



Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género

Author(s): Gabriela Patricia Robledo Hernández and Jorge Luis Cruz Burguete

Source: *Estudios Sociológicos*, Vol. 23, No. 68 (May - Aug., 2005), pp. 515-534

Published by: [El Colegio De Mexico](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40420883>

Accessed: 14/05/2013 11:24

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



El Colegio De Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Estudios Sociológicos*.

<http://www.jstor.org>

Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género

*Gabriela Patricia Robledo Hernández
Jorge Luis Cruz Burguete*

Introducción

A PARTIR DE LOS AÑOS SETENTA, México es escenario de profundas transformaciones, resultado del crecimiento económico y de una política de modernización social y cultural del país. Atrás quedó la sociedad agraria que, convertida en industrial, empezó a enfrentar un creciente proceso de urbanización, aunado a la intensificación y diversificación de la migración, cuyo destino eran o las ciudades del centro y norte del país, o bien, Estados Unidos de América.

Los datos demográficos también señalan profundos cambios en el comportamiento de la población mexicana. Entre 1950 y 1990, el país triplica su población, cuyo crecimiento se explica por el descenso de la mortalidad y la existencia de una gran cantidad de mujeres en edad fértil. Sólo a partir de 1980 se empieza a producir un descenso en la fecundidad femenina debido a la adopción de políticas de control de la población (Tarrés, 1992). Además, hay un mejoramiento en los niveles educativos de los mexicanos y, si diferenciamos el comportamiento de hombres y mujeres, encontramos una importante tendencia de incorporación de la mujer a la educación escolarizada y al trabajo extradoméstico remunerado, fenómeno que ha tenido amplias repercusiones en la posición de las mujeres (García y Oliveira, 1998).

En Chiapas, el estado más sureño de México y con una alta proporción de población indígena, también se puso en práctica una política de modernización durante la década de los setenta. La construcción de tres presas hidroeléctricas en la cuenca del Grijalva, que se convertirían en fuente de suministro energético para el resto del país, demandaron una gran cantidad de fuerza

de trabajo que fue proporcionada por las comunidades campesinas e indígenas del estado (Collier, 1996). Además, en ese periodo se impulsó en la región de Los Altos, habitada por una mayoría de población indígena, un ambicioso proyecto de desarrollo financiado por agencias internacionales el cual introdujo una serie de transformaciones en la economía campesina, que condujeron a su monetarización. Estos cambios fortalecieron la acumulación de capital de algunos sectores indígenas, acentuando la diferenciación económica y social entre los miembros de las comunidades.¹

De manera paralela se produjeron transformaciones en la vida política y cultural de los pueblos indios alteños. Se iniciaron diversos movimientos que empezaron a cuestionar la estructura de poder tradicional, en manos de grupos caciquiles aliados con estructuras de gobierno, que aseguraban el control político de los pueblos (Siverts, 1971; Rus, 1998).

Al propio tiempo se empezó a hacer evidente al interior de las comunidades un pluralismo religioso alimentado por el cristianismo moderno. Éste se manifestaba en dos vertientes: por un lado, un movimiento misionero protestante dominado inicialmente por el presbiterianismo, que posteriormente dio paso al surgimiento de grupos pentecostales y neopentecostales, además de la presencia de otros grupos religiosos como los Testigos de Jehová y adventistas; y por el otro, una renovación de la actividad misionera de la Iglesia católica a partir de un trabajo pastoral inspirado en la teología de la liberación, desde la diócesis de San Cristóbal (Rivera, 1998).²

Al inicio de la década de los años ochenta se produjo una profunda crisis económica en el país, a la que se respondió con una política gubernamental de ajuste y reestructuración con miras hacia el exterior, que se tradujo en el desmantelamiento del campo mexicano. En las comunidades indígenas de la región alteña, este periodo está marcado por la incorporación de la mujer al trabajo extradoméstico remunerado. A partir de entonces la contribución femenina a la economía doméstica empezó a cobrar importancia, transformando con ello los roles tradicionales asumidos por las mujeres, lo que también ha afectado otros ámbitos de la reproducción social de las familias (Rus, 1988; Eber, 1995; Rosenbaum, 1991).

En este trabajo se discute la manera en que el cambio religioso está generando un impacto en la reproducción de los hogares campesinos y en la dinámica generada entre los miembros de las familias, especialmente en lo

¹ Estos procesos han sido documentados, entre otros, por Collier y Mountjoy (1988) y Cancian (1992) para el municipio de Zinacantán. Para Chamula véase Wasserstrom (1980).

² Para el censo de 2000, la población católica de la región alteña representaba 64.3% de la población mayor de 5 años, mientras que la no católica ascendía a 21.6 por ciento.

que se refiere a las relaciones de género que se negocian a su interior. Los especialistas coinciden en señalar que los procesos estructurales han conducido a una reestructuración de las relaciones de pareja y de la vida familiar en el mundo contemporáneo, trastocando fundamentalmente la situación e identidad de las mujeres (Giddens, 1995; Castells, 1999).

Los estudios sobre los grupos domésticos y las familias ponen de relieve este nivel de análisis como un ámbito de mediación entre las estructuras y los individuos, lo que ha permitido enriquecer los estudios sociodemográficos con acercamientos de carácter cuantitativo y cualitativo acerca de las relaciones familiares y las percepciones de los actores sociales sobre sus experiencias de vida (García y Oliveira, 1998).

En este trabajo también reflexionamos en torno a la relación entre cambio religioso y la construcción de nuevas identidades de género. Éste es un aspecto ligado a los conceptos del yo, de la persona y la autonomía, derivados de la experiencia subjetiva construida en determinados contextos culturales (Tarrés, 1992). La subjetividad emerge de la experiencia derivada de la interacción con otros y con el mundo, a partir de la posición relativa que los actores ocupan a lo largo de su ciclo de vida en distintas redes sociales y culturales. De allí que las identidades de género sean construcciones relacionales, identificables dentro de determinados contextos, a partir de los cuales se crean significados (Riquer, 1992).

En la literatura recientemente producida sobre el tema se ha señalado que el compromiso religioso asumido por las mujeres indígenas que participan como catequistas en el movimiento pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, las ha llevado a reformular sus identidades genéricas y culturales para convertirlas en actores políticos a través de su participación en la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUI), organización que ha enarbolado sus demandas específicas como mujeres (Hernández, 2001 y 1998).

También se ha discutido, para el caso de las mujeres guatemaltecas que se han convertido al protestantismo, la paradoja de su situación. Aunque esta doctrina defiende el modelo patriarcal de familia, y la sumisión de la mujer al marido como parte del orden natural sancionado por Dios, las mujeres juegan un papel sumamente activo en la comunidad religiosa, desarrollando vigorosas relaciones personales fuera de su familia y dedicándose al estudio de la Biblia y la predicación, lo que las lleva a ausentarse de su casa (Cantón, 1999). Esta situación ha sido interpretada por Sanchiz (1999) como una contradicción entre los intereses estratégicos de género y aquellos de orden práctico e inmediato.

Consideramos que el cambio religioso en el contexto de la interacción étnica en las comunidades indígenas alteñas es una transición importante de

las personas, que está conduciendo a la negociación de nuevas posiciones en los sistemas de género, así como entre los sujetos y la colectividad. Esto permite la creación de nuevos espacios sociales de adaptación al contexto global, que para los campesinos se traduce en la migración a lugares cada vez más distantes de su comunidad de origen. La interacción social generada por las nuevas congregaciones religiosas también significa una salida a males endémicos que afectan a las familias indígenas, entre los que destacan la enfermedad, el alcoholismo y la brujería.

La enfermedad suele ser una de las causas más recurrentes que precipitan la conversión religiosa de hombres y mujeres. Los grupos evangélicos, especialmente de corte pentecostés tienen elaboradas estrategias para atender y cuidar a los enfermos, entre las que se encuentran la visita domiciliaria u hospitalaria, la oración colectiva por la salud de algún hermano y la colecta de dinero para comprar medicinas.

El alcoholismo es otro de los males que afectan a hombres y mujeres de manera diferenciada pero igualmente contundente. Muchos varones quedan atrapados en él desde una edad temprana, mientras que mujeres y niños sufren por la escasez de dinero y la violencia que caracteriza generalmente la conducta del alcohólico.

El miedo a la brujería, al daño causado por la ira, la envidia o los malos sentimientos de los demás es otro de los males que aquejan el mundo indígena. Los grupos evangélicos rechazan categóricamente la eficacia de estos fenómenos, y alejan a los creyentes de las prácticas tradicionales de curación y maleficio.

Las mujeres, más receptivas a la cultura religiosa, están apropiándose de los espacios abiertos por estos grupos para negociar frente a cónyuges, padres e hijos una mejor condición y un mayor margen de autonomía. Para el caso de las mujeres que participan con el trabajo pastoral de la Iglesia católica, cuya diócesis se encuentra en San Cristóbal, la ideología que les guía enfatiza el rescate de la dignidad de la mujer y las alienta a su participación en la vida pública de las comunidades, alejándolas de la conducta tradicional de sometimiento y silencio que de ellas se espera.

Por su parte las mujeres evangélicas, aunque están al margen de los puestos directivos de sus congregaciones religiosas, fortalecen su autonomía personal, eligiendo un cónyuge de su agrado, o bien tomando la decisión de mantenerse al margen del matrimonio, y permanecer solteras o viudas, condición que no es bien vista en las comunidades. Para estas mujeres que deciden estar solas, los vínculos establecidos con otras mujeres, hermanas de religión, les permite tejer una red de apoyo y protección en las actividades de su vida cotidiana. Para las mujeres casadas, el "tener religión" les asegura una

condición de menor maltrato dado que sus cónyuges se alejan del alcohol que regularmente está presente en situaciones de violencia doméstica. Además, el ideal monogámico respaldado por estos nuevos grupos les favorece, en la medida en que desaprueba la poligamia, conducta que es tolerada culturalmente.

Para los varones, la conversión religiosa significa muchas veces la única manera de escapar a un mundo en donde la alcoholización es un patrón de interacción social, que además está asociado a la masculinidad. Aunque no poseemos datos estadísticos, muchas muertes de hombres indígenas están relacionadas con el alcoholismo. Al convertirse a una religión evangélica, el varón establece nuevos lazos con otros hombres y mujeres en donde la alcoholización no sólo está ausente, sino incluso sancionada.

Al interior de las congregaciones evangélicas los hombres siguen controlando los puestos de autoridad y representación, mientras que las mujeres ocupan puestos secundarios, como el de mantener limpio el templo, o bien, dar instrucción religiosa a los niños. Por otra parte, el grupo religioso proporcionará al hombre el soporte de una nueva red extensa que, en caso de migrar fuera de su territorio, le asegurará un apoyo con sus “hermanos” en ciudades y localidades lejanas.

Nuestras reflexiones derivan de un estudio de caso en la comunidad de Campo Santiago, en donde se realizó un estudio comparativo de familias pertenecientes a distintas congregaciones religiosas: la religiosidad tradicional, la “católica diocesana” y la pentecostés.

Nuestros hallazgos revelan que la conversión y la pertenencia a las religiones cristianas afectan la reproducción de las familias en la medida en que brindan a hombres y mujeres, nuevos marcos de interacción social que repercuten en su experiencia subjetiva y en las relaciones que establecen con su entorno social.

El contexto regional y local

La región de Los Altos de Chiapas se caracteriza por contar con una población mayoritariamente indígena, hablante de tzotzil y tzeltal distribuida en alrededor de 19 municipios.³ Los indicadores sociodemográficos describen a esta población como eminentemente rural, viviendo en condiciones de alta marginación.

³ En el año 2000, la población de hablantes de lenguas indígenas en estos municipios representó 71% de la población mayor de 5 años (INEGI, 2000).

La localidad en la que se realizó el estudio fue el ejido Campo Santiago, perteneciente al municipio de Teopisca, que se ubica en la parte suroeste de la meseta central, en los límites de ésta con los Valles Centrales, abarcando parajes de los municipios de Zinacantán, San Cristóbal de Las Casas y Teopisca. La subregión es una falla escalonada que va de los 2 173 msnm, en su parte más alta, donde domina el clima templado subhúmedo, hasta descender a los 1 200 msnm, donde prevalece un clima semicálido-subhúmedo en los límites de la Depresión Central. Las mayores limitantes para la actividad agrícola en esta zona provienen de la pendiente pronunciada, la escasa capa de suelo y la obstrucción producida por afloramientos calizos.

Campo Santiago se fundó a mediados de los años sesenta, con indígenas baldíos⁴ provenientes de los municipios de Chanal, Huixtán, Oxchuc, Amatenango del Valle y Venustiano Carranza, comunidades situadas al occidente de la región. Estas familias trabajaban en las fincas de la zona y, mediante un movimiento de organización local, gestionaron ante la Reforma Agraria una dotación ejidal, que lograron obtener 18 años después.

A principios del año 2000, la población del ejido ascendía a 398 personas, distribuidas en 62 grupos domésticos. El 68% eran hablantes de una lengua indígena, la mayoría de tzeltal, y 32% sólo hablaba español, aunque entendía el tzeltal. En relación con la religión, 80% declaró ser católico, frente a 20% que se adscribían a varias religiones: pentecostés, adventista y evangélica.⁵

Por lo menos 92% de los jefes de familia practicaban una agricultura de milpa en parcelas que, en promedio variaban entre 1.5 y 5.5 ha. Al trabajo agrícola se sumaba el trabajo asalariado, que de manera estacional ejercían el jefe u otros miembros varones de la familia, y la manufactura de artesanías de madera. La mayoría de las mujeres en cambio obtenían ingresos a través de la elaboración de tostadas que luego vendían en los mercados del pueblo de Teopisca o de San Cristóbal de Las Casas.

La comunidad contaba con un cuerpo de autoridades civiles, de acuerdo con lo establecido por la normatividad agraria vigente, al frente del cual se halla el Comisariado Ejidal que es auxiliado por un Consejo de Vigilancia. A ellos se sumaban un juez auxiliar y comités de educación, salud y de los diferentes programas gubernamentales que operaban en el ejido.

⁴ En Chiapas se conoce como baldíos a los campesinos sin tierra que trabajan en fincas o ranchos a cambio de cultivar un pedazo de tierra cuyo usufructo les permite sobrevivir.

⁵ En esta comunidad la mayoría de la población se identificó como católica, pero se trata de la práctica de una religiosidad tradicional, centrada en los rituales y fiestas comunitarias. La diferenciamos de los católicos diocesanos, quienes tienen una práctica religiosa comprometida con la actividad pastoral de la parroquia de Teopisca, que pertenece a la diócesis de San Cristóbal, guiada por la teología de la liberación.

Los cargos religiosos se habían simplificado para garantizar el mantenimiento del templo y el patrocinio de las fiestas y estaban compuestos por un Presidente de Festejos, quien junto con su comité, era el encargado de su organización. Año con año se nombraban a dos alféreces, encargados de dar comida el último día de la fiesta de la Santa Cruz.

Además del templo católico, que se hallaba en el centro de la comunidad, había otro pequeño templo pentecostés donde se reunían algunas familias pertenecientes a la “Fraternidad Iglesias de Dios en Cristo Jesús en la República Mexicana”, y otra casa en donde se reunían adventistas del séptimo día. Algunas personas de otras congregaciones asistían a cultos en templos que se ubicaban en parajes cercanos.

Todos los varones mayores de 18 años eran elegibles para asumir los cargos de la comunidad y sólo se excluían de los cargos religiosos a los hombres que se habían convertido a otra religión, aunque todas las familias cooperaban para los festejos comunitarios, independientemente de la religión a la que pertenecían. Esto último fue resultado de una negociación que hace años se dio entre católicos y protestantes, cuando estos últimos se negaban a dar cuota para las fiestas y estuvieron a punto de ser expulsados de la comunidad.

“La costumbre” y los sistemas de género en las comunidades indígenas alteñas

Los pobladores alteños aluden a las prácticas de su religiosidad tradicional como “la costumbre”, que se centra en los rituales agrarios y el ciclo anual de fiestas comunitarias. El sistema de cargos, en tanto cuerpo de autoridades religiosas y civiles de los pueblos, se halla al frente de estos rituales y fiestas colectivas.

En el caso de Campo Santiago, dado que el ejido se formó con indígenas de diversos municipios, la vida ceremonial comunitaria se construyó alrededor de la celebración del culto a la Santa Cruz, símbolo de gran importancia en toda el área maya, y de la fiesta del patrón de la comunidad, el Señor Santiago. En ambas ocasiones, se celebraban rituales específicos con la presencia de rezadores que, a nombre de la colectividad, solicitaban ante las deidades protección para sus milpas y para la sobrevivencia colectiva.

“La costumbre” también normativiza los roles tradicionales de hombres y mujeres. Trabajos recientes han destacado el rol de las mujeres como articuladoras de los ámbitos espiritual y terrenal, representantes simbólicas del poder regenerador de la tierra y del grupo social, guardianas de una tradi-

ción cultural y actores centrales de estructuras comunitarias de prestigio y poder.⁶

La pareja —hombre y mujer— representa una asociación en términos económicos y de prestigio, de tal manera que ambos son considerados seres complementarios, pues cada uno necesita de “su compañía”. La masculinidad está asociada al ejercicio de la autoridad en diversos contextos de interacción, ya sea al interior de la familia, frente a otras familias o en una asamblea. De esta manera, los hombres actúan como representantes, proveedores, intermediarios y administradores de los bienes familiares y colectivos (López, 2001). En tanto, las mujeres deben obediencia al padre, esposo, o hermano; y de ellas se espera que sean sumisas, permanezcan en casa y no traten con extraños.

El uso del alcohol se ha convertido en uno de los parámetros más importantes de diferenciación entre la religiosidad tradicional y los grupos cristianos, sobre todo “evangélicos”. Mientras que para los usos de la costumbre, “tomar trago” tiene un carácter sagrado y está presente en toda transacción social, ya sea pública o privada, uniendo a todos los participantes “en un solo corazón”,⁷ su abuso ha provocado efectos negativos en las familias indígenas, en donde mujer e hijos sufren por la escasez de dinero, los malos tratos y la enfermedad. Aunque también mujeres y niños “toman” durante los rituales y ceremonias, el abuso y la dependencia del alcohol generalmente se presenta entre los varones. La ingesta de alcohol se asocia frecuentemente a disputas y conflictos, encuentros que se hallan conectados a la envidia y el resentimiento, emociones consideradas precursoras de toda enfermedad. Eber (1995:211) reporta cómo las deidades locales en Chenalhó condenaron su abuso a través de sueños, y pidieron que se consuma refresco durante las fiestas realizadas en su honor. Situaciones similares se han producido en algunas de las comunidades indígenas alteñas, lo que ha conducido a la prohibición de la venta de alcohol en esos lugares. En Campo Santiago también se tomaron medidas para controlar el abuso del alcohol. La asamblea prohibió la venta de aguardiente en la comunidad y a mediados del año 2001 fue encarcelado un ejidatario por no cumplir con esta norma.

Los estudios sobre el proceso de alcoholización entre los pueblos indígenas de México, y especialmente en la región de Los Altos de Chiapas han

⁶ Aun cuando existe una larga tradición de investigación antropológica en la región que data de las primeras décadas del siglo xx, ha sido de manera reciente que se empezó a examinar la situación de las mujeres indígenas (Rus, 1988; Rosenbaum, 1991; Eber, 1995).

⁷ Según Eber (1996:25), el alcohol ha sustituido al sacrificio de sangre humana en los rituales mayas contemporáneos, puesto que es considerado “como las gotas de las manos y pies de Cristo” que renuevan el mundo.

ponderado dos perspectivas: una que enfatiza sus funciones de integración sociocultural, y otra que reconoce la dimensión negativa o patológica de su ingesta. Recientemente Menéndez (1991; 2000) subrayó el papel del alcohol como instrumento de violencia hacia las mujeres, presente a través de todo el ciclo de vida familiar.

Frecuentemente, es en el hogar donde las mujeres son víctimas de la violencia producida por sus cónyuges; incluye una diversidad de actos que van desde la violencia psicológica, física, hasta la sexual, en diversas combinaciones. Por otra parte, Keijzer (1997) ha señalado cómo la construcción de la masculinidad en México, cultural e históricamente, ha conducido a los varones a una socialización en donde la alcoholización y la violencia doméstica juegan un papel importante, convirtiéndose en factores de riesgo para mujeres y niños/as, para otros hombres y para sí mismos.⁸

En Chiapas se han llevado a cabo investigaciones que muestran la presencia de la violencia doméstica como mecanismo de subordinación femenina y su vínculo con la alcoholización de los cónyuges. Recientemente, Freyermuth (2000) ha documentado cómo la violencia doméstica es uno de los elementos que se constituyen en factores de riesgo para la muerte materna en la comunidad alteña de San Pedro Chenalhó. En otro estudio realizado en la comunidad rural de "El Aguaje", municipio de San Cristóbal de Las Casas (Pérez Torres *et al.*, 2002) se reportó la presencia de violencia de género en 81.4% de las mujeres unidas, datos que nos dan una idea de lo extendidas que se hallan las prácticas de violencia doméstica en la región. En el reporte también se señala la influencia que puede tener en ello la ingesta de bebidas alcohólicas.

Si uno pregunta a las mujeres sobre los cambios operados en su vida personal y familiar a raíz de su conversión religiosa, la respuesta invariablemente resulta ser que el cambio religioso va acompañado de una disminución de la violencia y el maltrato ejercidos sobre ellas por sus cónyuges. La percepción femenina enfatiza la importancia del abandono del alcohol para el mejoramiento del bienestar familiar, que también se halla vinculada a una optimización en el uso de los ingresos monetarios, que garantizan la alimentación familiar o bien su uso en condiciones de enfermedad de alguno de los miembros de la familia.

A continuación se presentan los casos de dos familias extensas de Campo Santiago en donde el curso de vida familiar ha tomado distintos derrote-

⁸ El estereotipo masculino alienta una serie de conductas violentas y temerarias en diversos aspectos como la relación con vehículos, adicciones (especialmente el alcohol), la violencia y la sexualidad, lo que se traduce en una mayor sobremortalidad masculina, causadas por accidentes, homicidio y cirrosis (Keijzer, 1997:64).

ros a partir de la conversión religiosa de algunos de sus miembros. En una de ellas, los hijos participan activamente en la pastoral católica, mientras que la otra se trata de una familia pentecostés. En ambos casos la experiencia de las mujeres es notablemente distinta de otras congéneres de su comunidad.

De la costumbre a la pastoral católica

Este grupo familiar está encabezado por Gustavo y Francisca. Ella es una mujer de 57 años, originaria de la comunidad tzeltal de Marcos Becerra. A los 19 años se unió a Gustavo, a quien aceptó por voluntad propia. Además de agricultor, Gustavo tenía el oficio de ser “pulsador”, ocupación que le aficionó aún más al alcohol. Al hablar de su vida conyugal, Francisca da cuenta de la violencia doméstica de que era víctima: negligencia, infidelidad y el alcoholismo de su cónyuge.

(...) tomaba mucho, tomar era lo que le gustaba, y tenía otra mujer, cuando llegué a su casa tenía otra mujer en su casa. No lo sabía yo, no lo conocía yo, digamos onde crié, huérfana también, pero mi mamá no me dejó de salir, por eso cuando salí con el hombre no lo sabía yo lo que hace la gente, por eso ya cuando llegué con mi esposo onde vive, ya como tres años vive con la mujer, es que ellos lo criaron, allí crió en su casa, dice que lo recibieron chiquita (...) allí onde yo desperté también, tenía yo dos hijos, tomaba mucho, entonces hasta lo pedí su muerte, no lo quería yo, es mejor si muriera por ahí, así lo traté, estuve con su mamá, pero con su mamá aguanté lo que me hicieron. No me estimaron, no me daban la comida, no me mantenía, más bien salí a vender leña y a ganar, me lleva a ganar pue, como era yo zonsita también, es que sacaba yo una tarea en el diario. Como no lo sabía yo pues manejar el dinero nada, crié como animalito, por eso así sin saber, trabajaba yo, [él] va ir a cobrar, y no lo sé onde lo pone el dinero, y yo sufría, apenas me daba pues un poco la compra del maíz por litro, dos litros, sólo eso (...)

Francisca tuvo 13 hijos, de los cuales sólo cinco “se criaron”. El mayor de ellos, a la edad de 19 años, y después de un pleito con su padre, se fue a San Cristóbal a buscar trabajo. Al momento de irse, era catequista (católico) de la comunidad. Aunque cada semana regresaba a Campo Santiago, un día desapareció. Nunca nadie les dio razón de su paradero y hasta el día de hoy, Francisca, después de 18 años de ausencia, espera recibir alguna noticia de su hijo. Sospecha que lo mataron, pero nunca encontraron su cuerpo. A veces sueña con él. Le dice que quiere volver pero su padre no lo permite. En otra ocasión soñó que llegaba hasta la milpa donde ella estaba trabajando,

acompañado de dos niños que eran sus hijos. A veces piensa que está muerto, pero mantiene la esperanza de que un día regrese a casa.

Francisca tiene la esperanza de que su marido cambie un poco. Ahora que está viejo ya no le pega, pero está todo el tiempo tomado y prácticamente no cuenta con su trabajo. Ella se hace cargo de las tareas domésticas de su casa y depende de su hijo menor quien ahora trabaja la parcela de su marido. Está enferma y no puede trabajar por cuenta propia. Hace sus centavitos de una pequeña tiendita que tiene en su casa.

La desaparición del hijo mayor impactó a su familia de tal manera que dos de sus hermanos siguieron sus pasos como activos militantes de la Iglesia local. Uno es el catequista del templo, y la hermana menor es la coordinadora del grupo de jóvenes.

Concepción: Militancia católica y empoderamiento personal

Concepción es la hija menor de la familia, y siguiendo el ejemplo de sus hermanos empezó a participar en el coro de la iglesia de la comunidad desde los 15 años. Su compromiso con las actividades de la Iglesia iba en aumento, lo que la llevaba a salir de su comunidad frecuentemente. Esto fue mal visto por la gente de Campo Santiago, quienes empezaron a murmurar sobre las razones verdaderas de su conducta. Su acercamiento a las religiosas de la parroquia de Teopisca la llevó a una mayor reflexión sobre su situación personal y a involucrarse cada vez más con las actividades de la Iglesia.

Y ya casi entrando a los diecinueve una de las religiosas me invitó a un retiro espiritual (...) Estuvimos casi un día creo, pero ese primer retiro que tuve como que sentí un alivio tan grande, por lo mismo que he tenido problemas en mi casa, con mi papá seguía lo mismo, o sea los malos tratos, y al mismo tiempo tal vez por eso me escapaba de aquí. A veces me iba tres días, o una semana completa me iba con las religiosas, entonces para retirarme un poco porque no podía soportar y al mismo tiempo con los problemas personales y las críticas de la comunidad. Ya no podía soportar, ya una carga así tan pesada. Entonces el alivio que encontraba con las religiosas, allá me sentía tranquila, feliz...

A través de su encuentro con la actividad religiosa, Concepción experimentó una revaloración de sí misma que la llevó a seguir estudiando y a fortalecer su trabajo pastoral a nivel parroquial. El costo que ha pagado es que a sus 23 años no ha logrado cumplir con su aspiración de encontrar una pareja adecuada para formar una familia.

Su historia nos revela la construcción de una nueva subjetividad femenina alimentada por la reflexión y la actividad en el trabajo comunitario que le ha llevado a enfrentar la murmuración y el chisme, y a superar los miedos a la expresión de sí misma, miedos que aquejan a la mayoría de las jóvenes de su comunidad. Su comportamiento y expectativas de vida escapan al modelo “tradicional” y ejemplifican las esperanzas y dificultades de otras jóvenes que como ella han tenido el valor de empezar a caminar por otro sendero.

Una familia pentecostés: de la costumbre a “la palabra de Dios”

Dalia y Eladio son personas de edad madura que se entregaron a la palabra de Dios hace más de veinte años, cuando aún eran recién casados. La iniciativa de conversión fue de Eladio, quien siguió el ejemplo de su hermano mayor. Dalia simplemente siguió a su marido. En los años que siguieron a su conversión, la pareja se fue mudando a diversas localidades en las vecinas tierras cálidas del Valle de Pujilic hasta que poco a poco fueron acercándose de nuevo al ejido para finalmente establecerse en él.

De los ocho hijos de la pareja, es sorprendente que dos de las hermanas mayores sean jóvenes madres solteras que vivan al lado de sus padres, junto con sus hijos. Este comportamiento recurrente nos habla de una nueva manera de establecer las normas matrimoniales, en donde las mujeres tienen una mayor libertad para elegir a un cónyuge, así como para separarse de él.

Sabemos de la importancia de estas normas en los sistemas de parentesco, que significan para las mujeres el mecanismo de asegurar una posición que les permita el disponer de ayuda y protección necesarias por parte de parientes políticos y consanguíneos a lo largo de todo el ciclo de vida (Freyermuth, 2000).

Hasta hace poco, las mujeres indígenas tenían pocas posibilidades de decidir con quién casarse, decisión que era tomada generalmente por el padre, cuando ellas contaban con apenas 10, 12 o 13 años. Si el padre aceptaba “tomar trago” cuando era abordado por el padre del muchacho, la hija se veía obligada prácticamente a aceptar la proposición matrimonial, pues de lo contrario, se podría atraer la ira y el maleficio de la familia desairada (Freyermuth, 2000:297). Para muchas mujeres, esta costumbre significó que las cambiaran por trago (Barrios y Pons, 1995:81), o que las ofrecieran, como lo señala el testimonio de Dalia, para deshacerse de una boca más que alimentar.

Sí, de diez años [mi papá] me salía a ofrecer con hombres casados. Entonces como le digo mi papá: yo no me pueden obligar con un hombre... estoy chiquita... como me ven estoy chiquita pero tengo mis dos ojos... con qué hombre me

voy a casar si quiero casarme, pero de obligarme... no me pueden obligar. Entonces ese hombre llegaba y llegaba así borracho... de tanto me enojé, pepeno un palo de leña pues... le dí, le dí el hombre... salió... salió porque lloraba yo bastante. Le dije ese señor: no me puedes obligar, muchas mujeres que se dejan engañar pero yo no... le decía, no me voy a dejar engañar porque tengo mis dos ojos, por eso Dios me puso los dos ojos para ver con qué hombre me quiero casar. Pus ahí. Sale otra vez mi papá y me fue a ofrecer con un hombre aquí en (——)... y vuelve otra vez que ya me querían pasarlo allá pero le digo a mi papá... nunca, yo nunca voy, le dije... no lo voy a hacer sufrir. Porque yo así como ustedes criaron, yo nunca voy a agarrar esa costumbre. Tengo mis dos ojos con qué hombre me voy a ir, no me van a obligar, le digo. Si así se disgustó mi papá conmigo, que no me quería mantener, que me fuera yo con hombre porque soy mujer. Me tengo que casar un día pero soy mujer, caso soy hombre, no me puedo filar mi machete pa que yo vaya a trabajar. De ahí me desesperé, me fui a trabajar un tiempo a San Cristóbal, a Comitán... de sirvienta

(Dalia, 39)

El arreglo matrimonial incluía visitas de petición del novio con regalos a la familia de la muchacha, y un periodo en el que el novio se obligaba a prestar algún tipo de servicio a la familia de la novia, después de lo cual, la pareja marchaba a establecerse a casa de los padres del muchacho.

En Campo Santiago las mujeres que hoy son maduras, como el caso de Dalia, se enfrentaron a este escenario en el que se vieron obligadas a casarse, cumpliendo con la decisión tomada por sus padres. Actualmente ya han cambiado las costumbres del cortejo entre los jóvenes, puesto que antes de acudir a los padres para hacer una petición formal, hay un arreglo entre ellos, ya se hablan. Este “hablarse” significa que son los propios jóvenes quienes toman parte activa en la elección de la pareja. Para el caso de esta comunidad, este cambio de actitudes entre los jóvenes puede deberse a la asistencia a la escuela tanto de niños como de niñas, espacio donde se propicia el acercamiento de los jóvenes

Una vez que éstos han acordado casarse, el novio pide a sus padres ir a pedir permiso a la casa de la novia, visita que es acompañada de regalos que incluyen azúcar, café, refresco, carne, pan, pozol, tostadas y algunas garrafas de licor. La pedida se repite en tres ocasiones, al término de las cuales se sella el compromiso matrimonial y se fija la fecha de la boda y el tipo de ceremonia, civil o religiosa que se realizará.

En ocasiones, una vez concluidas las tres pedidas, el novio convence a la muchacha para que salga “robadita” y así evitar los gastos de la ceremonia de la boda. Aunque este tipo de trato no es el modelo ideal, parece ser común entre los jóvenes de la comunidad.

Una vez establecidos en la casa de los padres del muchacho, éste será un periodo crucial para la pareja, pues la estabilidad de la unión dependerá en gran medida de la aceptación de la muchacha por parte de su suegra. Es este periodo donde se generan las desavenencias que pueden llevar a la separación de una joven pareja

Después de pasar algunos años en la casa de los padres del muchacho, la pareja se separa y se establece de manera independiente, ya sea en un lote heredado por el padre del hombre, aunque en algunas ocasiones lo puede otorgar el padre de la mujer.

En el caso de las hijas de Eladio y Dalia, que crecieron en un hogar evangélico, sorprende que sean ellas mismas quienes hayan elegido a sus cónyuges. Dos de ellas lo hicieron en oposición a lo esperado por sus padres, pasando por alto las prácticas de petición de la novia, y eligiendo a hombres no sólo que no pertenecían a la comunidad, sino que vivían en la ciudad. En los tres casos se trató de varones que no pertenecían a su religión, circunstancia que les resultó desfavorable en la medida en que no hay un grupo social inmediato que ejerza suficiente cohesión para que la pareja se mantenga.

Para el caso de Berenice, quien aceptó la proposición de un joven de la comunidad, hubo un desacuerdo entre ambas familias con respecto al tiempo que debía vivir la pareja en casa del novio. Dalia, madre de Berenice, cuando señala que “la costumbre de nosotros... no dilata” se refiere a la preferencia de los pentecostés por tener una residencia neolocal y reducir el tiempo de vivir en la casa paterna. Este fue el punto de desacuerdo con la familia del muchacho.

Conclusiones

El estudio pone de relieve la importancia que el cambio cultural impuesto por la conversión religiosa al cristianismo moderno —en sus versiones católica y pentecostal— imprime a las relaciones de género al interior de los grupos domésticos campesinos en una comunidad indígena.

La pluralidad del campo religioso en esta pequeña comunidad indígena resulta contradictorio. Por una parte, el rechazo a las prácticas de la ritualidad tradicional de las familias no católicas significa un abandono de los cánones sociales, transmitidos a través de la memoria colectiva, que refrendan el pacto de las autoridades étnicas con su territorio y su población, y que permiten la reproducción de la identidad colectiva. Esto lleva a la fragmentación y sectorización de la comunidad.

Por otra parte, la conversión religiosa permite establecer un encuentro individual con la divinidad, a través de una misma fuente sagrada: “la pala-

bra de Dios". Se trata de construir un nuevo espacio social en donde se dé respuesta a los males que afectan el bienestar del grupo doméstico: el alcoholismo, la enfermedad y mejorar la condición de las mujeres.

Los católicos diocesanos enfatizan la denuncia de la condición de marginalidad e injusticia en la que vive la población indígena y su trabajo pastoral apunta a fortalecer la reflexión y organización colectivas y el empoderamiento de las mujeres.

El grupo pentecostés por su parte, da importancia al cumplimiento de una rígida ética que deje atrás las prácticas mundanas, concebidas como sumidas en el pecado. Combaten la alcoholización, el tratamiento indígena de la enfermedad, que es considerado como brujería, así como las relaciones poligámicas. Estas normas afectan directamente la calidad de vida de las mujeres.

Martin (1990) ha señalado cómo el pentecostalismo es un sistema de comunicación espiritual extraordinariamente flexible que ha dado un espacio a aquellos actores sociales "sin voz", especialmente a las mujeres. En este sentido, a partir de las modernas corrientes religiosas, las mujeres indígenas están ensayando la construcción de nuevas identidades femeninas, que les permitan transformar la subordinación en la que se encuentran. Desde esta perspectiva, la construcción de la identidad de género se concibe como un proceso que se realiza de manera continua a lo largo de la vida, y en el que influye la experiencia de vida y las posiciones que las mujeres ocupan en diversos momentos (González Montes, 1997).

Siendo la religión el ámbito de legitimación y santificación del orden social, las mujeres indígenas han encontrado en el mensaje religioso cristiano, un instrumento a partir del cual pueden rescatar su dignidad —para utilizar el lenguaje del catolicismo diocesano— y combatir el alcoholismo en el que han caído muchos hombres indígenas, sumiendo con ello a sus familias en la violencia y la pobreza extrema.

Sin embargo, las mujeres que han optado por este camino también enfrentan nuevas dificultades. Éstas se refieren a la crítica a la que es sometida su conducta desde la mirada de la comunidad agraria tradicional que ve en su comportamiento un desajuste a las normas tradicionales. Para estas mujeres, su desacato frente a la autoridad paterna (el caso de las jóvenes pentecostés) y su liderazgo personal (el caso de las católicas diocesanas) las enfrentan a la vulnerabilidad de sus alianzas matrimoniales y a la dificultad de encontrar una pareja que responda a sus expectativas personales.

Estas nuevas construcciones de la identidad femenina están afectando importantes ámbitos de la dinámica familiar de los hogares campesinos: aquellos que se refieren a las normas matrimoniales, y a las relaciones de subordinación que privan en el modelo tradicional de relaciones de género.

En relación con las pautas matrimoniales podemos señalar que la religión influye en las uniones matrimoniales de esta comunidad indígena de dos maneras:

- 1) En la medida en que el matrimonio implica la alianza de las familias de los contrayentes, el compartir una misma adscripción religiosa fortalece el compromiso de la pareja y la posibilidad de construir redes estables para los eventos que el ciclo de vida les impondrá: embarazo, parto, enfermedad, etcétera.

Por el contrario, una unión matrimonial que ligue a familias con distinta adscripción religiosa tendrá en su contra los prejuicios o mala voluntad de algunos miembros de las familias, lo que redundará en la inestabilidad de la pareja y tenderá a desproteger a la mujer y a sus hijos.

Por otra parte, la ideología de las nuevas religiones también influye en el perfil psicológico de las mujeres, elevando su autoestima y confianza en sí mismas. A partir de este empoderamiento personal, las mujeres crean nuevas expectativas de relación en el matrimonio. Los casos de las jóvenes diocesanas se refieren a mujeres que a partir de un empoderamiento personal y con figuras de liderazgo construyen un nuevo escenario de vida en donde juega un papel importante el compromiso con su comunidad. Su participación en las actividades pastorales de la Iglesia las aparta de la conducta tradicional femenina, retardando en ellas la edad para contraer matrimonio.

Las jóvenes pentecostés participan activamente en la elección de pareja, y además se alienta una mayor independencia de la pareja con respecto a los padres de ambos contrayentes. En los testimonios de la familia pentecostés que aquí se presentaron, las jóvenes se sintieron atraídas por el estilo de vida de la ciudad, y aun contra la opinión de sus padres, eligieron con esta característica al hombre con el que deseaban unirse.

- 2) En lo que respecta a la relación de la alcoholización con la adscripción religiosa, entendemos que la prohibición de tomar alcohol se convierte en el corazón de una ética distinta que diferencia a los conversos al protestantismo del conjunto de la comunidad. Para los usos de ésta, el aguardiente es una bebida ritual y un elemento importante del proceso de socialización masculina que incide en la subordinación de la condición femenina.

La masculinidad se construye culturalmente con la ingesta de alcohol y ésta es utilizada en las relaciones de dominación que el varón establece con su pareja. También incide en la sobremortalidad masculina debida a eventos producidos por la alcoholización.

La prohibición de tomar alcohol aleja a los hombres conversos de la fuente más importante de conflictos y pleitos y con ello de su consecuencia lógica: la enfermedad. Por otra parte, al reducirse drásticamente el gasto del consumo en bebidas alcohólicas, los jefes de familia disponen de un mayor ingreso para la alimentación y mantenimiento de su esposa e hijos, lo que se traduce en un mayor bienestar familiar.

La posición del catolicismo diocesano, aunque cuestiona los usos tradicionales del alcohol que considera excesivos, tales como el beber aguardiente en el templo y la adicción al alcohol, adopta una posición más flexible al respecto.

Finalmente con relación a la poligamia, práctica tolerada en las comunidades indígenas, la percepción femenina señala que este tipo de arreglos se establecen debido a los intereses masculinos y que tanto la infidelidad como el tener otra mujer son una fuente de la violencia doméstica.

En resumen, podemos señalar que el estudio muestra la apropiación de las ideologías religiosas por parte de las mujeres como resultado de nuevas experiencias que su compromiso con los grupos religiosos les ha llevado a asumir. Para las jóvenes católicas diocesanas, el compromiso nodal se encuentra en la esfera de la vida pública y el compromiso con su comunidad. Sin embargo, este despertar de una conciencia política va acompañado de un crecimiento personal que les lleva a cuestionar la dominación masculina en el ámbito familiar y a construir nuevas expectativas frente a las relaciones de pareja.

Para las mujeres pentecostés, la ideología religiosa les proporciona herramientas para modificar su posición al interior del hogar, en relación con el sometimiento que de manera violenta les impone su cónyuge a través del uso del alcohol. A diferencia del catolicismo diocesano, la conciencia política es una dimensión ajena a sus preocupaciones, que se centran fundamentalmente en el ámbito de una ética asumida de manera individual, pero que afecta la dinámica de las relaciones de la pareja y el bienestar familiar. Para las jóvenes pentecostés, la posibilidad de tener un matrimonio exitoso en estas condiciones parece algo difícil de alcanzar. Sin embargo, el asumir la jefatura de sus familias no les asusta en la medida en que las redes que el propio grupo religioso les proporciona no cuestionan su posición. Por el contrario, a través de estas redes encuentran a otras mujeres en una posición similar a la suya, con quienes pueden encontrar apoyo y respaldo.

Recibido: febrero, 2002

Revisado: enero, 2004

Correspondencia: El Colegio de la Frontera Sur/Carretera Panamericana y Periférico sur s. n./Col. María Auxiliadora/C. P. 29290/San Cristóbal de Las Casas/Chiapas, México/correo electrónico: G. P. R. H. grobledo@juarez.ciesas.edu.mx y grobledo009@hotmail.com/J. L. C. B. jcruz@sclc.ecosur.mx

Bibliografía

- Barrios, Walda y L. Pons (1995), *Sexualidad y religión en Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Cancian, Frank (1992), *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public Life and Social Stratification 1960-1987*, Stanford, Stanford University Press.
- Cantón, Manuela (1999), "La rebelión invisible: Mujeres latinoamericanas y conversión religiosa", en P. Sanchiz, I. Martínez (coords.), *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía.
- Castells, Manuel (1999), *La Era de la Información: economía, sociedad y cultura*, vol. II, *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI.
- Collier, George, (1996), "La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y el mundo", en J. Nash (ed.), *La explosión de comunidades indígenas*, Copenhagen, IWGA, pp. 7-19.
- Collier, George y Daniel Mountjoy (1988), *Adaptándose a la crisis de los ochenta: cambios socioeconómicos en Apas, Zinacantán*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica de la Región Maya, A. C.
- Eber, Christine (1995), *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*, Austin, University of Texas Press.
- Freyermuth, Graciela (2000), *Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación: factores constitutivos de riesgo durante la maternidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado.
- (1999), "Matrimonio, violencia doméstica y redes de apoyo: factores constitutivos de los riesgos durante la maternidad. El caso de Chenalhó, Chiapas", en E. Tuñón (coord.), *Género y salud en el sureste de México*, vol. 2, México, Ecosur/ Consejo Estatal de Población de la ONU.
- García, B. y O. de Oliveira (1998), *Trabajo femenino y vida familiar en México*, México, El Colegio de México.
- García Méndez, José Andrés (1997), "Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas", *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, núm. 14, julio-diciembre, pp. 102-119.
- Giddens, Anthony (1995), *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, trad. de Benito Herrero Amaro, Madrid, Cátedra.
- González de la Rocha, Mercedes (1999), "A manera de introducción: cambio social, transformación de la familia y divergencias en el modelo tradicional", en M.

- González de la Rocha (coord.), *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*, México, CIESAS-Plaza y Valdez.
- González Montes, Soledad (1997), "Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina", en S. González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México.
- Hernández, Aída (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, vol. 12, núm. 24, pp. 206-229.
- (1998), "Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres?", *Cristianismo y Sociedad*, núms. 135-136.
- Keijzer, Benno de (1997), "La masculinidad como factor de riesgo", en Inés Martínez, Edith Araoz y F. Aguilar (comps.), *Género y violencia*, Hermosillo, El Colegio de Sonora.
- López, Martín de la Cruz (2001), "Imágenes de la masculinidad en poblaciones rurales de Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, México, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.
- Menéndez, Eduardo (2000), "Alcoholismo, alcoholización y grupos étnicos: algunas reflexiones", en Eduardo Menéndez (ed.), *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, t. I, México, INI/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- (1991), *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata.
- Miranda Arteaga, Laura (1998), "Características de la violencia doméstica y las respuestas de las mujeres en una comunidad rural del municipio de Las Margaritas, Chiapas", México, El Colegio de la Frontera Sur, tesis de maestría.
- Montes, Soledad y V. Salles (1995), "Mujeres que se quedan, mujeres que se van... continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales", en S. Montes y V. Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, México, El Colegio de México.
- Oliveira, Orlandina de (1998), "Familia y relaciones de género en México", en B. Smuckler (coord.), *Familias y relaciones de género en transformación. Cambios trascendentales en América Latina y El Caribe*, México, Population Council-Edomex.
- Pérez Torres, Albertina, Ma. Trinidad Pérez, Dolores Judith Urbina y Patricia del Carmen Sánchez Hernández (2002), *Violencia doméstica y mujer rural. Magnitud y características de la violencia en mujeres unidas conyugalmente de la comunidad "El Aguaje", municipio de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Conalep, tesis de profesional técnico en salud comunitaria.
- Riquer, Florinda (1992), "La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social", en M. L. Tarrés (comp.), *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, México, El Colegio de México.

- Rivera, Carolina (1998), "La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio", *Anuario 1997*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-UNICACH.
- Robledo, Gabriela (1998), *Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles en Los Altos de Teopisca, Chiapas*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría.
- (1997), *Disidencia y Religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Rosenbaum, Brenda (1991), *Con nuestras cabezas inclinadas: mujer, sociedad y cultura en una comunidad maya tzotzil*, Nueva York, Universidad de Albany, tesis de doctorado.
- Rus, Diana (1988), *La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica de la Región Maya, A. C.
- Rus, Jan, (1998), "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara. [Reimpresión]
- Sanchiz, Pilar (1999), "Mujeres guatemaltecas entre la ley de Dios y la de los hombres", en P. Sanchiz, I. Martínez (coords.), *Mujeres latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía.
- Santana, María Eugenia (2001), *Las mujeres organizadas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: De la lucha por su dignidad al empoderamiento*, México, El Colegio de la Frontera Sur, tesis de maestría.
- Saucedo, Irma (1997), "Violencia doméstica y salud: Avances y limitaciones para la investigación y atención", IV Conferencia Latinoamericana sobre Ciencias Sociales y Medicina, Cocoyoc, México.
- Siverts, Henning (1971), "On Politics and Leadership in Highland Chiapas", en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, México, UNAM-Centro de Estudios Mayas.
- Tarrés, M. L. (1992), "Introducción: la voluntad de ser", en M. L. Tarrés (comp.), *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*, México, El Colegio de México.
- Wasserstrom, R. (1980), *Ingreso y trabajo rural en Los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, CIES.