteriano cozumeleño la salida del agujero: ellos son el modelo a seguir para trascender las limitaciones que les fueron impuestas por el hecho de encarnar a lo indígena excluido, discriminado y humillado por el *caxlán* chiapaneco y, quizá, perfeccionarse al punto de volverse *caxlán*, un ser superior (como pensaría quien aprendió, en la periferia de la ciudad real, que ser indígena es ser inferior).

Así, Berenice, Miguel y Teresa Arias entraron en el universo *caxlán* por la puerta abierta por el protestantismo histórico. En el espacio de la indeterminación abierto por la religión universal de salvación individual para acomodar a la figura del converso (o mismo de los que, siendo identificados con el signo étnico de la diferencia, pueden ser o ya son conversos, como nuestros personajes), el atuendo étnico no constituye

la categoría fundamental a través de la cual se pueden leer estas personas, hasta porque dicho espacio hueco está constituido a modo de poder ser ocupado por cualquiera que pueda llegar a convertirse.

Pero también quiere parecer que este lugar de indeterminación destinado a acomodar a quien pueda integrarse a la comunidad de los presbiterianos no fue constituido para ser llenado exclusivamente por aquellos “individuos” desligados de los lazos de pertenencia que los vinculan a sus orígenes étnicos: a lo largo de los dos años de ejercicio etnográfico que informan a este artículo, no encontré ninguna evidencia que pudiera llevarme a levantar la sospecha de que pudiera existir cualquier tipo de expectativa presbiteriana al respecto.

Siguiendo esta línea de raciocinio me parece, entonces, que el espacio hueco abierto por el presbiterianismo para acomodar a toda y cualquier persona que pueda venir a ser un converso, necesita, para efectivamente serlo: 1) no elegir ni afirmar a signo étnico alguno, en específico o en general, como criterio de selección para la integración a la comunidad presbiteriana; y 2) no rechazar ni negar a signo étnico alguno, en específico o en general (actitud que establecería como su consecuencia aquella supuesta desvinculación entre la persona y su origen étnico y, con eso, el supuesto potencial para su conversión en individuo), como criterio de selección para la integración a la comunidad presbiteriana.

Y esto porque, si el criterio del presbiterianismo para identificar a alguien como converso es la afirmación de su particular condición de persona que es, en esencia, representante de la humanidad en su sentido real y verdaderamente universal, no es posible que se admita, sin incurrir en grave contradicción con sus propósitos, la afirmación de lo étnico (en alguna acepción particular o en general) como la imagen esencial de lo verdaderamente humano. Empero, se sigue de la misma lógica que tampoco es posible rechazar el signo de lo étnico como si se tratara de la falsa imagen de lo verdaderamente humano (pues, según tal interpretación, lo único verdaderamente humano sería entonces este supuesto “individuo” no-étnico; lo que generaría, igual, consecuencias segregacionistas).

Estas dos actitudes hipotéticas —que no asume el presbiterianismo— podrían ser mejor comprendidas como distintas acepciones del

mismo error que caracterizaría al fundamentalismo (étnico y no étnico): la primera, por negar la humanidad del (los) otro(s) identificado(s), o no, con algún signo étnico en la afirmación etnocéntrica y exclusivista de lo propio (representado por otro signo étnico) como única y universal esencia humana verdadera; y la segunda, por negar a la humanidad del (los) otro(s) identificado(s) con un signo étnico cualquiera declarando su falsedad en la propia afirmación etnocéntrica y exclusivista de lo propio (el “individuo” no-étnico) como única y universal esencia humana verdadera.

Como, según estamos viendo en las escenas etnográficas presentadas, el presbiterianismo no es una doctrina del tipo fundamentalista puesto que, por su afán proselitista, se dirige a todas las personas, ya sean éstas identificadas o no con lo étnico, cabría aún formularnos la siguiente pregunta: ¿por qué es entonces que, allá en Cozumel, estas mismas personas se vieron inmersas en un proceso de desidentificación con el signo de lo étnico?

Pienso que la respuesta no se puede encontrar si, buscándola en la clasificación funcional de las religiones como étnicas o universales, dejáramos de preguntarnos, también, de qué dependería que una religión ya sea o bien étnica o bien universal, y de qué dependería que la religión étnica pueda cambiar de función, volviéndose universal, y viceversa. Y, nuevamente, pienso, sí podríamos encontrar todas estas respuestas si miramos a la religión, tal como quería Durkheim, como el espacio de la representación de la forma de organización/estructuración social de los contextos en los cuales se ubica y de las formas de vida específicas que en ellos florecen.

Quizá sea por ello que lo étnico se adhiera a la propia estructura del tipo de organización social en el que se desarrolla; y sólo pueda sobrevivir mientras se mantenga su uso cotidiano en las formas de vida identificadas con él mismo. Creo que esto explicaría, también, por qué es que nuestros personajes se desidentifican con lo étnico, temporal o definitivamente, en otras partes del sureste mexicano: porque, en sus universos de destino, ellos no encuentran el medio social apropiado para que lo étnico pueda seguir desarrollándose. Como observó Berenice, allá en Cozumel el maíz de Los Altos de Chiapas no crece con la misma fuerza, “es otro tierra, lo ví que sí crece pero se queda chiquito, así flaquito”.

Si Miguel no se desidentifica definitivamente con lo étnico, eso se debe a que Cozumel no es su destino. Cozumel es, para él, apenas uno de los varios puntos que componen la ruta de exploración de la diferencia que lo conducirá de regreso a la comunidad indígena. De Berenice no podemos decir que se desligó de su contexto de origen en Cozumel porque ya llegó ahí sin su atuendo étnico: lo dejó cuando estaba más chica, en Tapachula. Pero se integró a la vida isleña de los mestizos con tanta facilidad justo porque ya había hecho antes este ejercicio, con el apoyo de la religión presbiteriana y de la familia de su tía Oliva. En realidad ella se introdujo en la ola del exitoso proceso de reelaboración de la existencia personal vivido no por una persona solita, sino por una forma de la colectividad: el núcleo familiar de origen.

Quizá si Teresa no se hubiera ido a Cozumel sola con José y el hijo de los dos, si hubiera podido llegar envuelta en los lazos de un núcleo familiar más amplio que estuviera allí también presente, no habría sufrido con la aturdidora imposición de encarnar una doble personalidad, no habría cometido “su pecado”, ni siquiera se habría enfermado. Si hubiera más mujeres con ella, quizá pudiera formarse la alianza femenina que, por lo general, alivia el peso que cargan todas y cada una de las mujeres del mundo en la función que, tradicionalmente, se les atribuye, “desde tiempos inmemoriales”: la reproducción de la forma de vida que sostiene a la organización/ estructuración del contexto social en que se vive.

En el caso de Teresa, hubo aun otro elemento que actuó en el proceso de desintegración de su identidad personal: la desvalorización y negación de la especificidad étnica que caracteriza a su contexto social de origen, que la afectó en el seno de su propio desarrollo constitutivo como persona en la periferia de San Cristóbal y que la hizo desear aprender el castellano en San Cristóbal de Las Casas y volverse mestiza en Cozumel. La desvalorización del propio origen puede limitar las posibilidades de actuación de la persona, pues ella termina por desvalorizarse a sí misma.

De hecho, para la mujer, no parece casi haber salida. Por un lado, la valorización de la cultura de origen puede generar la reafirmación, aunque pacífica, de su propia dominación/subordinación/discriminación/exclusión. El otro camino, que sería efectuar la trasgresión a las reglas de su cultura de origen, puede provocar su total exclusión de ella, con

la consecuente punición, como le pasó a Teresa. La única salida posible sería la que quizá se pudiera constituir una vez anclada en la alianza con las otras mujeres y con los hombres que puedan visualizar otro tipo de “razón” además de la fundamentada en la injusta preponderancia de lo masculino sobre lo femenino.

Si Durkheim no desaparece, Weber ya no está sólo: resurge la comunidad

Al final, vemos que todo lo que ocurrió, ocurrió dentro de las posibilidades y limitaciones de la mitología de la comunidad. Las mitologías de la ciudad no lograron, por sí solas, cambiar la vida de nadie, ni siquiera salvar a nadie. Vimos también que la religión no actúa simple y únicamente desligando a las personas de su pasado étnico. La disolución religiosa solamente puede desligar a las personas religándolas a otra forma de vida. Nadie puede quedarse solamente desligado, bajo pena de desaparecer en el agujero del ostracismo social, enfermarse o volverse loco.

Por todo lo dicho, he pensado que la metáfora de la electricidad (que está implícita en la idea del desligamiento, en su sentido estricto de quitar el cable del enchufe) no tiene el carácter suficientemente perspicuo como para lograr representar la complejidad y la movilidad propias de la conducta humana. Pienso que la mejor candidata para la realización de esta labor interpretativa, que actuaría como la metáfora ideal para esclarecer a la disolución religiosa de las fronteras étnicamente establecidas, comprendida como resultado del proceso más amplio de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social, vivido por los migrantes y por todos los que transponen las fronteras dibujadas con los tintes de lo étnico o con otros tipos de tintes, es, en este sentido: el agua.

Esta característica —la movilidad del agua— está presente en la idea de “*web of belief*”, o telaraña de creencias (Quine y Ullian, 1970), mencionada al principio de este trabajo. Fue ella la que, con su fuerza metafórica, me ayudó a comprender todo lo expuesto en la etnografía de las trayectorias de migración de los hermanos Paciencia. Para utilizar los términos ingardenianos, fue esta idea la que orientó la realiza-

ción de mis propias “concreciones” sobre los hechos que componen las historias de nuestros personajes en estas imágenes para la comprensión de la cultura-en-movimiento.

La “telaraña de creencias” surge como la metáfora perfecta para la antropología que se propone “ver al otro como persona”, desde la perspectiva diacrónica porque permite comprender a la cultura en movimiento por las rutas de viaje emprendidas por dichas personas. Dos imágenes pueden aclararnos por qué: 1) la telaraña, como sistema, está compuesta por un centro y una periferia: mientras ésta representa el campo susceptible de cambios, el centro es lo que permanece —si éste llegara a cambiar, cambiaría con él la persona—; y 2) otra forma de comprender esta idea es pensar en la imagen de un río que representa el flujo de una vida: el agua que corre es lo que en él siempre cambia de posición, ritmo y dirección (la periferia de la telaraña); y el lecho es lo que permanece, conteniendo y direccionando el flujo del agua corriente. Si cambiara el lecho (el centro de la telaraña), ya no se trataría más de un río: sería alguna otra cosa, puesto que se habría ya transformado. Y ya sea esto nuevo que surgió una laguna, una cascada, el mar o un cenote, el agua seguiría siendo agua, pero ahora lo sería en otra forma, que es ya no-río.

Si aún persiste la duda que pide por la aclaración de por qué la organización estructural de los contextos sociales (el lecho del río) es tan decisiva y necesaria en la constitución de los caminos y destinos de la cultura, y de la identidad, en movimiento; ofrezco, como contestación, la suposición de que, al final, necesitamos experimentar la vida seguros de que alguna cosa será la misma siempre, de que algo permanece. Parece ser condición esencial para el desarrollo de la persona como ser humano que el mundo se le aparezca como un lugar seguro para que florezca la vida.

Por esto es que, al admitir que lo que estamos viviendo a cada momento es la realidad y no una fantasía, firmamos las bases de un pacto social anclado en la evidencia empírica de nuestra existencia colectiva. Este es el proceso de surgimiento/ desarrollo/ renovación de la ineludible “comunidad” —o los contextos sociales estructuralmente organizados en modos específicos—. Estar “libre”, o afuera, de ella es hundirse en la locura, la insensatez y el sinsentido propios del universo privado individual: privado de gente, privado del otro, privado de humanidad.

Así, es para saciar esta sed de regularidad que reproducimos cotidianamente los modos o formas de vida cuyo principio y ordenación, consolidados en la estructura, han conformado e informado nuestra propia constitución como personas. Siguiendo la misma lógica, el proceso de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social sólo puede ocurrir dentro de las posibilidades estructuralmente organizadas en el universo original pues, según experimentamos en nuestro propio modo de caminar, el paso hacia el cambio es, aún, el paso dado desde el lugar de origen.

Vista bajo tal prisma, es que podemos comprender a la clásica dicotomía entre Durkheim (2003) y Weber (1984) no como una oposición y sí como dos perspectivas distintas sobre lo mismo: la vida social en todo lo que en ella cambia y en todo lo que permanece. En este sentido es que quizá no debiéramos ver al trabajo de cada uno de ellos como una oposición en la que lo que dice uno sería contradictorio con lo que dice el otro; sino como una especie de complementación, en la cual uno permite la existencia del otro, y no existe sin este otro que también es quien permite su propia existencia. Uno focaliza la permanencia; el otro, el cambio. Los dos miran, desde puntos distintos, a la misma vida que se mueve en permanente cambio. La cultura podría, entonces, ser vista en su acepción imagética “bi o tridimensional” (estática) como este “círculo de la perspectiva” que diseña los límites entre el otro y nosotros.

Si la cultura es como este círculo, la visión sobre ella depende del lugar desde el cual se posiciona quien la ve. Para quien está adentro, la visión la muestra como el todo, la totalidad. Ya para quien está afuera, parece obviamente limitada. En este sentido, podríamos decir que Durkheim hubiera logrado, a un tiempo, captar la lógica emic de la formación de los grupos (y del papel de la religión en esta dinámica; para su caso, la religión totémica), describiéndola apropiadamente desde un punto de vista etic en el que se sitúa para presentar la tesis de que “la religión es una cosa eminentemente social” (Durkheim, 2003: XVI), y de que es en lo social —y no en lo individual— que se originan las categorías del pensamiento y del entendimiento humanos (*Idem*: XXII).

De Weber (1984) podríamos decir que se hubiera ocupado de señalar (mirando, desde la perspectiva emic, en el contexto alemán de

principios del siglo XX), la acción individual y el papel de la religión —presbiteriana, para nuestro caso— en su “emancipación” en relación con la colectividad para integrarse, por la conversión, a otra colectividad. Si su contribución metodológica para la sociología (la perspectiva etic) es el redireccionamiento de la mirada analítica hacia el individuo para comprender el sentido de su acción (especialmente en las situaciones de cambio como la conversión religiosa), de ahí no se sigue que la acción individual no sea, fundamental y originalmente, una acción social. Su clasificación en tipos sigue la lógica de la forma social que la engendra: carismática (emocional), tradicional o racional.

El problema es que, según entiendo, cuando miramos al individuo no podemos buscar en él algo que no sea, por naturaleza, social, pues el individuo es el producto de lo social. Mirar al individuo como el que superó a la “comunidad”, que salió de ella y que se encuentra afuera suena no sólo como un error, sino como un absurdo, un sinsentido. Nadie se queda solamente afuera. Siempre se está adentro de alguna “comunidad”, sea cual fuere su naturaleza: étnica o no étnica. En nuestra historia, todo se pasa como si Weber que, desde su europeo punto de vista, encararía a Latinoamérica como enclave del pasado en vistas de poner los pies en el futuro de la modernidad vía conversión religiosa; ya cuando se vio inmiscuido en el latinoamericano universo terminó quedando atrapado, capturado y re-elaborado por la lógica durkheimiana que lo envuelve.

Después de todo lo dicho y revelado en este ejercicio etnográfico exploratorio, no puedo evitar formularme algunas preguntas: ¿no sería el “individuo” weberiano presentado por Pierucci como “des-ligado de los lazos sociales de pertenencia con el grupo del que es miembro” apenas una acepción de la identidad personal a la que pocos(as) pueden acceder, en condiciones y situaciones peculiares y transitorias, por ejemplo en el campo jurisdiccional que lo instituye como sujeto de los derechos humanos universales? ¿Y no serían estas situaciones, también como ocurre en el ámbito del fenómeno étnico, aquellas cuya posibilidad de existencia está condicionada por las limitaciones del contexto social en el que se sitúan dichas personas? ¿Y no serían también éstas mismas personas quienes, sin dejar de serlo (puesto que seguirán sien-

do siempre *personas*), podrían, olvidando temporalmente los lazos que las vinculan a otras personas (y, con ellos, las imposiciones, limitaciones o injusticias propias de un contexto social dado), disfrutar de los privilegios concedidos a los pocos que pueden llegar a ser, efectiva y realmente, identificados como individuos?

A diferencia de lo que se puede advertir desde lo argumentado por Pierucci (2006), entiendo que los grupos humanos son formados por personas; y que estas personas que se reconocen como parte de un grupo son sus miembros. Por lo mismo, ellas mantienen entre sí lazos de identificación. Esto es válido tanto para la tradicional comunidad indígena campesina como para la moderna subcultura urbana; tanto para la religión de la costumbre'etik de Xunuch' como para el presbiterianismo de Chib'tik y el presbiterianismo de Cozumel. Y esto porque, al fin y al cabo, aunque estos lazos puedan ser tan extremadamente distintos como son los propios contextos a que nos referimos (campo y ciudad), pues no dejan de ser lazos de identificación entre la persona y el grupo (fenomenológicamente hablando).

Ya mirando la realidad de los fenómenos desde otra ventana, más distanciada, la persona y el grupo se vuelven los objetos en los que se apoyan las distinciones, "tradicionalmente" establecidas en el seno de la comunidad de los científicos sociales (incluyendo tanto durkheimianos como weberianos), entre las instancias/ dimensiones/ esferas individual y colectiva (teórica, metodológica y analíticamente hablando). En este sentido podemos visualizar con claridad el hecho de que la religión, como institución humana, tiene su origen y desarrollo (cambios incluidos) en lo social (la dimensión colectiva, no la individual), su validez y sus corolarios: la moderna sociedad de los individuos es, y no deja de ser, una sociedad. La religión congregacionista a la Weber es, y no deja de ser, una religión. Y las *nuevas* formas elementares de la vida religiosa (así descritas por Weber según la interpretación pierucciana) son, y no dejan de ser (como en la lógica durkheimiana rescatada por este ejercicio etnográfico), formas elementales de la vida religiosa: sociales por excelencia.

Aunque la eminente presencia de Weber pudiera ofuscar las "ultrapasadas" ideas durkheimianas, nuestra etnografía muestra que su

“moderno” pensamiento no invalida la idea de que la religión puede ser vista como el reflejo y el espejo de la sociedad. Al menos en el sureste de México, así sigue siendo. Lo que ocurre es que, cuando nos trasladamos desde la comunidad indígena hacia la isla de la fantasía, encontramos a otro tipo de sociedad representada en la religión.

Así como, es de suponerse, en el Brasil, la sociedad también se reflejaría en la religión. En este sentido, lo que no queda en lo más mínimo claro es por qué, según Pierucci (2006), sería obvio que, en el Brasil de hoy, alguien que no se autoadscriba como pardo o negro o, en otras palabras, todos los que se autoadscriban con las demás clasificaciones fenotípicas (blanco, indígena u amarillo) *no podrían* encontrarse al interior de alguna religión afrobrasileña como el candomblé, por ejemplo, para celebrar su identificación con una identidad étnica africanizada.³¹ Sospecho que tal razonamiento esté anclado en la idea —a todas luces no debidamente justificada— de que el color de la piel es el índice con el cual el autor intentó identificar, medir y analizar a lo étnico.

Mi desacuerdo con dicha posición se debe a que estoy totalmente convencida de que, cualquiera que sea el contexto sociocultural bajo estudio, no se puede advertir cual es el índice ideal para la identificación de lo étnico sin antes proceder al debido análisis etnográfico exploratorio que pueda revelar el modo como las propias personas lo ven, lo entienden y lo definen. Esta es la realidad de la autoadcripción: solamente los propios grupos sociales pueden decidir quiénes son, o no, sus miembros. Al cientista social cabe, como principio, tomar en cuenta la perspectiva emic para informar su posición etic sobre el asunto: buscar comprender cosas por ejemplo, en un plan histórico y comparado, el modo como ocurre el florecimiento, desarrollo y decline de lo étnico.

Tras este ejercicio etnográfico exploratorio sobre los *insights* que informaron, vía datos censales, al razonamiento sociológico, fue que llegamos a las dos constataciones (una teórica y otra metodológica) que reforzaron mi convicción sobre lo expuesto. La constatación teórica

³¹ “Es obvio, no? *ça va sans dire*, que los blancos del candomblé no están allí para celebrar retrospectivamente su pertenencia primordial a una etnicidad africana. Ni mucho menos para defender, por absurdo, su identidad racial y social de blancos, lo que no pasaría, para decir lo mínimo, de fanfarronería” (Pierucci, *op.* 2006: 118)

tiene que ver con la reformulación conceptual: así como pudimos verificar que el presbiterianismo indígena no es el presbiterianismo mestizo, la mirada etnográfica que busca las distinciones no capturadas por el recorte de la investigación cuantitativa puede llegar, también, a revelar que *etnia* no es *color*. De hecho, como todo indica, se trata de algo evidentemente más complejo que un fenómeno al que podríamos acceder directamente vía datos censales que informan la autoadscripción de la población al interior de alguno de los segmentos clasificados como distintos entre sí por el fenotípico signo del color (que en el Brasil de hoy se recolecta, oficialmente, por las opciones negro, blanco, pardo, amarillo o indígena).³²

Ya la constatación metodológica se refiere a la necesidad, detectada, de que, al menos en lo referido a los estudios de la identidad, la sociología camine de manos dadas con la etnografía, puesto que dicha técnica investigativa es apropiada para dar a conocer las razones por las cuales la población declara su autoadscripción a uno u otro de estos segmentos fenotípicos. Pienso que sólo así se podrían aclarar cosas tan fluidas y cambiantes como nuestras propias ideas de qué es ser negro, o blanco, o indígena, o pardo o amarillo, puesto que es en el uso cotidiano de dichas categorías que sus significados encuentran resonancia apropiada.

Ahora bien, la cuestión sobre qué factores sociales permitirían o favorecerían —o no— el florecimiento de lo étnico (bien como el papel desempeñado por la religión en ello) quedará, por el momento, en abierto. No hay más tiempo ni espacio para las reflexiones. Lo que me

³² “‘Soy un prieto de color pardo’, Miguel, 19 años, estudiante” (Sansone, 2004: 39). “El caso del Brasil demuestra con mucho énfasis que la identidad étnica es una construcción social de carácter contingente y que difiere de un contexto al otro” (*Idem.*: 12). “Hay, con todo, otro postulado de las ideas anticuadas de la etnicidad que es aún comúnmente aceptado por los sociólogos y, en menor grado, por los antropólogos. Se trata de la visión que reconozco como “etnicidad demográfica”, según la cual se traza un vínculo directo entre el tamaño efectivo de la población de un dado grupo étnico y su identidad étnica potencial. Esa visión sostiene que el simple número de personas con ascendencia africana en la población brasileña —independientemente de cómo definamos esa ascendencia y de que las personas se miren o no como tales, o consideren que vale la pena enfatizar su ascendencia en el campo de la política— debería “resultar” en una especie de fuerza política y hasta electoral negra. Sólo recientemente hemos venido alejándonos de la visión de la etnicidad demográfica. En otras palabras, podemos ahora afirmar, en alto y buen sonido, que no existe una vinculación natural entre la demografía (por ejemplo, el porcentaje de personas de ascendencia africana en el total de la población y el índice de mestizaje) y la fuerza y la intensidad de la identidad étnica o africana” (*Idem.*: 268, traducciones mías).

es posible anticipar es únicamente la idea de que, según entiendo, el camino para obtener tales respuestas sería la etnografía multisituada, la investigación directa de campo comparada³³ entre dos, o más, contextos donde sea patente y manifiesto el reconocimiento social de la presencia de lo étnico que sea capaz de 1) elucidar *cómo* y *por qué* (las razones, no las causas) las personas en cuestión se autoadscriben a una identidad étnica; y 2) *cómo* y *por qué* (razones, por supuesto) dicha identidad es socialmente reconocida como étnica.

Al fin y al cabo, nuestra historia sobre los viajes de los Paciencias por el sureste mexicano nos condujo a la consideración de que, al parecer, el largo pasillo vacío por donde resuenan los cánticos weberianos en el silencio de sus propios muros, vierte toda su sobria serenidad sobre el amplio e iluminado patio donde las comunidades durkheimianas celebran sus dioses y sus íconos no adentro de sí mismos, sino en el espectáculo de los sentidos que se ofrecen unos a los otros, llenando de colores, ruidos y luces cálidas y familiares a sus encantados ojos.

³³ A la manera de Sansone (2004), quien discute el fenómeno brasileño de la “negritud sin etnicidad” tras sus más de diez años de investigaciones sobre la cultura y la identidad en Bahía, Río de Janeiro, Surinam y Holanda.

Bibliografía

Clifford, J., 1999, *Itinerarios Transculturales*. (trad. Mireya Reilly de Faryard), Barcelona, Editorial Gedisa.

Durkheim, É., 2003, *As formas elementares da vida religiosa*. (trad. Paulo Neves), São Paulo, Martins Fontes.

Esponda, H., 1986, *El presbiterianismo en Chiapas*. México, Publicaciones El Faro, S.A. de C.V..

Gellner, E., 1998, *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. (trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Editorial Gedisa.

Jacorzynski, W., 2000, “La antropología como obra literaria”. *México, Dimensión Antropológica - INAH*, Vol. 20, sep-dic.

—, (org.), 1995, *Demonios y Pastillas*. México, CIESAS (en prensa), 2007.

Malinowski, B., 1973, *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. (trad. Antonio J. Desmonts), Barcelona, Ediciones Península.

Pierucci, A. F., 2006, “Religião como solvente – uma aula”. São Paulo, *Novos Estudos – Cebrap* nº. 75, julho.

Pitarch Ramón, P., 1996, *Chul'el: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Quine, W. V. O. & J. S. Ullian, 1970, *The Web of Belief*. New York, Random House.

Sansone, L., 2004, *Negritude sem etnicidade*. Salvador/Rio de Janeiro, EDUFBA & Pallas Editora.

Weber, M., 1984, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.