

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

**“LAS MUJERES CATÓLICAS EN LAS ASOCIACIONES
RELIGIOSAS: FIESTAS, PODERES E IDENTIDADES”**

Tesis que para optar por el grado de
Doctora en Antropología
Presenta

MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA SALGADO

Comité tutorial:

Dra. Marcela Lagarde y de los Ríos
Directora de tesis

Dra. María Eugenia D' Aubeterre Buznego
Dra. Soledad González Montes
Tutoras

MÉXICO, D.F. 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Leonora y Alberto,
una vez más,
esperando contribuir a su libertad.

Reconocimientos:

Suele ser un lugar común mencionar que toda tesis se debe, en buena medida, a los apoyos recibidos por numerosas personas e instituciones. Permítaseme concurrir a él una vez más pues, en efecto, he estado acompañada por personas que con profunda sabiduría, paciencia, solidaridad y amor asistieron a cada una de las etapas de su formulación.

La sabia conducción de la doctora Marcela Lagarde y de los Ríos está presente en las ideas que recorren esta tesis. La cálida y solidaria compañía de las doctoras María Eugenia D'Aubeterre Buznego, Soledad González Montes y Norma Blazquez Graf ha sido un apoyo constante durante varios años. Las observaciones agudas de las doctoras Cristina Oehmichen Bazán y Ana Bella Pérez Castro, así como del doctor Andrés Medina Hernández, me permitieron reflexionar acerca de varios de mis planteamientos. La confianza del doctor Daniel Cazés Menache me ha permitido contar con un *ubi* decisivo para el rumbo que tomó mi vida a partir de julio del 2000. La escucha de la doctora Teresa Ordorika Sacristán también fue un aliciente para concluir esta tesis, así como el estímulo oportuno de las doctoras Teresa del Valle Murga y Virginia Maquieira d'Angelo.

Las señoras Graciela Iztlapale Curiel y Leonides Tehozol Iztlapale, así como sus respectivas familias, me abrieron las puertas de sus casas, de sus experiencias y de su cultura, a través de las fiestas, el mole y la relación de amistad y confianza que ahora nos une.

Fernando Huerta Rojas, compañero de vida, Leonora y Alberto Huerta Castañeda, amores totales, y Concepción Salgado Escobar, presencia incondicional, me han permitido, con paciencia constante, combinar la elaboración de esta (y otras) tesis con la vida misma.

La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Universidad Nacional Autónoma de México me brindaron las condiciones institucionales necesarias para realizar este trabajo, que estuvo apoyado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología a través de su Programa de Becas Doctorales.

A todas y todos, gracias mil.

ÍNDICE

Introducción

Pág. 1

Las mujeres primero

El problema de investigación

La tesis

La perspectiva epistemológica

La perspectiva metodológica

El contexto local

Investigaciones que anteceden a ésta:

a) Las mujeres católicas y el culto religioso

b) Los rituales católicos en torno al cuerpo y la sexualidad de las mujeres

c) Las mujeres como ejecutoras de los rituales

d) Las ritualidades familiares y domésticas

e) La participación de las mujeres en los rituales relacionados con los sistemas de cargos

f) El papel de las madrinas

Los métodos de investigación

Contenido de la tesis

Capítulo uno

Las mujeres católicas: su constitución como sujetas de género en el ámbito religioso, ritual y festivo. Consideraciones conceptuales. **Pág. 37**

Las mujeres como sujetas de género

Las mujeres y la religión

Las mujeres en el discurso religioso

Las mujeres como estudiosas y críticas de la religión

Las mujeres y lo sagrado

Las mujeres y la ritualidad

Las mujeres y las fiestas

Capítulo dos

Las mujeres en el catolicismo

Pág. 79

Las mujeres y el catolicismo

Los mitos fundantes

La Creación

El nacimiento de Jesús y la virginidad de María

Las definiciones básicas

Definición de Dios

Definición del mundo y de la vida

Definición de lo humano y lo social

Definición de Mujer y Hombre

Los modelos de feminidad

El modelo mariano

Las creencias

Los valores

La moral

Preceptos y normatividad
Organización institucional
Mujeres católicas en Tepeyanco
 Las *creyentes*
 Las *católicas*
 Las *renovadas*
Los vínculos entre lo local y lo global

Capítulo tres

Presidentas, secretarias y tesoreras: las mujeres en el contexto de las asociaciones de fieles **Pág. 113**

La pertenencia a asociaciones de fieles como parte de la formación genérica de las mujeres
Las asociaciones de fieles en Tepeyanco
Las mesas directivas de las asociaciones de fieles
La Asociación de Hijas de María
La Asociación Carmelitana
Algunas comparaciones

Capítulo cuatro

Las mujeres católicas en su ciclo cultural de vida: sacramentos, fiestas y prácticas religiosas **Pág. 139**

La concepción católica de la vida y la muerte
La organización ritual sacramental en Tepeyanco
 a) Las y los protagonistas del ritual sacramental
 b) Los discursos rituales
 c) El ceremonial religioso
 d) Los objetos rituales
 e) Los espacios rituales
 f) El tiempo ritual
 g) La fiesta doméstica
Rituales sacramentales y ciclo de vida
 El nacimiento: bautismo
 La infancia: catecismo
 La transición de la infancia a la pubertad: Confirmación y Primera Comunión
 La juventud: Quince Años
 La edad adulta: Matrimonio
 La madurez: intensidad de la vida religiosa y de la participación en cargos y fiestas
 La vejez: religiosidad íntima, autoridad doméstica en las fiestas vs. desaparición de la representatividad en las asociaciones religiosas
 La muerte: extremaunción y rituales funerarios

Capítulo cinco

Las mujeres en las fiestas devocionales de las asociaciones religiosas **Pág. 199**

La organización ritual devocional
 a) Las y los protagonistas del ritual devocional
 b) Los discursos rituales
 c) El ceremonial religioso
 d) Los objetos rituales
 e) Los espacios rituales

- f) El tiempo ritual
- g) La fiesta doméstica

Los rituales y las fiestas devocionales de las asociaciones de fieles

- 1. Las Hijas de María
- 2. La Asociación Carmelitana

Capítulo seis

Cuerpo y sexualidad de las mujeres católicas participantes en las asociaciones de fieles

Pág. 247

Las concepciones sobre el cuerpo

Las marcas corporales

Los poderes emanados de la condición sexual

- a) La virginidad como condición de vida
 - La normalización en la concepción del cuerpo femenino
 - Contradicciones
 - La normalización del cuerpo de las madresposas
 - La transgresión corporal introducida por Renovación Carismática
- b) Los poderes derivados de *estar bien casada*

Los poderes emanados de la pertenencia a las asociaciones de fieles

Capítulo siete

Mujeres católicas rurales: religión, subjetividad y autoestima

Pág. 287

Ser encargada: las fiestas como aspiración en la vida de las mujeres

La subjetividad de las católicas tepeyanquenses

- a) El reconocimiento de la autoridad
- b) La dependencia
- c) La aceptación de la voluntad de los otros
- d) El temor al futuro
- e) La enfermedad y el malestar como atributos de las mujeres
- f) La conciencia del pecado, la vivencia de la culpa

La autoestima de las presidentas, secretarías y tesoreras de las asociaciones de fieles

- a) La seguridad que deriva de cumplir y obedecer
- b) El ejercicio de las capacidades para organizar, concertar y negociar
- c) El prestigio social
- d) La consolidación de los vínculos conyugales, familiares, amistosos y de compadrazgo
- e) La disposición de recursos propios
- f) La permanencia dentro de los grupos de poder de la comunidad

La participación política de las católicas tepeyanquenses

Reflexiones Finales

Pág. 319

Bibliografía

Pág. 333

Siglas

Pág. 351

Anexo: Semblanza de las mujeres entrevistadas

Pág. 353

INTRODUCCIÓN

Las mujeres primero

Esta tesis trata sobre un grupo particular de mujeres. Mujeres de una localidad rural del suroeste de Tlaxcala que forman parte de dos *asociaciones de fieles*¹ adscritas a la iglesia católica: las Hijas de María y la Asociación Carmelitana. Mujeres que desde las mesas directivas correspondientes a cada una de esas asociaciones encabezan las fiestas devocionales de la Asunción de María (cada 15 de agosto) y de Nuestra Señora del Carmen (puntualmente, cada 16 de julio). De manera central, aborda las expresiones de distintas dimensiones y entrecruzamientos de las identidades que constituyen a estas mujeres como sujetas de género, en su íntima relación con los poderes que despliegan y desarrollan como resultado de su presencia en esos momentos climáticos de la vida individual, familiar y comunitaria que son los eventos festivos. Así, ubico la *agencia*² de las protagonistas de esta tesis en la intersección de fiestas devocionales, poderes e identidades. Estas mujeres forman parte, además, de un grupo relativamente reducido de la población local que coloca en el centro de sus vidas el ser católicas como condición a partir de la cual se relacionan con el mundo.

Varios fueron los caminos que me condujeron a esta delimitación. La intención inicial fue analizar la participación de las mujeres en las *fiestas devocionales*³. La elaboración del estado del arte relativa al desempeño de las mujeres en el ámbito de la ritualidad me permitió

¹ Las *asociaciones de fieles* son organizaciones particulares de feligresía católica laica que realizan actividades de culto a alguna advocación religiosa, junto con tareas de evangelización y servicio a la comunidad. Estas organizaciones tienen una estructura interna normada por el Código de Derecho Canónico, así como por un Reglamento y Estatutos propios. Muchas de estas asociaciones son la versión contemporánea de las antiguas hermandades y cofradías, como la Asociación Carmelitana; otras más, como las Hijas e Hijos de María Inmaculada son de creación relativamente reciente,

² Retomo el concepto de *agencia* en el sentido que lo planteó Elizabeth Juárez Cerdi (2006: 22) en su estudio sobre mujeres bautistas y pentecostales de la ciudad de Zamora, Michoacán. Para esta autora, la agencia es "...la capacidad de los actores(as) para procesar experiencias, tomar decisiones y actuar sobre ellas; para modificar e intervenir en el curso de los acontecimientos. Por ello, la conceptualización de agencia conlleva la idea de que cualquier actor puede actuar de una manera distinta a como actuó..."

³ Utilizo este término para referirme a las celebraciones católicas que tienen por objeto refrendar el culto a una advocación particular, celebraciones que incluyen el rito institucional admitido por la iglesia y el festejo comunitario. Estas celebraciones forman parte de la religiosidad popular, por lo que son organizadas por individuos o colectividades especialmente designadas para ello. El conjunto de todos estos elementos conforma la fiesta propiamente dicha. Vale la pena precisar que una *advocación* es el "Título que se da a un templo, capilla o altar por estar dedicado a Nuestro Señor, a la Virgen, a un santo, a un misterio de la religión, etc./Título que tienen algunas imágenes para distinguirse de otras por razón del misterio o pasaje particular que representan, como *Nuestra Señora de los Dolores, del Pilar*, etc., o por razón del lugar: *Nuestra Señora de Atocha, del Carmen*, etc..." (ES, vol. 1. 2004: 146).

identificar los diversos enfoques con los que se ha abordado dicho tópico en la etnología y la etnografía mexicanas. Sin embargo, varias de las preguntas que guiaron mi búsqueda permanecían en el aire cada vez que reparaba en las observaciones de las experiencias festivas de las mujeres tepeyanquenses que a lo largo de varios años de trabajo de campo⁴ había acumulado. Abordar a las mujeres como las hacedoras de comidas rituales, en su experiencia como intermediarias sociales y simbólicas o ponderar la autoridad coyuntural que despliegan desde sus subordinaciones relativas cuando fungen como *caseras* de la fiesta, aparecían como algunas de las dimensiones ya estudiadas en diversas fuentes. Pero quedaba pendiente una circunstancia fundamental: en el caso de San Francisco Tepeyanco, las mujeres sólo encabezan una fiesta devocional desde sus posiciones como presidentas, secretarias o tesoreras de una asociación de fieles, nunca como integrantes del *sistema de cargos*⁵, lo que sí hacen los hombres del pueblo.

Entonces, ser católica no es una mera circunstancia que facilita el protagonismo femenino en el ámbito de las fiestas religiosas locales: por el contrario, es una condición *sine qua non* para que mujeres de distintas edades y condiciones conyugales puedan encabezarlas y sean reconocidas como participantes rituales con autoridad y prestigio. El tránsito del interés por una práctica “tradicional” delimitada por la fiesta a centrar la atención en las mujeres como sujetas del ritual, circunstanciadas por una adscripción religiosa específica, marcó la particularidad de esta tesis.

Suscribir las premisas de la antropología feminista fue el posicionamiento teórico que me permitió hacer este viraje. La antropología feminista se ha especializado en el estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana, la de ser mujer, analizándola desde la perspectiva de género. Esta perspectiva, producto de la reflexión feminista, aborda la condición social de mujeres y hombres, demostrando que las diferencias

⁴ Mi primera temporada de trabajo de campo en la localidad donde viven estas mujeres tuvo lugar en el verano de 1991, como estudiante del primer semestre de la maestría en antropología social. Desde ese año hasta la fecha he mantenido un contacto constante con las mujeres de la localidad, mismo que se profundizó a partir de 2002, cuando inicié el trabajo de campo correspondiente a esta tesis doctoral.

⁵ *Sistema de cargos* es un término que se aplica a una estructura jerárquica y, la mayoría de las veces, escalafonaria, en la que se inscriben ciertos miembros de las comunidades para desempeñar funciones de servicio cívico-religioso y político. Cada posición dentro de la estructura, junto con sus correspondientes funciones, constituye el *cargo*, que en la cosmovisión indígena supone también *llevar una carga* (Cfr. Frank Cancian (1989), Pedro Carrasco (1961), Andrés Medina (1996) y Egon Z.Vogt (1983), entre otros). En muchos de los casos etnográficos registrados hay paralelismo e interconexión entre este sistema y los puestos civiles de la administración política local. Aunque en México se le identifica como un rasgo característico de las comunidades indígenas rurales, en la actualidad el sistema de cargos se practica también en localidades no indígenas y en ámbitos urbanos, lo que hace indispensable conceptualizarlo de una manera más amplia para dar cuenta de su importancia política.

y particularidades entre unas y otros no son neutras sino el efecto de una organización social patriarcal que ha marcado la historia de la humanidad con los signos de la desigualdad, la subordinación y la opresión, convertidos en características de la condición de género de las primeras.

Desde este posicionamiento teórico, la antropología feminista ha podido ampliar la perspectiva introducida con la categoría de género para contribuir al análisis social con una *teoría de género* que “abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo...” (Marcela Lagarde, 1996: 26). Gracias a ella es posible comprender que el género da cuenta, al mismo tiempo, del “orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico” y de cómo ese orden sociocultural “está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política y en la cultura.” (Ídem).

Por otra parte, analizar el derrotero de las vidas de mujeres y hombres desde la perspectiva de género supone verles de manera simultánea en su particularidad y en su posicionamiento dentro de la organización social de géneros, lo cual permite comprenderles como sujetos cuyo eje primario de constitución es el género. Tenemos entonces, por un lado, los procesos de conformación de los sujetos a partir del control de su sexualidad, junto con los procesos que organizan a ésta a través de todo aquello que constituye dimensiones particulares de la sociedad y del mundo. Marcela Lagarde explicita al respecto: “...Las *organizaciones sociales genéricas*, expresan la organización social de la sexualidad y están constituidas por sujetos, relaciones, instituciones y acciones sociales.” (Op. Cit.: 30). Estas organizaciones genéricas, explica la autora, pueden ser religiosas, territoriales, geopolíticas, económicas, manteniendo áreas de relativa autonomía e imbricándose en ciertos puntos de confluencia que constituyen el núcleo de la hegemonía en materia de género.

La hegemonía se relaciona, entonces, con la cultura, en el sentido que ésta tiende a ser representada como

“...coherencia de ideas y comportamientos en una sociedad dada [que] tiende a ocultar y reproducir las jerarquías de género y clase al representar la forma hegemónica de cultura como si fuese la cultura creada y compartida por todos/as...” (Teresa del Valle, et.al. 2002: 33).

En esa construcción de uniformidad, los modelos de género dominantes se presentan como consensuados y universales, cuando en realidad son contingentes y situados.

Al centrarse en la acción sobre los cuerpos sexuados, la constitución de los sujetos de género implica necesariamente la imposición de un orden social, del cual el poder es referente obligado, así como la elaboración de identidades que se conforman a partir de propuestas culturales, sociales, históricas y políticas que definen los modelos de género hegemónicos. En estos modelos confluyen elementos provenientes de la religión, la política, la ciencia, la economía, la pedagogía, en fin, de cada una de las dimensiones que, en su conjunto, conforman la concepción del mundo propia de la cultura sometida a análisis.

Ubicándome en esta postura epistemológica, centré mi indagación en las especificidades que reviste la constitución de las mujeres tepeyanquenses en sujetas de género que concilian en su formación los contenidos identitarios derivados de su condición de género, de su condición religiosa por ser católicas y de su pertenencia a la comunidad en la que se desenvuelven cotidianamente. Asimismo, se trata de mujeres rurales, lo que implica una situación vital específica delimitada por el vínculo simbólico con la tierra, el desarrollo de las actividades cotidianas tomando como referente el trabajo agropecuario y el comercio como práctica asociada a éste, la pertenencia a una organización social firmemente asentada en el parentesco, así como a una organización política basada en entidades corporativas (la familia, la comunidad, el sistema de cargos) y una cultura local en la que permanece vigente una concepción del mundo nutrida por el pasado nahua. Sólo desde ahí pude ver su desempeño como *encargadas* de una fiesta devocional.

El problema de investigación

La participación de las mujeres en las fiestas devocionales se convirtió en una ventana para observarlas en sus trabajos rituales y, a la vez, en una puerta de acceso para comprender cómo cada una de ellas sintetiza su posición de género, sus concepciones religiosas y su *ubi*⁶ comunitario. De ahí que mi interés de investigación se centrara en la manera como se configuran simultáneamente el ser mujer con ser católica y ser tepeyanquense, posiciones sociales todas ellas que subsumen a las mujeres particulares en situaciones de subordinación desde las cuales tienen que actuar como representantes de instituciones que niegan su calidad de sujetos (la comunidad, la familia y la iglesia) pero que, al mismo tiempo, colocan a algunas de ellas en ese *ubi* de excepcionalidad que las desidentifica de sus congéneres sin

⁶ Retomo este concepto de Celia Amorós (1994a), quien lo define como el lugar que ocupa el sujeto en el mundo, lugar construido ontológica y políticamente. En ese sentido, no se refiere solamente al espacio concreto: involucra sobre todo la construcción filosófica y política que le da sentido.

llegar a alcanzar las cuotas de prestigio y representatividad que les permitieran estar en posiciones sociopolíticas equivalentes a las de los hombres.

A pesar de ello, las mujeres despliegan los recursos estratégicos que les ofrecen sus identidades, así como algunos poderes que enriquecen su experiencia personal, fortalecen su autoestima y contribuyen a su bienestar social.

La tesis

La tesis principal de este trabajo, misma que argumento a lo largo de siete capítulos, es proponer que la pertenencia de las mujeres a las asociaciones de fieles, así como su participación en las actividades que de ella derivan, les confiere un *ubi* subordinado y contradictorio que constituye uno de los pilares de la conformación y la dinámica de sus identidades de género, religiosa y comunitaria.

Ese *ubi* se caracteriza por la coincidencia entre los atributos que las mujeres adquieren en su formación como católicas con las condiciones que les impone formar parte de una estructura de prestigio local, lo que les permite afirmar su identidad de género, les asegura el acceso a varios recursos de poder y genera la ilusión de que existe una equivalencia entre sus posiciones rituales y los puestos que ocupan los hombres dentro del sistema de cargos. El resultado es la permanente vivencia de la contradicción marcada por la existencia de poderes inter e intragenéricos desiguales que afianzan a las mujeres en las posiciones sociales que ya tienen, impidiéndoles tener la movilidad institucional (dentro de la estructura organizativa de la iglesia católica), social y política que les permitiría participar en las esferas públicas de toma de decisiones (como sí ocurre en el caso de la vinculación entre los hombres, el sistema de cargos y el gobierno local), al mismo tiempo que fortalece su autoestima y les permite elaborar una autoimagen positiva en un contexto de subordinación generalizada.

La hipótesis que sustentaré a lo largo del trabajo es que la inscripción de las mujeres en las asociaciones religiosas, desde la más temprana infancia hasta la muerte, las dota del *ubi* social, político y simbólico desde el cual se convierten en interlocutoras, conscientes de ello o no, de un orden social que trasciende el ámbito familiar y comunitario, definiendo para ellas una forma específica de ciudadanía y de calidad de vida, profundamente corporativa y subordinada, pero, de manera contradictoria, potenciadora de su agencia desde posiciones conservadoras. Este *ubi* está en el centro de la lucha por la hegemonía local entre distintas fuerzas políticas que centran su atención en la disputa por el control de las mujeres, con lo que las colocan en una relación con el Estado definida a partir de su posición como católicas.

La perspectiva epistemológica

Colocar esta tesis en el campo de la antropología feminista implica hacer explícitas varias de sus características. Sin duda, su punto de arranque es afirmar que las mujeres son sujetos de conocimiento. En este punto, la antropología feminista está íntimamente ligada con la epistemología feminista, al punto que ha transitado por etapas de profunda autorreflexión respecto al mutuo posicionamiento entre mujeres que investigan y mujeres cuya experiencia es el objeto de investigación. En ese sentido, las antropólogas feministas -Henrietta L. Moore (1990), Marilyn Strathern (1990), Teresa del Valle (2002), Dolores Juliano (2001), Virginia Maquieira (2006), Marcela Lagarde (2002), Marta Lamas (2003), por mencionar sólo a algunas de ellas- han planteado importantes cuestionamientos internos a la disciplina, relativos a su pretensión de objetividad, a la crisis de representación y a la generización del conocimiento (Carmen Gregorio Gil, 2006: 23), todo ello recuperando y enriqueciendo la orientación interdisciplinaria –aunque parezca un contrasentido- de la antropología contemporánea.

La crítica feminista a la pretensión de objetividad se centró en la discusión respecto a la impronta que deja en la investigación la posición de género del sujeto que investiga, sea antropólogo o antropóloga⁷. En esta línea, no sólo se cuestionó el carácter androcéntrico de la formación profesional, de los métodos de indagación y del estilo escritural de los reportes finales, en los que el o la autora mantenía la postura de “confundirse con el paisaje” para no estar presente en la descripción etnográfica: además, se denunció la exigencia profesional que conducía a las antropólogas a homologarse⁸ con sus colegas varones para poder ser aceptadas como integrantes de la comunidad de conocimiento.

El problema de la representación corrió una suerte parecida. Desde el punto de vista de las primeras corrientes teóricas de la antropología (evolucionismo, culturalismo, funcionalismo y estructuralismo), el sujeto investigador debía seleccionar informantes clave –considerados representantes de su cultura y poseedores de los conocimientos necesarios para

⁷ Desde otra posición teórica, James Clifford (1999) plantea que las orientaciones actuales de la investigación antropológica están atravesadas por numerosas coordenadas, de las cuales hace parte la condición de género de quien investiga, además de situaciones tales como interioridad/exterioridad a la cultura, propio/ajeno, adentro/afuera, nativo/no nativo, occidente/aborigen, etc. El punto central es la ubicación de la o el antropólogo en un contexto de globalidad y heterogeneidad en el que la profesión se conjuga con otros referentes de adscripción para hacer de ella o él una persona marcada en su contacto y relación con integrantes de sociedades diferentes o de grupos sociales distintos al propio (cuando se trata de la propia cultura)

⁸ Homologarse significaba pensar, trabajar en campo y escribir como hombres para adquirir respetabilidad profesional.

reflejar el conjunto del conocimiento social local-, entrevistarlos y, con base en sus respuestas, reconstruir lo que sería el sustrato cultural común a toda la colectividad bajo estudio. La crítica feminista cuestionó esta aproximación en tres sentidos: la selección de informantes tendía a privilegiar a los hombres, elegidos además por su especialización en el área de interés del antropólogo, lo que dejaba fuera el registro del punto de vista de la otra mitad de la sociedad, las mujeres. El resultado eran monografías con un marcado sesgo de género, jerárquico e institucional que no aportaba visiones equilibradas de las sociedades estudiadas. En esos sesgos de género se aliaban los modelos de dominación de la sociedad a la que pertenecía el investigador con los propios de los informantes entrevistados.

Ante ello, la propuesta radical de las antropólogas feministas fue, primero, recuperar las experiencias y “las voces” hasta entonces silenciadas de las mujeres; más tarde vendría la elaboración de la categoría de género y su uso como un recurso epistemológico privilegiado para identificar, deconstruir y contribuir a desmontar las diferenciaciones sociales entre mujeres y hombres de distintos contextos, culturas, momentos históricos y condiciones sociales, transformadas por efectos del poder en desigualdades legitimadas por la dominación social.

La consecuencia ha sido apelar a una *generización* del conocimiento antropológico, la cual supone:

- reconocer que en el centro de la indagación antropológica está lo humano, personificado por mujeres y hombres, o bien objetivado en las obras de éstas/éstos (mitos, ritos, arte, simbolismo, religión, economía, política, etc.);

- reconocer que la investigación antropológica se basa en una interacción entre sujetos, en la que cada uno de ellos tiene en el género su referente primario de constitución;

- identificar las construcciones de género en todo lo que atañe a los seres humanos, incluidas las concepciones del mundo, las mentalidades, las instituciones, los espacios sociales, etc.;

- ubicar, en consecuencia, las orientaciones específicas que introduce el poder en la interacción sujeto que investiga-sujeto investigado;

- aceptar que el conocimiento derivado de esta interacción es acotado, histórico, particular y reflexivo.

Las antropólogas feministas subrayan que la reflexividad es política pues encierra la intencionalidad de visibilizar a las mujeres, sus situaciones y sus creaciones, lo que ha supuesto también una reelaboración de los pilares de la investigación antropológica: la teoría,

la epistemología y la etnografía. Respecto a ésta, autoras como Carmen Gregorio Gil afirman que se convierte en “...un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder...” (2006: 33).

En la línea de la última afirmación, las antropólogas feministas han enriquecido la idea de que develar la opresión de género lleva consigo necesariamente la visibilización de las otras opresiones con las que ésta se imbrica (de clase, étnica, racial, etc.).

La visibilización es así uno de los recursos epistemológicos propuestos por la antropología feminista para deconstruir uno de los núcleos de la subordinación de las mujeres: hacerlas depositarias de identidades esencialistas. En ese sentido, la investigación antropología feminista se interesa por relevar todas las expresiones de las mujeres en términos de ser y hacer que, aún hoy, son desconocidas, ignoradas, silenciadas u omitidas, sin asumirlas como producto de una identidad femenina uniforme e inherente a su condición sexual.

Complementa a este recurso el de la desnaturalización, es decir, el cuestionamiento de todo lo que aparece como “natural” cuando del ser mujer y el ser hombre se trata. La desnaturalización es un proceso epistemológico y metodológico que centra su atención en la sospecha: la sospecha de que no hay identidades femeninas y masculinas esenciales, la sospecha de que toda apariencia de equilibrio oculta inequidades de poder, la sospecha de que lo natural no es tal. Teresa del Valle lo explicita así:

“...la sospecha como contribución desde la antropología feminista, se desarrolla en la tarea del feminismo de desentrañar las falacias de los discursos naturalistas, de las argumentaciones excluyentes y actuar como conciencia crítica para resaltar las tensiones y contradicciones inherentes a dichos discursos...” (2002: 18).

Con todo ello, la antropología feminista ha contribuido a una re-humanización del concepto de cultura desde la perspectiva de género, gracias a la cual se recupera su análisis como producto de las acciones, preferencias y decisiones de mujeres y hombres que, a través de su actuar cotidiano, le imprimen dinamismo e historicidad. En palabras de Marcela Lagarde,

“La mayoría de los estudios antropológicos feministas parten de una epistemología de género que ha permitido resignificar la cultura: lo simbólico, los lenguajes, las representaciones y los procesos de aculturación al analizar la intervención de mujeres y hombres en dichos procesos; así como las repercusiones culturales específicas en ellas y

ellos, los papeles y las funciones de la intelectualidad, las instituciones y los sujetos sociales en la recreación de la cultura.” (2002: 226).

A partir de todas estas aportaciones, en esta tesis intento mostrar a las mujeres católicas tepeyanquenses como portadoras de síntesis particulares de su cultura, circunstanciadas en el presente etnográfico de la localidad en que viven, a inicios del siglo XXI.

La perspectiva metodológica

“Empezar por la vida de las mujeres” fue una de las propuestas planteadas por las teóricas del *punto de vista feminista*⁹, destacando entre ellas Sandra Harding. Adoptar ese principio como un procedimiento metodológico dio lugar a lo que ahora se reconoce como una posibilidad de obtener conocimientos particulares sobre la situación de las mujeres. Para la antropología feminista, aplicarla ha permitido profundizar en temas recurrentes de la disciplina, al tiempo que incursionar en campos novedosos sin alejarse de la pretensión básica de la antropología como ciencia, que es dar cuenta de la experiencia humana.

La antropología feminista, sin embargo, privilegia la investigación sobre la parte de esa experiencia que ha sido omitida, silenciada o ignorada: la que corresponde a la experiencia de las mujeres. En el plano conceptual, la *experiencia* puede ser entendida como un *complejo de hábitos resultantes de la interacción con el mundo externo*, mismo que es interiorizado por los individuos al punto de que forma parte de su constitución como sujeto (Teresa de Lauretis, 1992: 253). Para la investigación empírica, dos aspectos son relevantes para adentrarse en la experiencia de las mujeres: la observación detallada de su vida cotidiana y el relevamiento constante de sus puntos de vista (Catherine MacKinnon, 1995: 85).

La experiencia es, sin embargo, atributo de los sujetos, en este caso de las mujeres como sujetos de género. En ese sentido, la observación y los puntos de vista femeninos pueden ser colocados en relación con las dimensiones de la definición de género propuestas por Marcela Lagarde (1996): el cuerpo sexuado y la sexualidad, y por Joan W. Scott (1990):

⁹ La *teoría del punto de vista* es una de las corrientes de la epistemología feminista contemporánea. Se caracteriza por identificar “...una situación social particular como epistemológicamente privilegiada” (Norma Blazquez, 2004: 107), situación que en este caso correspondería a las mujeres que investigan y producen conocimiento. Las otras dos corrientes reconocidas son el *posmodernismo feminista* y el *empirismo feminista*. El primero “...rechaza el privilegio epistémico y enfatiza en cambio la contingencia y la inestabilidad de la identidad social de quien conoce, y consecuentemente, de sus representaciones”, y el segundo “...busca las circunstancias en las que el posicionamiento genera error y en el que constituye una fuente dañina para el avance del conocimiento. Propone una concepción de objetividad constituida por relaciones críticas y cooperativas entre una pluralidad de investigadores situados diferentemente.” (Ídem).

las identidades, las relaciones sociales, el poder, las concepciones del mundo y las acciones de las instituciones.

Atender a esas dimensiones supone resignificar los métodos convencionales de la antropología (la observación participante, la entrevista, la descripción) en la tónica, primero de centrar la investigación en los sujetos de género como sujetos que producen la cultura, y luego reconocer el carácter de intersubjetividad que lleva consigo la interacción que se establece entre los distintos sujetos que participan en ella.

El resultado de este tipo de investigación es la construcción de dos categorías de conocimiento: el conocimiento *situado*, relativo siempre a las circunstancias (muchas veces cambiantes y contingentes) por las que atraviesa la vida de los sujetos cuya experiencia se releva, y el conocimiento *implicado*, aquél en el que se reconoce que quien investiga forma parte de lo investigado (cfr. Danna J. Haraway, 1995, Sandra Harding, 1998, Norma Blazquez Graf, 2004, Carmé Adan, 2006).

La metodología que apliqué a esta investigación pretende situarse en este campo de reflexión. De ahí que a lo largo de la tesis incorpore algunos principios básicos:

- Centrar el análisis en los puntos de vista y las experiencias de las mujeres (Sandra Harding, 1998).
- Retomar el análisis de los poderes indirectos, de los estereotipos y sus atributos, de la tradición, de la dinámica del cambio y del ritual en relación con el espacio social desarrollado por Teresa del Valle (1997: 210).
- Analizar la relación de las mujeres con las fuentes paradigmáticas de lo simbólico (Catherine Clément y Julia Kristeva, 2000).
- Identificar la especificidad genérica de las mujeres y la manera como ésta adquiere sentido en los ámbitos identitario y subjetivo (Marcela Lagarde, 1996).
- Analizar los componentes de la cultura religiosa, su relación con la vida de las mujeres y las fuentes de las cuales abrevan sus creencias dentro de una concepción del mundo que contiene múltiples referentes: la tradición nahua, el catolicismo y la cultura sexual judeocristiana, entre los más importantes.
- Retomar la llamada de atención de Manuela Cantón Delgado respecto a que “...Los estudios antropológicos no son indagaciones filosóficas, estéticas o teológicas, sino intentos por fijar las creencias y conductas religiosas en el contexto del comportamiento social y cultural pautado...” (2001: 17).

A partir de estas ideas, conduje la investigación a través del trabajo directo con las mujeres, la observación de las fiestas devocionales y los rituales, la observación de las asambleas religiosas (las regulares de las asociaciones de fieles, las misas y las asambleas de Renovación Carismática), la indagación de las normatividades institucionales y el análisis documental.

El contexto local

Las mujeres cuya experiencia describiré en las siguientes páginas viven en la localidad de San Francisco Tepeyanco, asentamiento rural ubicado en el suroeste de Tlaxcala, dentro del área del corredor industrial Puebla-Tlaxcala. Junto con los hombres que ahí habitan, han practicado una exitosa combinación de agricultura –de riego y de temporal-, trabajo asalariado, comercio y trabajo por cuenta propia¹⁰ a partir del segundo tercio del siglo XX, factores que influyeron para que en la década de 1990 fuentes oficiales clasificaran a Tepeyanco, municipio del cual San Francisco es cabecera, como de “marginación baja”¹¹. En el año 2005, la población total del municipio era de 3,019 personas, 1,605 mujeres y 1,414 hombres (INEGI, 2005), de las cuales la mayoría (casi 90%) profesaban la religión católica.

La ubicación del pueblo al pie de la carretera Puebla-Tlaxcala ha permitido a las mujeres circular con relativa facilidad dentro y fuera de esa región. Asimismo, les ha permitido una comunicación fluida con los centros educativos, laborales y comerciales de Puebla, Zacatelco, San Martín Texmelucan, Tlaxcala, Santa Ana Chiautempan y el Distrito Federal. A esta circunstancia geoeconómica se suman las buenas condiciones geofísicas del asentamiento, con tierras aptas y clima favorable para practicar cultivos diversificados, tanto temporaleros como de riego, destinados al autoconsumo y a la comercialización.

Las mujeres tepeyanquenses consolidan día a día la marcada diferenciación social que caracteriza a la población local. En términos socioeconómicos, su adscripción se define, a diferencia de lo que ocurre con los hombres, por la parentalidad y la conyugalidad, de tal forma que la condición de *hija de familia* indica que su adscripción primaria corresponde a la línea parental del padre, mientras que la de *esposa* y *ama de casa* refiere a que se considera a

¹⁰ Estos rasgos coinciden en buena medida con los que identifica Patricia Arias (1992) para hablar de la *nueva rusticidad mexicana*. Asimismo, apuntan a las observaciones de Soledad González retomadas en la introducción a *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990* en el sentido de que “...el proceso de transición de la familia campesina -...- desde una unidad fundamentalmente productora a una más bien consumidora, ha estado fincado en la mayor contribución al ingreso familiar por parte de la mujer...” (Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan, 2003: 18).

¹¹ Fuente: CONAPO/Comisión Nacional del Agua, 1993: 267.

las mujeres como integrantes del grupo al que pertenece su cónyuge. Los grupos que se reconocen localmente, distinguidos por el criterio ocupacional, son: *los campesinos, los obreros, los comerciantes, los profesionistas, los choferes, los empleados* y, en los años más recientes, *los migrantes*. Sin embargo, sobre todo a partir de la década de 1970, muchas de las mujeres se han venido identificando a ellas mismas y entre sí como pertenecientes a grupos cuyo apelativo es femenino. Así, son *estudiantas, comerciantas, empleadas, trabajadoras, profesionistas o transportistas*. Todas estas nomenclaturas remiten a las principales actividades generadoras de ingresos desarrolladas por mujeres y hombres, a la vez que representan las principales actividades generadoras de ingresos y demarcan los grupos de interés que compiten internamente por controlar tanto el gobierno municipal como el sistema de cargos¹².

La edad introduce otro criterio de diferenciación interna, que se ha venido modificando en los tiempos recientes en virtud de la escolaridad. De acuerdo con los testimonios de mujeres y hombres de edad madura y avanzada, hasta hace unas cuantas décadas las personas viejas tenían una autoridad indiscutible en todos los ámbitos de toma de decisiones. En la actualidad, el desempeño como profesionistas y la posibilidad de tener trabajos bien remunerados hace que mujeres y hombres que tienen entre 30 y 40 años posean una autoridad de la que no disfrutó la generación que les antecede.

Entre las y los habitantes del pueblo se subraya sobremanera la distinción entre *ricos y pobres*¹³, distinción en la que intervienen tanto factores económicos, como sociales e históricos, pues se asigna la primera denominación a quienes se consideran son parte de las familias “más antiguas”. Esta connotación es por demás ambigua, puesto que entre “los pobres” también se encuentran familias que vindican vivir en el pueblo desde siglos atrás.

Un cuarto criterio importante para ubicar socialmente a mujeres y hombres depende del lugar en que resida. El pueblo está dividido en dos grandes rumbos, el norte y el sur,

¹² En Tepeyanco, el sistema de cargos consiste en el nombramiento anual de cuatro fiscales, quienes fungen como autoridades del pueblo y representantes de éste ante la jerarquía eclesiástica (personificada por el párroco). Incluye los cargos que darán *servicio* directo a la iglesia (sacristán, campanero, portero y *xochimayordomas*, mujeres que son *invitadas* a encargarse de la limpieza diaria del templo) y los mayordomos mayores y menores. Aunque no hay un escalafón en el sentido estricto, se espera que un hombre haya sido mayordomo de San Francisco de Asís, santo patrono del pueblo, para que sea elegido como fiscal. Las mujeres no son nombradas mayordomas, así que el puesto de *xochimayordoma* no tiene ninguna connotación de autoridad ni posibilidad de que después de serlo las *señoras* reciban algún otro cargo, además de ser el único nombramiento que no tiene duración definida. Todos los hombres y mujeres que dan servicio al templo reciben un pago durante todo el año que dura el nombramiento, puesto que se les exige que dejen de trabajar para dedicarse exclusivamente a estas tareas.

¹³ Como expondré en el capítulo siete, esta distinción se deriva, entre otras razones, de una disputa por la hegemonía protagonizada por dos fracciones sociopolíticas de la comunidad en el ámbito de una situación festiva, el carnaval.

cruzados por el eje oriente-poniente; de ahí que cada año se haga un esfuerzo por nombrar dos fiscales de cada rumbo, para mantener el equilibrio en la representación de cada uno de ellos. Pero ésta no es la única distinción espacial. También se debe considerar la diferenciación entre *el centro* y la periferia, *arriba* –lugar donde se ubican las colonias del pueblo- y *abajo*. Es en el norte, el centro y abajo donde viven las familias con mayor reconocimiento y peso social. En el resto del pueblo se han ido asentando las familias jóvenes que no alcanzaron a ser beneficiadas con un legado de tierra residencial dentro del solar paterno o cercano a éste.

A estas distinciones se suma la religiosa. Dado que la población es mayoritariamente católica, las pocas familias evangélicas que habitan el pueblo están segregadas territorial y socialmente, por lo que sus vínculos estrechos los han construido con otras familias de la región con quienes comparten su adscripción religiosa. Sin embargo, esta marginación no les amedrenta y han logrado, incluso, erigir un pequeño templo en el que reciben las visitas de sus hermanas y hermanos de fe, llamados sarcásticamente *aleluyas* por parte de las y los católicos del lugar. Este término peyorativo se aplica también a un pequeño grupo de Testigos de Jehová, aún menos numeroso que el de los evangélicos, de tal manera que alude en general a quienes no profesan la religión católica. Por su parte, quienes practican estas dos religiones califican a la población tepeyanquense de *ignorante* y *fanática* debido a que no leen la Biblia y derrochan recursos en las fiestas religiosas.

Las mujeres y los hombres de este pueblo tienen una larga trayectoria de movilidad física. A lo largo del siglo XX, una cantidad considerable de mujeres ha salido de la localidad por comercio, trabajo o estudios durante algún periodo de su vida, al tiempo que en las dos décadas recientes unas cuantas se han trasladado a Estados Unidos, en mucha menor proporción de lo que lo han hecho los varones.

Las mujeres del pueblo viven predominantemente en hogares constituidos por familias extensas¹⁴ debido, entre otras cosas, a la tendencia a la *residencia patrivirilocal postmarital*¹⁵,

¹⁴ Una ficha de sondeo aplicada en 1996 a 55 grupos domésticos con el fin de caracterizar su estructura y composición dio como resultado que cerca del 60% correspondían a alguna modalidad de familias extensas y el resto estaban constituidos por familias nucleares.

¹⁵ Soledad González Montes (1992) acuñó este concepto para referirse al proceso mediante el cual las mujeres, en el momento de establecer una unión conyugal –cualquiera que sea la vía: matrimonio, fuga concertada, unión consensual-, van a vivir a la casa paterna del cónyuge, siendo esta práctica parte de un modelo de matrimonio que observó en Xalatlaco, Estado de México, pero que encuentra más generalizado en comunidades indígenas del país (cfr. 1999).

aunada al ejercicio de la ultimogenitura¹⁶. Estos rasgos, junto con muchos de los vocablos, costumbres, concepciones del mundo y de la vida, conocimientos y prácticas de distinto orden mantienen vigente la presencia de un pasado nahua que la mayoría de las y los habitantes no sólo omiten sino niegan. De ahí que recurran a una autoidentificación vicaria, local, según la cual son simple y auténticamente *tepeyanquenses*.

Pero estas mujeres también se definen, a sí mismas y a su pueblo, como *fiesteras*. En su calendario festivo se conjugan celebraciones religiosas, civiles, familiares y domésticas, algunas de las cuales se imbrican o se hacen coincidir en el tiempo y en el espacio. Tomando como base el ciclo anual del sistema de cargos, que inicia y concluye el 12 de diciembre con el nombramiento de fiscales, se contabilizan 37 fiestas religiosas vinculadas con el sistema, más 11 cuyas *encargadas*¹⁷ son las presidentas de alguna asociación religiosa. En la localidad, cuatro son las asociaciones religiosas devocionales cuya membresía privilegia la participación de las mujeres: las Hijas de María, la Asociación Carmelitana, la Hermandad del Sagrado Corazón de Jesús y la Asociación Guadalupana, cada una con sus propios estatutos.

A las fiestas religiosas se suman las celebraciones vinculadas con el ciclo agrícola, las cívicas promovidas por el ayuntamiento y las escuelas, así como las relativas al ciclo de vida que llevan a cabo las familias –bautizos, bodas, XV años- y quienes integran los grupos domésticos –cumpleaños o *cabo de año*, por ejemplo-.

El resultado de esta articulación de festividades es una constante movilidad de recursos económicos, materiales y simbólicos por parte de importantes núcleos de población que me llevan a agrupar los diferentes eventos, con fines analíticos, en dos grandes clasificaciones: el *ciclo ritual*, que comprende las fiestas religiosas y del ciclo agrícola, y el *ciclo festivo*, en el que incluyo las fiestas cívicas y escolares. Las celebraciones que acompañan al ciclo de vida tienden a combinar el carácter ritual y el festivo.

¹⁶ Tepeyanco comparte rasgos del *sistema familiar mesoamericano* propuesto por David Robichaux (1997: 187) para caracterizar la organización parental indígena del altiplano de México, el cual estaría constituido por “1) la residencia virilocal inicial de la pareja y, de ahí, un alto índice de familias extensas; 2) el papel especial asignado al ultimogénito varón en el cuidado de sus padres ancianos y en la herencia de la casa paterna; y 3) la presencia de casas contiguas encabezadas, de manera preponderante, aunque no exclusiva, por varones emparentados por el lazo patrilineal...”

¹⁷ El término *encargada* o *encargado* se aplica a la persona designada para encabezar la celebración en turno, sea un fiscal, un mayordomo o la presidenta de una asociación religiosa.

En términos generales, considero que se puede caracterizar a Tepeyanco como una comunidad¹⁸ en la que prevalece una etnicidad *post-nahua*¹⁹. A pesar de que se trata de una localidad de origen nahua, en la actualidad ya no hay hablantes de náhuatl, excepto unos cuantos ancianos que han conservado el conocimiento de algunas fórmulas, oraciones y cantos rituales, por lo que son llamados para pronunciarlas en festividades a las que se les quiere dar especial realce. Sin embargo, el conjunto de la cultura local se sustenta en principios axiológicos que corresponden a la cosmovisión mesoamericana, manteniendo vigente su sentido. De ahí que hacer un corte analítico para estudiar la forma particular de catolicismo que practican las mujeres tepeyanquenses encierra el costo de aludir a la presencia constante de esa cosmovisión en el conjunto de la vida cotidiana, de la definición del tiempo y el espacio social, en la concepción del cuerpo y la persona, en la organización social misma, sin profundizar en ella ni interpretarla meramente en términos de sincretismo. En esta tesis, le otorgo un peso importante al catolicismo local por sí mismo y desde ahí trato de analizarlo.

La profusión de actividades festivas no es exclusiva del pueblo. Es un rasgo cultural que comparte con otras localidades de la región Puebla-Tlaxcala, al punto de que podría considerarse a éste como uno de los elementos que la configuran. Dentro de esta región, el reconocimiento mutuo de las fiscalías locales va de la mano con un sistema de visitas recíprocas de imágenes y pendones, mayordomos (mayordomas también en aquellas localidades que otorgan tal cargo a mujeres, como es el caso de San Bernardino Contla) y fiscales, visitas que son consideradas sagradas a través de las cuales se refrendan los vínculos de solidaridad, intercambio y reciprocidad entre las localidades involucradas.

¹⁸ Al usar el término *comunidad* suscribo la definición de Cristina Oehmichen Bazán (2005: 31) cuando afirma que ésta es "...una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones primarias significativas en virtud de que sus miembros comparten símbolos comunes, que apelan a un real o supuesto origen e historia comunes, y a las relaciones de parentesco. Puede también ser definida como una forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales. Los sentimientos y vínculos primordiales pueden ser reconstituidos y resignificados en virtud de los cambios que ocurren con la modernización y las migraciones o, por el contrario, pueden entrar en una fase de desestructuración y anomia. Por tanto, la comunidad deja de ser pensada únicamente como una unidad territorial y jurídica para concebirse, fundamentalmente, como un constructo cultural: como una unidad de pertenencias y lealtades. En otras palabras, se trata de una comunidad de derechos y obligaciones que implican criterios de membresía (...)."

¹⁹ Eileen M. Mulhare (2003: 269) acuña este término para referirse a Totimehuacán, localidad próxima a la ciudad de Puebla, en la que se conservan elementos importantes de la cultura nahua (excepto la lengua, presente en el uso de vocablos en las conversaciones cotidianas) en coexistencia con la incorporación de la población a la industrialización de la zona. La síntesis que ofrece esta autora de tal caracterización es pertinente para el caso de Tepeyanco: "Mientras que la vida en Totimehuacán está estrechamente ligada al presente y futuro urbano industrial de México, la vida social y religiosa reflejan la herencia nahua y el pasado colonial..."

Las redes que sustentan esta circulación están conformadas por los personajes ya citados, así como por las parentelas y las familias vinculadas a partir de los lazos de compadrazgo o comadrazgo. Asimismo, es producto de una selección que se basa en intercambios económicos, creencias comunes, reconocimientos étnicos y, por supuesto, una historia compartida. El producto de esta selección es la constitución de áreas acotadas de intercambio ritual y simbólico en las que se conjugan intereses y afinidades, entre otras motivaciones de la sociabilidad, al tiempo que devienen en espacios que dotan de sentido identitario a las acciones festivas emprendidas por personas, parentelas y grupos sociales en ambos niveles, el local y el del área en que tienen lugar.

Hasta la fecha, ninguna mujer ha sido electa como presidenta municipal o juez de paz, los más altos cargos de la administración política local. Tampoco ha habido presidentas de las mesas de padres de familia de los jardines de niños (uno oficial y uno privado), la primaria, la secundaria o el CEBETIS que operan en el pueblo. Sin embargo, ello no coarta su activa participación en los cabildeos, la expresión de sus opiniones respecto al desempeño de todo tipo de autoridades o la manifestación de exigencias de buen trato en su calidad de *vecinas*, madres de familia, amas de casa o mujeres que, por percibir un ingreso y hacer cooperaciones comunitarias (en trabajo o en especie), tienen *derechos*, entendidos por ellas mismas como derechos comunitarios más que individuales.

Pero una constante acompaña sus vidas: la violencia en distintas formas de ejercicio. Adentrarse en el pueblo por alguna de las cuatro vías de acceso con que cuenta permite percibir los temores de niñas, jóvenes y adultas, sobre todo de madres y abuelas, debido a que hay espacios inseguros, sea por lo accidentado del terreno, sea por la costumbre de los hombres de alcoholizarse en la vía pública. Además, no faltan los piropos que al menor descuido se convierten en acoso, las insinuaciones y los previsibles cambios de temperamento que hacen de un vecino amigable alguien de quien más vale la pena alejarse o tratar con reserva. Las relaciones entre mujeres y hombres de todas las edades transcurren entre frágiles equilibrios, dentro y fuera de los ámbitos domésticos. Equilibrios que, como expondré más adelante, adquieren una dinámica propia en los momentos de fiesta, cuando el orden social se convalida y le reitera a cada persona que, en el concierto comunitario, tiene una partitura asignada.

Investigaciones que anteceden a ésta

Las investigaciones antropológicas sobre las mujeres católicas, así como aquellas que abordan su desempeño en los rituales y en las fiestas religiosas, constituyen una referencia fundamental para ubicar esta tesis en ese ámbito de indagación. En conjunto, las obras consultadas muestran que las mujeres se caracterizan por actuar como intermediarias entre su grupo social y el entorno simbólico, entre los seres humanos, la naturaleza y lo sobrenatural, entre la dimensión humana y la dimensión sagrada del mundo. Sin embargo, me interesa destacar los trabajos en los que se subraya la particularidad de su adscripción religiosa católica, asociada con el papel que ocupan en la celebración de rituales y fiestas. Los he agrupado en seis vertientes de acuerdo con el aspecto particular que destaca cada una de las autoras.

a) Las mujeres católicas y el culto religioso. Un rasgo que se encuentra con regularidad en las fuentes es que muchas de las referencias a las particularidades que reviste el desempeño de las mujeres católicas dentro del culto religioso hacen parte del desarrollo de temas más amplios. Entre ellos, ocupa un lugar privilegiado la obra de Marcela Lagarde (1990), quien dedica un capítulo a las monjas²⁰, mujeres religiosas por antonomasia, en su teorización sobre los cautiverios de las mujeres.

Dentro de la organización institucional de la Iglesia Católica, las monjas “son las mujeres destinadas a la vida religiosa” (Marcela Lagarde, 1990: 447). Su situación dentro de la iglesia y su relación con lo sagrado, dice la autora, reproduce relaciones de poder básicas: la subordinación y la dependencia subalterna que se establece entre los mortales y la divinidad, por un lado, y las mujeres y los hombres, por el otro.

Varias son las diferencias sagradas que distinguen a las monjas de los hombres dentro de la Iglesia. Una de ellas, fundamental, es que no fungen como intelectuales y creadoras de doctrina; por el contrario, en ellas descansa la reproducción del pensamiento religioso en el nivel del sentido común, a través de la repetición de los principios religiosos destinados, en particular, a mujeres e infantes. De ahí que la autora las caracterice como “divulgadoras ideológicas de las fuentes evangélicas y teológicas” (Op. Cit.: 454). En esa misma medida, su participación en los rituales católicos es, al mismo tiempo, obligada y restringida. Obligada porque es parte de sus funciones dentro de la institución; restringida debido a que están

²⁰ El estudio de las monjas y la vida monacal ha sido un tema importante dentro de la historiografía mexicana, sobre todo entre especialistas en historia colonial, mismo que no abordaré en este apartado por exceder sus pretensiones, pero que no dejo de reconocer. En ese sentido, incluyo aquí las consideraciones de Marcela Lagarde porque hace una clara distinción entre el lugar que ocupan dentro de la estructura institucional de la Iglesia Católica las mujeres consagradas y las mujeres que no lo son.

inhabilitadas para impartir los sacramentos²¹. En este ámbito, se expresa con claridad uno de los elementos de su subalternidad, que comparten con las mujeres legas: “destacan en los cuidados sacramentales de los otros” (Ibid: 519).

Sin embargo, hay un proceso ritual en el que las monjas son sujetas plenas: su propia consagración. Como señala Marcela Lagarde,

“La monja es mujer consagrada: mujer sagrada. Mujer que se entrega a Dios. Esa es su forma de estar en comunicación con él y de participar de su santidad, por lo cual vive una situación excepcional, predestinada.” (1990: 447).

A través de la consagración, las monjas se desposan con Dios, estableciendo un pacto institucional y vital que queda plenamente sellado con el cambio de nombre, momento en el que renuncia a su personalidad anterior para adquirir la identidad de mujer consagrada.

Una vez consagradas y habiendo renunciado a la maternidad propia, las monjas actúan como madres de quienes les rodean; esa es parte de su misión. Y como parte del ser-para-otros que llevan consigo sus prácticas maternas, el acompañamiento ritual y sacramental es esencial. Desde ese ámbito, se reinsertan en el mundo de las mujeres, del cual pretenden haberse alejado (Op. Cit.: 525-527). Y nuevamente comparten con ellas, particularmente con las mujeres que Marcela Lagarde caracteriza como *madresposas*²², responsabilidades rituales invisibilizadas por ejercerse en el ámbito de las relaciones domésticas y familiares.

Lo que hacen las monjas forma parte de un conjunto de lo que podemos considerar la religiosidad católica hegemónica. Sin embargo, al interior del catolicismo se han gestado distintas corrientes pastorales que han promovido formas particulares de participación de las mujeres en la vida ritual. Corrientes todas ellas inscritas en la arena de la disputa por el

²¹ De acuerdo con el Derecho Canónico, conjunto normativo que aplica la Iglesia Católica tanto al interior de la institución como para regular las acciones y relaciones de la feligresía, los sacramentos son “signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombres, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial...” Asimismo, “corresponde exclusivamente a la autoridad suprema de la Iglesia aprobar o definir lo que se requiere para su validez, y a ella misma o a otra autoridad competente, de acuerdo con el c. 838 § 3 y 4, corresponde establecer lo que se refiere a su celebración, administración y recepción lícita, así como también al ritual que debe observarse en su celebración.” (CDC, Libro IV De la Función de Santificar la Iglesia, Parte I De los Sacramentos. Cánones 840 y 841, pp. 546-547).

²² Marcela Lagarde utiliza el término *madresposas* para referirse a que “Todas las mujeres por el sólo hecho de serlo son madres y esposas. Desde el nacimiento y aún antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres.” (1990: 349). Para ella, hay un mito de origen que sustenta el carácter ideológico de este cautiverio particular: el de la virgen María.

control del campo religioso²³. Ejemplo de ello es la situación descrita por Mercedes Olivera (2001) en relación con la llamada Teología India, que se desarrolla, de manera relevante, en territorio chiapaneco²⁴. Ahí se ha organizado la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), en la cual coinciden religiosas feministas y mujeres indias católicas laicas que, cobijadas por la idea de la complementariedad, han logrado insertarse en un nivel que les permite actuar como sujetas activas del ritual, aún cuando siga siendo de manera subordinada: junto con sus parejas, son ordenadas como diáconas, con lo que pueden acompañar a sus esposos en los servicios religiosos que éstos ofrecen a la comunidad.

Rosalva Aída Hernández Castillo relata otro proceso que ha afectado a mujeres mames, habitantes también del estado de Chiapas. En este caso, señala la autora que una de las líneas de acción de la Nueva Pastoral Social, promovida por los teólogos de la liberación, es la llamada Pastoral de la Mujer, desde la cual se “ha impulsado la mayor participación de las mujeres en el desarrollo comunitario y ha apoyado su formación como agentes de pastoral.” (2001: 235).

Un elemento común en las obras hasta aquí mencionadas es el hecho de relacionar la participación de las mujeres en el culto religioso con el fortalecimiento de la identidad femenina o la adquisición de elementos que tienden a modificarla. Esta última tendencia es subrayada en los dos últimos artículos, pues al abordar el tema en el contexto de sociedades indígenas que viven intensos procesos de organización y negociación, lo mismo con el estado que con otros grupos sociales, señalan que las mujeres han experimentado reordenamientos internos en términos de sus relaciones de género, además de que han debido movilizar simultáneamente elementos de sus identidades de género y étnicas.

En relación con otros procesos sociales, el catolicismo vaticano²⁵ ha debido hacerse cargo también de otros frentes internos, además de los representados por las corrientes consideradas progresistas, como las mencionadas para el caso chiapaneco. Ejemplo de ello es el Movimiento de Renovación Carismática el cual, sin duda, ha reposicionado a las mujeres

²³ Una caracterización interesante de estas corrientes puede consultarse en Elio Masferrer (2004).

²⁴ Es importante señalar que numerosas poblaciones indígenas del estado de Chiapas han sido expulsadas y obligadas a establecerse en nuevos asentamientos como resultado de disputas político-religiosas. En esa arena política, el enfrentamiento se ha dado entre grupos católicos tradicionalistas, protestantes y/o quienes han suscrito los principios de la Teología de la Liberación. En esos procesos, las mujeres se han visto profundamente afectadas y su adhesión a organizaciones sociales y políticas como la CODIMUJ ha sido un recurso de reparación para algunas de ellas.

²⁵ Aplico este término para referirme a las tendencias plenamente adscritas a la pastoral dictada por el Papa, máxima autoridad de la iglesia católica, a diferencia de las otras corrientes que han asumido modalidades diversas de la “iglesia de/para el pueblo”, o de la llamada Teología de la Prosperidad (Elio Masferrer, 2004).

en el ámbito ritual, fortaleciendo la perspectiva patriarcal al tiempo que, paradójicamente, las dota de un nuevo protagonismo.

Elizabeth Juárez Cerdi (1997) menciona algunas de las modificaciones pastorales y rituales que introduce este movimiento religioso, de las cuales participan las mujeres: la celebración de asambleas de oración que, a diferencia de la misa convencional, son dirigidas por grupos de laicos y laicas; la sanación por obra del Espíritu Santo, que puede ser ejercida por quienes descubran que tienen ese don extraordinario, y la capacidad de evangelizar a través de comunicar la experiencia de conversión vivida por la persona misma²⁶. Para ellas, una fuente de poder es el descubrimiento de que son poseedoras de *carismas*, “...dones extraordinarios otorgados por el Espíritu Santo durante el segundo bautizo...” (1997: 201). Gracias a estos dones, pueden tener una participación decisiva en la determinación de la posesión o no de carismas en otras personas, así como ejercer autoridad dentro de la propia organización carismática.

b) Los rituales católicos en torno al cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

Respecto a este punto, las referencias bibliográficas se centran, en su mayoría, en los rituales que acompañan las transiciones en el cuerpo, la sexualidad y sus correspondientes etapas en el ciclo de vida de las mujeres. En ese sentido, las fiestas de quince años y los matrimonios ocupan un lugar fundamental por su vinculación con uno de los marcadores torales de la moral católica: la virginidad.

Valentina Napolitano (s.f.) analizó la fiesta que se ofrece en una colonia popular de la ciudad de Guadalajara (Jalisco) a las jóvenes que cumplen quince años, teniendo como referente a las comunidades eclesiales de base. Considera que se trata de un ritual constituido por dos momentos, la fiesta en sí misma y la misa. A través de este ritual, las jóvenes se ven envueltas en una dimensión particular del aprendizaje de la identidad de género y la construcción del cuerpo femenino. Sin embargo, la autora subraya que en su acepción no es un ritual de pasaje en sentido estricto, pues las jóvenes “llegan a ser una mujer” con y sin celebración (Ibid: 282). En ese sentido, la misa puede ser interpretada como un momento

²⁶ Es necesario destacar que investigaciones referidas a otros cultos cristianos, como el pentecostalismo (Carlos Garma Navarro, 2004) y el espiritualismo (Sylvia Marcos, 1989), en particular el conocido como espiritualismo trinitario mariano (Silvia Ortiz Echániz, 2003), subrayan que en ellos las mujeres tienen un desenvolvimiento ritual e institucional más amplio que en el catolicismo, así como un mejor posicionamiento dentro de las jerarquías de cada uno de esos campos religiosos. La propia Elizabeth Juárez Cerdi (2006) estudió posteriormente a mujeres bautistas y pentecostales, mostrando sus capacidades de rebeldía y negociación frente a las exigencias de obediencia ejercidas sobre ellas por las autoridades religiosas y por los propios maridos.

liminal en el que la protagonista es reconocida como una nueva “mujercita”, tanto a los ojos de Dios como a los de las personas más cercanas a ella. En esa ceremonia, la joven se presenta y es tratada como una “novia sin esposo”.

El matrimonio, en cambio, sí es uno de los siete sacramentos²⁷ prescritos por la doctrina católica. María Eugenia D’Aubeterre (2000) lo ha analizado con profundidad en el contexto de una localidad rural del estado de Puebla. Como ella bien señala, el matrimonio en contextos análogos al que estudió, suele ser un largo proceso marcado por rituales específicos entre los que destacan los esponsales y las nupcias. En este proceso se articulan prácticas religiosas católicas con elementos de la cultura conyugal nahuatl e intervienen de manera intensa las familias de quienes se desposarán, estableciendo un circuito de donaciones, prestaciones y contraprestaciones que fortalecen los vínculos entre ambos grupos, afanados en “poner en estado” a la pareja, es decir, en consagrar su unión.

Al igual que con los quince años, las nupcias descritas y analizadas por María Eugenia D’Aubeterre incluyen ceremonias domésticas, la fiesta y la celebración religiosa. En todas ellas la participación de grupos de mujeres especializadas para la ocasión en alguna de las múltiples tareas a cumplir, es determinante. Abuelas, madres, madrinas y ahijada se convierten en personajes rituales que desempeñan un papel específico en el intrincado proceso de afianzar la unión conyugal ante Dios y ante la comunidad.

Ahora bien, me interesa destacar en particular un artículo escrito por Ira R. Dinerman (1978) debido a la cercanía de sus descripciones con la situación que he observado en Tepeyanco. Interesada por mostrar que la conducta económica de las mujeres de la localidad tarasca de Huecorio puede ser explicada en relación con la ritualidad que sus habitantes practican, la cual a su vez denota tanto los roles sexuales como la elaboración simbólica de los atributos de mujeres y hombres, describe con sumo cuidado la jerarquía ritual y el desempeño de los varones que ocupan los cargos junto con las funciones que desarrollan sus esposas y demás parientas. De las siete fiestas que reporta, respecto a las cuales aclara que “incluye información de el papel del hombre en ellas pero enfocados desde la perspectiva del ‘ego’ femenino” (1978: 576), subrayo la fiesta de la Virgen María debido a que, como señala la autora, se trata de una fiesta con fecha movable a fines del mes de mayo en la que

²⁷ Estos sacramentos son: el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la unción de los enfermos, la ordenación y el matrimonio.

“las muchachas jóvenes, solteras que pertenecen a la única asociación femenina en Huecorio, tienen un papel importante. Las solteras pueden ser comprometidas a una sociedad llamada *Purísima* (la más pura)...” (Ibid: 577).

Después de analizar el conjunto del ritual, incluyendo la vestimenta, los símbolos y las actividades que en él se involucran, concluye que se trata de una fiesta en la que, por un lado, se confirma la complementariedad entre mujeres y hombres pero, por otro, enfatizando el valor de la sexualidad femenina, la virginidad, el matrimonio y la fertilidad debido al contraste que se marca entre las mujeres casadas y las mujeres vírgenes no casadas, llegando a afirmar que esta fiesta “es quizás la manifestación más clara en que las mujeres se conciben y se perciben a sí mismas.” (Ibid: 585). Así, al comparar esta fiesta con la de la Candelaria, afirma:

“Visto como enteros, cada uno de estos rituales, la Candelaria y la Fiesta de la Virgen, pueden ser tomados como metáforas de la vida de la mujer desde el punto de vista del ideal tarasco. Ambos rituales trazan los estados de la vida de la mujer, infundiéndolo con santidad al mismo tiempo que adhiere esta santidad a los comportamientos sociales, actitudes y valores. De la inocencia a la infancia, continuando a través del estado virginal y procediendo, en cada episodio ritual al matrimonio y la sexualidad, que entonces en la maternidad, la mujer se ve como una persona que crece en autoridad y responsabilidad por virtud de emplear su sexualidad solamente en su propio contenido, la procreación. Mientras que los primeros estados de la vida se asocian a la pureza y liviandad, los dos de cuerpo y espíritu, madurez, es, por el contrario, ‘oscura’, más seria y sombría. Esta visión corresponde bien a los hechos de la vida comunitaria tarasca, una vida en que el prestigio de la mujer viene por la maternidad. Pero en el verdadero sentido, este prestigio es indirecto. La maternidad es también otorgada por el hombre. El marido de una, el propio ‘otorgador’ de la maternidad, es también la fuente directa del prestigio del ritual para la mujer. Sin un marido, uno no puede llevar a cabo los papeles sagrados de gran importancia. Debemos notar que los títulos sagrados de las mujeres líderes del ritual son la forma femenina de los títulos masculinos (priosta, mayordoma). Hasta para las mujeres que dan el alimento, su honor se deriva de sus papeles como esposas, madres e hijas de los líderes de barrio masculinos.” (1978: 589-590)

c) Las mujeres como ejecutoras de los rituales. Una parte importante de la etnografía mexicana se ha ocupado de describir los rituales comunitarios, destacando la importancia que revisten para la reproducción del grupo social que los lleva a cabo. Desde esta perspectiva, varias fuentes destacan la importancia de ciertos desempeños de las mujeres,

como son: rezar, montar altares y ofrendas, encabezar peregrinaciones, hacerse cargo de las comidas rituales.

Desde esa perspectiva, Doren L. Slade señaló que, en el caso de Chignautla (comunidad nahua del estado de Puebla), "...si bien las mujeres no pueden ser los actores fundamentales del ritual, toman parte en virtud de sus relaciones con los hombres..." (1979: 187), de tal forma que su participación es complementaria a la de los hombres, al tiempo que está claramente determinada por las relaciones de parentesco que guardan con los mayordomos. En esa complementariedad intervienen los comportamientos asignados culturalmente, pues según las definiciones locales, los hombres son más inseguros e inmaduros que las mujeres, más estables, decididas y pragmáticas. Estas cualidades les permiten garantizar que los esposos cumplirán cabalmente sus obligaciones rituales, religiosas y políticas.

Para Doren L. Slade, la complementariedad es el signo de las posiciones de mujeres y hombres chignautecos, así como de las relaciones en que se desenvuelven. Sin embargo, no deja de notar que hay desigualdad de roles entre unas y otros. Tomando como referencia el ámbito ritual, esa desigualdad

"es interpretada por los chignautecos como diferencias sobre la naturaleza de las relaciones personales-sobrenaturales. Las mujeres acceden a lo sobrenatural a través de sus maridos, pero los maridos no se relacionan con lo sobrenatural a través de sus esposas..." (1979: 198).

Por el contrario, en un estudio histórico sobre la situación de mujeres y hombres indios en relación con el desarrollo local de un área de Oaxaca, vinculado a su vez a distintas etapas del capitalismo, Kate Young (1979) observó que la presencia de la Iglesia Católica pudo haber implicado efectos diferenciales para mujeres y hombres durante el siglo XVIII:

"...La doctrina de la Iglesia católica insistía en la subordinación de las mujeres casadas a sus maridos, y de las solteras a sus padres y hermanos. Es evidente que el status inferior que la iglesia católica asignaba a las mujeres no estaba directamente vinculado con las actividades y efectos del capital mercantil; sin embargo, no parece demasiado arriesgado sugerir que la miserable condición de los indios varones puede haber estado mitigada para ellos por el status y el prestigio derivado de su participación en la administración civil y religiosa de su comunidad. Es evidente que no existe ninguna manera de medir las satisfacciones que tales actividades pueden haber significado para los hombres, pero cabe destacar que no parecen haber existido roles complementarios que permitiesen a las mujeres conseguir un prestigio similar. De este modo se convirtieron en una clase inferior

de personas, que se encontraban respecto de los hombres en la misma relación en que éstos se hallaban respecto del alcalde...” (Op. Cit.: 280).

Aún cuando la autora no analiza la situación de los cargos religiosos en el siglo XX, esta aproximación a un análisis de las intersecciones entre posición de las mujeres, capitalismo y papel de la iglesia es bastante sugerente, sobre todo si se toma en cuenta que la Asociación de Hijas de María Inmaculada se estableció en México durante la segunda mitad del siglo XIX, haciéndose cargo de las actividades que antes realizaban las Hermanas de la Caridad, expulsadas del país, e incorporándose a la pastoral social obrera que impulsó la iglesia católica durante ese periodo y el primer tercio del siglo XX.

d) Las ritualidades familiares y domésticas. Para iniciar la exposición sobre este punto, retomo una vez más la teorización de las madresposas propuesta por Marcela Lagarde, misma que cité en páginas anteriores. Me interesa ahora enfatizar que entre las innumerables responsabilidades reproductivas que recaen sobre la madresposas, destaca su contribución a lo que la autora llama “la creación del consenso del sujeto al modo de vida dominante, en su esfera vital.” (1990: 360). Y parte fundamental de este consenso se asegura a través de los rituales domésticos. Ejemplos de ello son las prácticas de religiosidad doméstica ejecutadas por las mujeres, prácticas que se fusionan con la ritualidad:

“poner el Nacimiento, vestir y levantar al Niño, llevarlo a bendecir. Van a la misa dominical y a todas las importantes, hacen la visita de las Siete Casas, la rosca de Reyes y la fiesta de la Candelaria, llevan a bendecir los ramos y las ofrendas.” (Op. Cit.: 519).

Continúa la autora:

“Por la relación estrecha entre las mujeres y la inmundicia, derivada de su trabajo de cuidar a niños y enfermos, y deshacerse de los despojos de las comidas, tienen una relación positiva con la muerte. Ellas cuidan a quienes ya no tienen esperanza, los velan en la agonía y los ayudan a ‘bien morir’, de acuerdo al ritual de aplicación de los Santos Óleos: en él tocan la campana consagrada, prenden el Cirio Pascual, y rezan para ayudar al moribundo; ponen los altares de muertos y Todos Santos, cuidan tumbas y panteones, rezan en los velorios, cabos de año, novenarios, misas de difuntos, rosarios.

“Por su identificación con la vida, su relación con los niños, y por sus conocimientos, las mujeres se ocupan de los nacimientos y puerperios como comadronas –médicas rituales-, o de los rezos para ayudar a parir y a nacer. Preparan los rituales del Bautismo, Confirmación y Primera Comunión, en los cuales son madrinas; mantienen la tradición ritual de las posadas, de la Navidad y del día de Reyes; para la fiesta de Corpus Christi

visten a los niños de 'inditos' y llevan a bendecir los animales en la fiesta de San Francisco; van a la Misa de Gallo, y cuando menos una vez en la vida van a la Villa a ver a la Virgen de Guadalupe, a Chalma o a algún santuario milagroso.

“Las mujeres hacen todo tipo de mandas; llevan a los niños a ofrecer flores a la Virgen en mayo; asisten a la doctrina cuando pequeñas, y son catequistas cuando grandes. Para buscar novio, conseguir marido, y lograr reconquistas, las mujeres ponen a San Antonio de cabeza y le llevan 13 monedas los días 13 de cada mes, o el día del Santo; prenden veladoras y mantienen los altares domésticos y en los templos, cuidan y arreglan las tumbas. Las mujeres hacen también, otros rituales religiosos no ortodoxos, en los que intervienen la fe, la oración y otras formas de magia y adivinación.” (Ibid: 519-520).

Un rubro relativamente reciente es el dedicado a describir las actividades que realizan las mujeres en el marco de los rituales familiares y domésticos que acompañan las festividades públicas, como pueden ser el arreglo de la novia, profusamente descrito por María Eugenia D'Aubeterre (2000) o la comida ritual con la que culminan las fiestas patronales o devocionales (Martha Patricia Castañeda Salgado, 2004). Este último punto es referido en varias ocasiones por Soledad González Montes (2006) a propósito de las fiestas de tres órdenes distintos (patronales, celebración de muertos y bodas) que se llevan a cabo en Xalatlaco, pueblo del Valle de Toluca.

En el caso de la fiesta de los muertos, señala Soledad González, son las mujeres las encargadas de elaborar la ofrenda doméstica, ubicada debajo del altar familiar. Trazan el camino de flores que conducirá a los muertos hasta ella, preparan los alimentos con los que serán recibidos y, pasado el tiempo ritual de permanencia de los muertos en la casa, se dirigen a refrendar sus vínculos con los vivos, llevando fruta y pan a los parientes espirituales.

La misma autora dedica un apartado de su artículo a las fiestas del ciclo de vida, que incluyen bautizos, matrimonios y funerales, celebración de la conclusión de estudios de primaria y quince años. En su análisis, las mujeres dotan de fuerza a las instituciones familiares y religiosas gracias a que efectúan una suerte de tránsito simbólico entre ellas y los individuos mediante sus actividades prácticas.

Por mi parte, he descrito también la manera como las mujeres actúan como mediadoras en las relaciones entre vivos y muertos al nombrar a cada una de las personas a quienes se dedica la ofrenda de Todos Santos mientras colocan con un orden estricto cada uno de los elementos que la componen (Martha Patricia Castañeda, 2005a), así como la intrincada organización que supone la realización de las comidas rituales en la localidad de Tepeyanco, Tlaxcala.

e) La participación de las mujeres en los rituales relacionados con los sistemas de cargos. El análisis de los sistemas de cargos debería constituir, a juicio de Andrés Medina, una de las premisas para la etnografía mexicana²⁸. Muchas de las descripciones que lo acompañan aluden a las formas específicas en que participan mujeres y hombres, tanto en el desempeño de los cargos mismos como en los rituales que les acompañan. Sin embargo, una orientación que caracteriza a buena parte de estos estudios es el énfasis en el sistema y los cargos mismos, junto con su índole política, dejando de lado el análisis de las connotaciones de género que lleva consigo el que sean mujeres u hombres quienes los detenten.

En ese sentido, uno de los trabajos reflexivos sobre la participación de las mujeres en el sistema de cargos es el de Holly F. Mathews. Frente a la distorsión que introduce el uso del modelo doméstico/público al considerar que los cargos pertenecen a este último ámbito y, por lo tanto, son un dominio masculino, ella argumenta que el cargo no es asumido por un individuo sino por su grupo doméstico; en esa medida, tanto las mujeres como los hombres que lo encabezan tienen “roles y responsabilidades paralelas en el ritual, y la participación de cada sexo es crucial para el éxito del servicio” (1985: 286). Basa sus consideraciones en la investigación que realizó en una comunidad interétnica, zapoteca y mixteca, de los Valles Centrales de Oaxaca.

El artículo de Holly F. Mathews es particularmente crítico del carácter androcéntrico de las perspectivas adoptadas por las antropólogas y antropólogos mesoamericanistas que han realizado las etnografías sobre el sistema de cargos sin ver a las mujeres, o describiéndolas como simples participantes periféricas encargadas básicamente de la preparación de la comida ritual. A diferencia de esta generación de profesionales de la antropología, la autora cita a especialistas influidas por el feminismo que se han encargado de “rectificar esta situación” (Ídem), incluida ella misma, desde una posición crítica a ambas posiciones, pues la segunda, a pesar de estudiar los roles de las mujeres en este sistema, igual termina concluyendo que la participación masculina es “más pública, formal e importante que la de las mujeres” (Ídem). En sus propias palabras, su aportación al desarrollo de una óptica diferente consiste en romper con el esquema binario público-privado, proponiendo analizar la interrelación de los roles de mujeres y hombres en un contexto determinado.

²⁸ Andrés Medina sustenta tal afirmación en la consideración de que los sistemas de cargos “...son el núcleo de la organización social de las comunidades indias contemporáneas de México; este carácter le otorga un papel fundamental en el proceso de reproducción de la identidad étnica y en la construcción de una memoria histórica. Una etnografía de México tiene que partir de esta premisa, lo que no ha sido el caso hasta ahora, cuando han dominado los criterios apoyados en rasgos lingüísticos.” (2003: 304-305).

Trabajando también con mujeres zapotecas, Lynn Stephen, en cambio, plantea la influencia de factores externos como un elemento determinante para comprender cuál es el papel real de las mujeres indígenas en los sistemas de cargos. En ese sentido, la separación de las jerarquías religiosas y civiles trajo consigo consecuencias negativas para las mujeres, quienes por ello “han perdido su vínculo más formal con la política comunitaria institucional” (1998: 205).

Así, lejos de restringirse al análisis de los roles que les son asignados, Lynn Stephen estudió con profundidad los vínculos entre sistemas de cargos, sistemas rituales, política, autoridad y vinculación de quienes hubieran patrocinado una mayordomía, mujeres u hombres, con “las entidades sagradas de la comunidad, los santos y las vírgenes de la iglesia” (Op. Cit.: 212). Y es precisamente en este último rubro donde las mujeres experimentaron otra pérdida al desaparecer las mayordomías obligatorias y ser sustituidas por las voluntarias:

“Cuando las mujeres participaban igual que los hombres en las actividades de mayordomía que santificaban a los líderes de la comunidad y vinculaban el respeto ritual con la autoridad política, su asociación con las vírgenes protectoras de la comunidad era ampliamente reconocida y validada. Aunque las mujeres siguen recibiendo respeto y títulos por su participación en las ceremonias del ciclo de vida, el enfoque de estas actividades rituales ya no es el de una entidad simbólica (santo o virgen) que representa a la comunidad. La asociación anterior de las mujeres con las entidades simbólicas sagradas de la comunidad era un vínculo directo de autoridad que también se traducía en influencia sobre las decisiones políticas de los ancianos.” (1998: 222-223)

Volviendo al contexto poblano, María Eugenia D’Aubeterre destaca que las mujeres de San Miguel Acuecomac, comunidad con una notable migración transnacional, viven un proceso de intensificación de su participación comunitaria, sean migrantes o no. Señala que las mujeres que permanecen en el pueblo se han incorporado al sistema local de cargos civiles y religiosos en sustitución de los hombres ausentes. Esta eclosión ha implicado que ya no sólo sean caseras y mayordomas, sino que ocupen también los cargos de sacristanas y fiscalas, así como integrantes de distintos comités comunitarios o lleven a cabo funciones vinculadas con el gobierno local. Esta situación inédita, dice la autora,

“...pareciera tratarse de un aumento de la participación no sólo económica, sino social de las mujeres migrantes y no migrantes, participación que, al igual que la de los varones, supondría el ejercicio de una ‘ciudadanía práctica’ (...), desde abajo, desligada de la residencia en el territorio del que son originarios.

“Sin embargo, un intrincado nudo de representaciones, entre las que destaca la noción de ‘cabeza de familia’ indefectiblemente asociada a la figura masculina, metáfora por excelencia de la dinámica conyugal y familiar, contribuiría a ocultar el enorme trabajo que las mujeres invierten en la reproducción, no sólo de sus grupos domésticos, sino de toda la urdimbre del tejido social, y a dificultar, con ello, su reconocimiento como ciudadanas plenas.” (2005: 195).

f) El papel de las madrin. En general, las relaciones entre mujeres han sido poco abordadas en la antropología feminista mexicana, a excepción de las que establecen madres e hijas y suegras con nueras. En ese contexto, es interesante señalar la aportación de Nicole Sault (s.f.), quien ha indagado cuáles son las particularidades de las relaciones entre comadres y madrinas en un pueblo zapoteca de Oaxaca.

Nicole Sault parte de preguntarse cuál es la relación entre género y parentesco, retomando las consideraciones de Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (1987), quienes afirman que la construcción cultural de ambos es mutua e interdependiente. Asimismo, alude a que, salvo las excepciones de algunas especialistas y “...A pesar de décadas de estudios, todavía se analiza el compadrazgo como una relación diádica de amistad entre los hombres...” (Nicole Sault, s.f.: 3). En consecuencia, el análisis se ha hecho girar en torno a la relación padrino-compadre-ahijado. Ante ello, la autora afirma:

“...En muchas regiones de México, la relación de compadrazgo se establece entre dos grupos, la familia de los padrinos y la familia de los compadres con sus hijos. El modelo alternativo que propongo es examinar las relaciones de compadrazgo como un contrato entre dos grupos que incluyen tanto a hombres como a mujeres...” (Op. Cit.: 4).

En el caso que ella estudia, las mujeres pueden ser madrinas junto con sus parejas, cuando están casadas, o serlo solas, si se trata de niñas y jóvenes, pues se encargan de acompañar ritualmente en el bautismo y en otras ceremonias. A diferencia de los hombres, que requieren estar casados para ser padrinos, sobre las mujeres no pesa ese requisito, sino el reconocimiento social de su responsabilidad y “...de la habilidad de la mujer para proteger al niño física y espiritualmente, y por eso se lo pide especialmente a las curanderas y a las parteras.” (Ibid: 6). Esta capacidad se fortalece durante la ceremonia bautismal (debido al contacto físico y espiritual que se desarrolla en ella), misma que deja consecuencias indelebles en la relación madrina-ahijado:

“...es la madrina quien tiene un poder especial para protegerlo de todo mal, de las enfermedades y también de los peligros sobrenaturales... La esencia física de la madrina se transfiere al niño durante esta ceremonia, ya que lo tiene abrazado...” (Ídem).

En conclusión, señala la autora, es posible asumir al compadrazgo como

“...otro sistema de prestigio en donde las mujeres son actores centrales”, y se demuestra que dicho sistema “...no consiste solamente en relaciones entre hombres que toman los roles de padrino y compadre, ya que las madrinas y las comadres tienen una importancia igual o más elevada. Antes de comparar los estudios de los Zapotecos con otros casos etnográficos, hay que determinar lo que sabemos en realidad de la situación actual para los modelos de compadrazgo. Tenemos que reexaminar las suposiciones del modelo diádico de amistad entre hombres para poder explicar el rol de las mujeres.” (s.f: 7).

En este recuento, no se pueden dejar de lado las investigaciones llevadas a cabo por especialistas no feministas ni orientadas/orientados por la perspectiva de género que destacan el papel de las mujeres desde el punto de vista de la cosmovisión mesoamericana²⁹ o desde otros parámetros teóricos.

Ejemplos de lo anterior son los trabajos de Johanna Broda y Catherine Good. Ambas autoras han hecho una investigación profunda, sistemática y prolongada en el tiempo con comunidades indígenas de diferentes regiones de México, centrada en la cosmovisión mesoamericana y en la idea de que las relaciones intergeneracionales indígenas están signadas por la complementariedad. La primera de ellas describe el destacado papel de niñas y mujeres jóvenes, adultas y de edad madura en el ritual de la Santa Cruz celebrado en varios pueblos del estado de Guerrero. Parte importante del proceso es el llanto de las mujeres, cuyas lágrimas “constituyen un acto mágico para atraer lluvias” (Johanna Broda, 2001: 187). Asimismo, destaca la analogía prevaleciente entre “las muchachas, las mujeres y las mazorcas... La milpa es una mujer” (Op. Cit.: 217). Éste es sólo un ejemplo de la manera como el ritual “establece el vínculo entre los conceptos abstractos de ‘cosmovisión’ y los actores humanos...” (Ibid: 226-227).

²⁹ Varias son las autoridades intelectuales en materia de definición e investigación sobre la cosmovisión mesoamericana, aludiendo con ese término a la cosmovisión de los pueblos indios actuales, quienes han conservado un conjunto de significaciones que Alfredo López Austin (2001) califica de “núcleo duro” por estar constituido de los elementos más resistentes al cambio, lo cual, sin embargo, no entraña que haya permanecido intocado a lo largo de los siglos o que solamente haya sufrido los embates de la conquista y la colonización. De hecho, entre especialistas hay una discusión importante respecto a si se trata de una cosmovisión *sincrética* o *integrada*. Para una revisión importante de estas posturas conviene remitirse a Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, 2001.

Por su parte, Catherine Good (2001), quien también refiere el llanto femenino y la participación de las mujeres en el rito de petición de *fuera* en la región del Río Balsas, afirma que

“la preparación de las comidas rituales contribuye al alto *status* de la mujer en la cultura local al crear una esfera de dependencia por parte de la comunidad y de los hombres en el trabajo especializado de sus esposas, hijas, madres y hermanas; de los esfuerzos de ellas resulta la eficacia de la acción ritual...” (2001: 276).

Esa eficacia descansa, con mucho, en el contacto directo de las mujeres con los alimentos, su procedencia, su transformación y el simbolismo que cada uno de ellos entraña.

Un caso relevante en la etnografía mexicana es el estudio de las curanderas, y de las numerosas obras dedicadas al tema destaco el estudio de una población cuicateca llevado a cabo por Ingrid Geist desde el punto de vista de la antropología simbólica, pues esta autora sí subraya que las prácticas curativas que ellas ejercen van acompañadas de elementos rituales provenientes del catolicismo, imbricado con la cosmovisión de antiguo cuño que define los parámetros de la enfermedad y la limpia como recurso para restablecer el equilibrio perdido por la persona que la padece. En una breve descripción del proceso, la autora señala que la curandera hace la limpia ante el altar doméstico, recurriendo a invocaciones a distintos santos, a la virgen María y al Espíritu Santo. Usa yerbas, veladoras y alcohol, reliquia y copal, elementos que en su combinación con las oraciones y el contacto corporal constituyen una práctica curativa de eficacia física, emocional y simbólica (1997: 199-200).

Para concluir este apartado, considero importante subrayar que, si bien las obras hasta ahora mencionadas destacan el papel de las mujeres en los rituales, llama la atención que la mayoría de las autoras no suele hacer suficiente hincapié en que los llevan a cabo como parte de su ser mujeres católicas. La conservación de la comunidad, los vínculos de parentesco (en particular la conyugalidad) o la continuidad de la cosmovisión mesoamericana tienden a ser ejes más explorados, lo que me conduce a pensar que esto obedece, entre otras razones, a lo siguiente: al ser el catolicismo la religión dominante en el país, se la tiene tan naturalizada que se la asume como adherida a múltiples expresiones subjetivas, simbólicas, rituales, culturales y relacionales, siendo esto particularmente notable en el caso de las mujeres, a quienes se las caracteriza en numerosos estudios como portadoras de identidades influidas por la tradición judeo cristiana, dando ambas circunstancias por hechos consustanciales a su constitución como sujetos.

Desde mi perspectiva, la desnaturalización de esa perspectiva es un ejercicio intelectual y político indispensable para desentrañar las consecuencias de éste que es un ámbito de la vida social con profundas contradicciones internas, tanto para las mujeres mismas como para las instancias institucionales que norman sus vidas dada su adscripción religiosa.

Los métodos de investigación

La lectura de la bibliografía seleccionada en torno al tema es sólo uno de los pasos metodológicos que acompañan la formulación de cualquier tesis. De ella se derivan un conjunto de consideraciones que permiten construir el problema de investigación, plantear preguntas relevantes, caracterizar a las o los sujetos, definir niveles de análisis y proponer los procedimientos a seguir para obtener la información empírica, primero, y sistematizarla después.

Para elaborar esta tesis abordé varias líneas de trabajo:

1. Revisión de bibliografía para construir el aparato crítico, la elaboración conceptual, la delimitación del estado del arte y para identificar las categorías de análisis.
2. Revisión de fuentes documentales relacionadas con la difusión de la doctrina católica, tanto las impresas que circulan en la localidad por se consultadas directamente por las mujeres católicas tepeyanquenses, como las electrónicas.
3. Trabajo etnográfico, en el cual incluí la recuperación de información obtenida en años anteriores a la definición del problema de investigación que orienta esta tesis (dado que la trabajé la tesis de maestría en antropología social en la misma localidad) junto con temporadas de trabajo de campo emprendidas para la búsqueda de información específica. Privilegié las entrevistas a mujeres de distintas edades seleccionadas con base en su pertenencia (o no) a asociaciones religiosas, la identificación de grupos de mujeres emparentadas que participaran activamente en dichas asociaciones, la aplicación de un cuestionario que me permitió describir la dimensión cuantitativa de dicha participación, la observación directa y participante de misas, fiestas y rituales devocionales, asambleas de oración y rituales domésticos, la revisión de los registros y libros de cuentas de las asociaciones religiosas, así como la recuperación de los sermones que versaron directamente sobre la situación de las mujeres católicas en general, y de las tepeyanquenses en particular.

El periodo más intenso de trabajo de campo tuvo lugar durante los veranos y otoños de 2002 a 2005, por ser los meses en que se celebran las dos fiestas devocionales seleccionadas, así como por ser los de mayor intensidad para el culto mariano (con la excepción de diciembre, mes en el que se venera a la Virgen María de Guadalupe).

4. Sistematización de la información. Elaboré una guía de investigación con base en la cual hice el levantamiento de información, clasificando ésta por rubros y fuente. Esta misma guía me permitió relacionar las categorías de análisis con los distintos rubros previstos, al tiempo que constituyó un primer ejercicio de sistematización que me permitió identificar avances y vacíos de información.
5. Definición del método de exposición. Al igual que sucede con la mayoría de las investigaciones, el propio proceso me fue marcando nuevos derroteros, tanto en la búsqueda bibliográfica como en las indagaciones a través de otras fuentes de información. De ahí que introdujera precisiones y cambios en el procedimiento propuesto en el proyecto de investigación, de forma tal que al definir el índice y el capitulado las reflexiones en torno a distintos aspectos de la situación y la experiencia de las mujeres católicas se constituyeran en los ejes a partir de los cuales organizar el texto para exponer mis hallazgos.

Contenido de la tesis

Para desarrollar la exposición de la tesis, elegí cuatro ejes de análisis a partir de los cuales ordené los capítulos correspondientes. Estos ejes son:

1. La formación de las mujeres católicas como sujetas.
2. El análisis de la participación de las mujeres católicas en las asociaciones de fieles.
3. La orientación genérica de las fiestas devocionales.
4. La agencia de las mujeres católicas tepeyanquenses.

Los cuatro ejes están presentes en cada uno de los capítulos. La teoría de género me ha permitido caracterizar a las mujeres católicas como sujetas de género que, gracias a la aculturación que se particulariza en distintos niveles (la familia, el grupo doméstico, las redes parentales, la asociación religiosa, la comunidad), se constituyen en participantes activas de una cultura religiosa local según la cual la pertenencia a una asociación religiosa se vive como equivalente a la pertenencia a la comunidad misma.

Desarrollo esta idea en los dos primeros capítulos de la tesis. El primero, "*Las mujeres católicas: su constitución como sujetas de género en el ámbito religioso, ritual y*

festivo”, aborda la discusión teórica en torno a la delimitación del campo de estudio y los conceptos centrales del problema de investigación, articulados siempre por los requerimientos explicativos que se derivan de la caracterización de las mujeres católicas como sujetas de género, por lo que adquieren particular relevancia los conceptos de identidad y poder. Como parte de la elaboración del campo conceptual que orienta esta tesis, desarrollo los puntos relativos al lugar de las mujeres en la religión y lo sagrado, en la ritualidad y las fiestas.

En el segundo capítulo, *“Las mujeres en el catolicismo”*, presento a las mujeres con quienes llevé a cabo la investigación, partiendo del lugar que ocupan para el catolicismo en tanto género. A partir de los distintos posicionamientos de estas creyentes en relación con esta religión particular muestro tres formas de ser católica identificadas por las propias mujeres, formas a las que cada una de ellas se autoadscribe.

En el tercer capítulo, *“Presidentas, secretarias y tesoreras: las mujeres en el contexto de las asociaciones de fieles”*, expongo las características de las asociaciones Hijas de María y Carmelitana, en las cuales centré la investigación por ser espacios institucionales que dan cabida a las mujeres enfatizando la virginidad y la calidad de madresposas como criterios que permiten a mujeres jóvenes y adultas encabezar las respectivas fiestas devocionales.

El cuarto capítulo, *“Las mujeres católicas en su ciclo cultural de vida: sacramentos, fiestas y prácticas religiosas”*, da cuenta del proceso vital a través del cual las mujeres católicas se van constituyendo como tales mediante la imbricación de los ritos de paso y el cumplimiento de los sacramentos, acompañada de las respectivas celebraciones festivas.

En el capítulo quinto, *“Las mujeres en las fiestas devocionales de las asociaciones religiosas”*, hago una descripción detallada de los rituales que protagonizan las funcionarias de las dos asociaciones estudiadas.

En estos tres capítulos abordo la complejidad de los vínculos que establecen las mujeres al inscribirse en la vida institucional católica y refrendar con ello su pertenencia a la comunidad. A partir de ahí muestro el proceso mediante el cual se constituye la identidad como Hija de María o como Carmelitana, presentando las sutilezas que permiten entender cómo se conforman grupos particulares de mujeres que participan de maneras distintas de las fiestas devocionales y las concepciones del mundo vigentes en la comunidad, brindando con ello una dotación de sentido a aquellas instancias de la organización social en las cuales se inscriben tanto su desempeño genérico como su agencia en tanto representantes de sus grupos familiares/parentales y sociales.

La última afirmación conduce la mirada hacia la orientación genérica de las fiestas devocionales, la cual provoca que la participación ritual de las mujeres no sea intercambiable con la correspondiente a la participación de los hombres. En este nivel, un hecho decisivo para definir las posiciones relativas de cada género está dado, por un lado, por la ubicación institucional globalizada de las asociaciones religiosas, en tanto parte de la organización de la feligresía por parte de la Iglesia católica y como forma de religiosidad popular reconocida y sancionada por ésta, y por otro por la permanencia del sistema de cargos como parte de la institucionalidad local.

La elaboración conceptual de los sistemas de prestigio orientados por el género ofrecida por Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (1991) y por Teresa del Valle (1997) me ha permitido analizar esas posiciones relativas e interpretarlas en términos de los procedimientos a través de los cuales la desigualdad estructural entre mujeres y hombres se naturaliza, introduciendo dicotomías compensatorias en el imaginario, a manera de complementariedad donde lo que hay son relaciones complejas de poder. El hilo conductor de esta consideración me ha permitido percibir las distintas maneras en que la especialización ritual de las mujeres se corresponde con las improntas de las jerarquías y el prestigio observables en el conjunto de las relaciones inter e intragenéricas.

El sexto capítulo, “*Cuerpo y sexualidad de las mujeres católicas participantes en las asociaciones de fieles*”, refiere a la manera como esa especialización ritual se articula con dimensiones identitarias y poderes específicos, tomando como centro de ello los cuerpos sexuados de las mujeres, las representaciones religiosas y rituales de los mismos, al tiempo que se enfatizan las múltiples maneras como los aspectos simbólicos se amalgaman con los hechos de la vida, dotándoles de sentido.

En este renglón, el ser mujer pasa por una significación del cuerpo sexuado en la que la presencia social se delimita a través de fronteras simbólicas que tienden un velo de igualdad sobre las profundas asimetrías en que se desenvuelve la vida ritual devocional de las mujeres concretas, tomando como base la condición virginal (en el caso de las Hijas de María niñas y jóvenes) y la condición conyugal (para las mujeres adultas y casadas que pertenecen a la Asociación Carmelitana).

Las relaciones intergenéricas e intragenéricas que desarrollan los sujetos de género al interior de los grupos domésticos, las redes parentales y las redes sociales más amplias están marcadas por una desigual distribución de los poderes entre mujeres y entre éstas y los

hombres. Esta circunstancia se recrea, fortaleciéndose, en todo el proceso de organización y ejecución de las fiestas devocionales encabezadas por mujeres.

Entre los resultados de mi investigación está el análisis de los entramados de poderes que acompañan la pertenencia a y la participación de las mujeres en las asociaciones religiosas, así como las finas sutilezas presentes en la transmisión de los mismos a través de los grupos de mujeres conformados a partir de articulaciones particulares del género, la pertenencia a esas agrupaciones, la participación ritual y los poderes mismos. Parte de esas sutilezas pasan, por ejemplo, por la transmisión de la membresía de generación en generación, práctica que contradice la normatividad eclesial impuesta por el derecho canónico sobre las agrupaciones religiosas, o la pertenencia simultánea de madres y abuelas a varias de estas agrupaciones con la finalidad de garantizar un lugar en ellas para cada una de las hijas y nietas.

Acompaña a lo que hasta aquí he descrito el análisis de las distintas dimensiones identitarias que están comprometidas en la presencia de las mujeres en las fiestas devocionales que pude observar. En ellas se conjugan las identidades de género, religiosa y comunitaria con las elaboraciones subjetivas producto de la experiencia vivida por cada mujer particular.

Entre éstas destacan las marcas que la participación ritual ha dejado en la autoestima y la autoimagen de las mujeres que han sido electas presidentas, secretarias o tesoreras de alguna asociación religiosa, así como de los recursos vitales que les ha proporcionado para negociar su posición social durante el periodo que dura el cargo y después de encabezar la fiesta devocional correspondiente. Por ello, dedico el último capítulo, "*Mujeres católicas rurales: religión, subjetividad y autoestima*", a la exploración de esas marcas y sus expresiones en el cuerpo, en los afectos, en las emociones y en la imagen de sí mismas que las mujeres experimentan como resultado de su participación en la ritualidad y las festividades religiosas.

Las *Reflexiones Finales* dan cuenta del proceso recorrido y de las maneras como se expresa la hipótesis de trabajo. En ellas retomo los aspectos centrales de ésta, enfatizando las características que presenta la agencia de las mujeres en el campo de la disputa por la hegemonía y el control de sus cuerpos que se configura a partir de las tensiones institucionales en que se desenvuelven la familia, la comunidad y la iglesia. Asimismo, pongo de relieve las condiciones en las cuales las mujeres que han logrado encabezar una fiesta

devocional han encontrado recursos personales y sociales que les han permitido traducir esa experiencia en un elemento enriquecedor de su bienestar y calidad de vida.

Al final del texto he incluido un anexo con las semblanzas de las mujeres entrevistadas, asignando a cada una de ellas una clave con la que aparece citada cuando retomo alguna expresión textual.

CAPÍTULO UNO
LAS MUJERES CATÓLICAS: SU CONSTITUCIÓN COMO SUJETAS DE
GÉNERO EN EL ÁMBITO RELIGIOSO, RITUAL Y FESTIVO.
CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Las tepeyanquenses están facultadas para encabezar fiestas devocionales debido a la conjunción de tres condiciones: ser católicas, pertenecer a alguna asociación religiosa laica y, precisamente por ser mujeres, restringen su protagonismo a las fiestas relacionadas con las advocaciones encomendadas a dichas asociaciones. Por esa razón, en el presente capítulo desarrollo la argumentación conceptual que surge de la reflexión en torno a esta situación genérica-ritual, exponiendo las elaboraciones que me permitirán analizar la constitución de las mujeres tepeyanquenses en sujetas de particulares debido a la conjugación de su adscripción de género con su adscripción religiosa. Al mismo tiempo, expondré la manera como articulo dicha situación con las características teóricas de los ámbitos rituales y festivos.

Las mujeres como sujetas de género

A nivel mundial, las décadas de 1960 y 1970 constituyeron el ámbito temporal en el que cambios importantes hicieron eclosión gracias a lo que se llamó la emergencia de los nuevos sujetos sociales, producto de la movilización de todos aquellos grupos que vindicaban su particularidad. En ese marco se inscribe la llamada “nueva ola del feminismo”¹, durante la cual la teoría política feminista, en íntima relación con la teoría crítica, centra la mirada en la elaboración conceptual de la categoría mujeres, entendida

¹ Varias autoras coinciden en señalar que la primera gran etapa del feminismo en occidente corresponde al periodo de la Ilustración, en el cual se vindicó con especial énfasis la inclusión de las mujeres en los pactos con los cuales se estaba dando paso a la consolidación del estado moderno. El segundo momento clave fue el sufragismo, movimiento social en el que las mujeres exigieron su reconocimiento como ciudadanas a través del ejercicio de su capacidad de votar y ser votadas. La tercera etapa correspondería al proceso iniciado alrededor de la década de 1970, en el cual han coincidido la movilización social, la movilización política y la consolidación del feminismo académico, mismo que ha provisto de explicaciones, hipótesis, teorías, epistemologías y metodologías no sólo al movimiento de mujeres sino al conjunto de las ciencias (Cfr. Amelia Valcárcel, s.f.). Por otra parte, si bien el feminismo ha sido ubicado en occidente, en el momento actual prácticamente en todos los países del mundo está presente como resultado de las ilustraciones particulares que las mujeres han impulsado en cada uno de ellos.

como expresión sintética de un tipo específico de sujeto social e histórico que, a diferencia del resto, se define y es definido por las consecuencias que para la vida entera trae consigo poseer un cuerpo sexuado femenino.

La epistemología feminista, por su parte, abona el terreno de la discusión respecto a quién es el sujeto cognoscente así como a las orientaciones que el vínculo sexo-género trae consigo en términos de qué y cómo se conoce (Norma Blazquez, 2004). La primera etapa de estas reflexiones giró en torno al develamiento del carácter sexista y androcéntrico que había tenido el desarrollo científico y tecnológico hasta bien entrado el siglo XX, así como a las apreciaciones de sus sesgos colonialistas y eurocéntricos. En momentos subsecuentes, la(s) epistemología(s) feminista(s) se han ocupado de desarrollar distintas perspectivas a partir de las cuales producir conocimientos pensando en, con y para las mujeres (Carme Adán, 2006).

Con estas consideraciones, se inicia la tendencia a feminizar el lenguaje para visibilizar a las mujeres y lo femenino, obliterados por el uso del masculino como sinónimo de generalidad o de neutralidad. En el caso del castellano, la feminización de innumerables términos ha sido fuente de polémica; tal es el caso del uso de la palabra “sujetas” como equivalente al de sujeto histórico, social o cognoscente. Una reacción negativa a su uso se refiere a su asociación con sujeción (en cuyo caso es aplicable tanto a mujeres como a hombres), advirtiéndose que la evocación primera que trae a la mente de quien la escucha no es la de una sujeta activa, sino el énfasis en la dominación a que están sometidas las mujeres en todos los campos. Para los fines de esta tesis, sin embargo, adopto su uso para establecer una sintonía con los usos lingüísticos tepeyanquenses, puesto que mujeres y hombres de la localidad tienden a feminizar una gama importante de vocablos que enfatizan la posición social de las personas a quienes los aplican (como son los casos de comerciantas, estudiantas, parientas, por ejemplo).

Hablar de las mujeres como sujetas alude también a esclarecer quiénes son en tanto que sujetas de género. Desde el punto de vista de la teoría crítica del sujeto explicada, entre otras autoras, por Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, un problema que tenemos que enfrentar es reconocer que la enorme diferencia política-social entre mujeres y hombres radica en que la noción moderna de sujeto, referida a la autonomía, la separatividad, la independencia, “nunca ha sido propi[a] de las mujeres”, lo que las lleva a afirmar que

“...la mujer individual siempre ha sido ‘situada’ en un mundo de roles, expectativas y fantasías sociales. Y su individualidad ha sido sacrificada a las ‘definiciones constitutivas’ de su identidad como miembro de una familia, como la hija de alguien, la esposa de alguien, la madre de alguien. Los sujetos femeninos han desaparecido tras sus *personas* sociales y comunales. Si los varones desbloqueados² tienen dificultades para reconocer las relaciones sociales que constituyen la identidad de su ego, a las mujeres situadas les suele resultar imposible reconocer su verdadero yo en medio de los roles constitutivos que se adhieren a sus personas...” (1990: 24).

Sin embargo, como las mismas autoras afirman, el sujeto mujer no puede definirse únicamente como identidad ni con base en sus roles. De ahí que Marcela Lagarde plantee que, en el plano del análisis genérico, es pertinente ubicar la categoría de *sujetos de género*, la cual abarca un conjunto de condiciones sociales

“...asignadas y desarrolladas en las personas y por ellas mismas a partir de las posibilidades sociales reales y de los estereotipos culturales: son la condición femenina y la condición masculina en todas sus particularidades, y otras definiciones de género por minoritarias que sean. Destacan en las condiciones de género la corporalidad, el psiquismo y la subjetividad, así como las *identidades de género* de cada sujeto y de grupos que comparten características semejantes.” (1996: 30).

Desde la perspectiva de esta autora, la condición de género de las mujeres está definida por el cautiverio, categoría sintetizadora del proceso mediante el cual la expropiación del cuerpo de las mujeres conduce a que, como colectivo, las mujeres sean *seres-para-los-otros*³ (Ídem), privadas de libertad. Esta expresión, al ser in-corporada por las mujeres particulares, se convierte en un eje identitario fundamental para el orden y la organización social patriarcal. A partir de ahí, la vida de las mujeres gira en torno a dicho eje a través de un proceso de enajenación en el que ser-para-otros es una condición que queda adherida, esencializada y naturalizada como un deber ser, como un mandato de género cuyo cumplimiento escasamente se pone en cuestión.

² Las autoras citadas retoman la expresión del “sujeto desbloqueado” para aludir al sujeto de la modernidad que se define a sí y en sí mismo, a partir de las tres circunstancias mencionadas arriba: autonomía, separatividad e independencia (Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, 1990: 23-25)

³ En la definición de las mujeres como seres-para-otros se han sintetizado a lo largo del tiempo las aportaciones de varias intelectuales feministas sobresalientes, entre las cuales destaco la afirmación de Simone de Beauvoir (s.f.) según la cual la mujer se ha constituido como “el otro” respecto al hombre, y la profundización de Franca Basaglia, quien la caracteriza como “cuerpo para otros”. Cfr. Martha Patricia Castañeda Salgado, 2005c.

Debido a lo anterior, en la constitución de las mujeres como sujetas de género (auto)definidas como seres-para-los-otros intervienen varios procesos simultáneos:

- la asignación de género a partir del cuerpo sexuado;
- la construcción del cuerpo enajenado y la corporalidad expropiada;
- el aprendizaje e incorporación de todos los atributos asignados a las mujeres en el contexto del grupo social en el que se las acultura;
- el despliegue de las capacidades, habilidades y conocimientos que acompañan a esos atributos;
- la adquisición de una identidad sexual y la orientación de la sexualidad hacia la heterosexualidad y la procreación;
- la ubicación en una organización social jerárquica basada, entre otras cosas, en los privilegios de los hombres y la subordinación de las mujeres;
- la adquisición de poderes diferenciados y desiguales entre mujeres y hombres;
- la apropiación de una concepción del mundo en la que mujeres y hombres, femenino y masculino, aparecen como las formas socialmente reconocidas de ser humanas/humanos, asumiéndolos como especializaciones que al mismo tiempo se reconocen y se excluyen entre sí;
- la adquisición de una subjetividad en la cual la especialización en lo femenino, además de adquirir sentido, orienta la vida misma;

Desde esta perspectiva, ser mujeres supone vivir, pensar, sentir y actuar como tales, es decir, como sujetas social, cultural e históricamente constituidas en un orden social, político y simbólico cuyos contenidos de género conforman un todo significativo en unión con los que derivan de la adscripción etaria, de clase, étnica y, por supuesto, religiosa.

Esta constitución de las mujeres como sujetas de género es histórica y está culturalmente delimitada. Las antropólogas feministas han insistido en la importancia de analizar con detalle los procesos internos de cada cultura, cada clase social y cada grupo social particular a fin de establecer cuáles son las características específicas de las condiciones de género femenina y masculina en esos contextos. Dedicarse a este análisis las incluye en una de las polémicas fuertes dentro del feminismo, referida a la tensión entre universalidad y relativismo, debate que también ha estado presente en la historia de la

disciplina antropológica⁴. El resultado ha sido enriquecedor, habida cuenta de que las investigaciones realizadas han permitido entender la complejidad del proceso a través del cual se conforman los géneros, sus particularidades, las formas como los arreglos inter e intraculturales han dado lugar a una diferenciación importante en las situaciones de mujeres ubicadas en distintas posiciones aún dentro de un mismo grupo social, así como la comprensión de que estamos frente a condiciones hegemónicas pero no por ello exentas de contradicciones y fisuras⁵.

En esta línea adquieren particular importancia las identidades, siempre y cuando no se las considere consustanciales. En su sentido más abstracto, la *identidad*, dice Marcela Lagarde, es “la experiencia del sujeto en torno a su ser y a su existir” (1997: 14); se refiere

“al conjunto de pensamientos y afectos que los otros y el sujeto tienen sobre su vida y sobre los otros y el mundo. La identidad compromete representaciones imaginarias del sujeto y también la dimensión simbólica del mismo. De ahí, que la identidad contenga los lenguajes corporales, el movimiento, la indumentaria, los emblemas, la ubicación y los haceres del cuerpo, el espacio primordial y el territorio. La identidad contiene y se expresa en lenguajes de diverso signo, y siempre tiene como referencia al sujeto.” (1997: 21)

Así entendida, no hay una identidad omnicomprensiva; por el contrario, hay identidades específicas elaboradas en torno a núcleos particulares de significación.

La *identidad de género* es una de esas identidades. Está definida por la especificidad de género que atañe a los sujetos particulares, introduciendo la autodesignación y la

⁴ Esta discusión está presente prácticamente en todas las áreas temáticas abordadas tanto por el feminismo académico como por el político, al punto que ha dado lugar a una profundización de sus argumentos por parte de sus principales protagonistas: por una parte, las feministas de la igualdad reiteran la presencia de la subordinación de las mujeres en todos los contextos culturales, derivada de la imposición del patriarcado en un momento muy temprano de la historia de la humanidad, mientras que las feministas postcolonialistas vindican la existencia de sociedades más igualitarias en contextos no occidentales que fueron trastocadas por la irrupción simultánea del colonialismo, la evangelización y el capitalismo.

⁵ Carmen Gregorio Gil ofrece una revisión por demás interesante de la trayectoria de la investigación etnográfica en tanto que fundamento de las teorías antropológicas. Centra su atención en las tensiones epistemológicas que han surgido de la propuesta de transformar la relación entre las “mujeres etnógrafas” y las mujeres cuyas vidas reportan, llegando a expresar: “Las perspectivas feministas, al interpretar el propio acto de categorizar como una expresión de poder, se inscriben en una nueva etnografía que propone la reconstrucción de categorías fijas e inmutables asignadas a los sujetos. Sus planteamientos reconstruyen la noción de identidad de género como entidad fija que actúa en el campo, para proponer la noción de persona que experimenta y se transforma, en las relaciones con los otros (...). De esta forma trasciende la noción de persona unitaria dualizada, fijada como mujer o hombre. Desde este punto de vista conceptualiza la identidad en el proceso de interacción etnográfico como múltiple, contestada al tiempo que contradictoria (...).” (2006: 30-31)

heterodesignación, la identificación de semejanzas, diferencias y especificidades, la asignación, la reconstrucción y la posibilidad de opción en relación al conjunto de atributos genéricos que culturalmente han sido asociados con mujeres y hombres.

La identidad de género tiene en el cuerpo su referente básico y en la experiencia el fundamento de su historia. La importancia del cuerpo en la construcción de la identidad y de las cosmovisiones es insoslayable pues va de la mano con la construcción de la sexualidad. Cuerpo y sexualidad son, también, centros de reflexión y de generación de signos y símbolos, así como fuentes de las que emanan numerosos poderes.

En las condiciones actuales, las identidades de género de mujeres y hombres siguen construyéndose con base en la alteridad, lo que da como consecuencia la existencia de contenidos y valores genéricos escindidos y binarios, especialmente en lo que toca a los cuerpos, la subjetividad, la sexualidad y los poderes de unas y otros.

La identidad y la subjetividad de género tienen sus referentes en el cuerpo. Sin embargo, al hablar de la segunda nos referimos de manera específica a lo que Aída Aisenson (1981) llamó el *cuerpo vivido*⁶: éste es, en la concepción de Marcela Lagarde, el territorio de la subjetividad, la cual "...es producto de la conformación del sujeto como diversidad y síntesis bio-psico-socio-cultural (...). Así, la subjetividad se aloja y es a la vez, cuerpo histórico significado social y culturalmente." (1998: 15). Más aún, "...abarca toda la experiencia del sujeto y no sólo, como ocurre con la identidad, la que gira en torno a su ser y a su existencia" (Ibid: 17).

La afirmación anterior se sostiene en el inventario de dimensiones que incluye la subjetividad: la psíquica, la afectiva, la intelectual. Asimismo, incluye las concepciones del mundo del sujeto, "sus cosmogonías, sus filosofías, sus ideologías, sus valores y sus normas, es decir, su dimensión ética, sus costumbres y sus tradiciones." (Marcela Lagarde, 1998: 16).

Gracias a esta amplitud de alcances, la subjetividad se expresa

"...tanto en los sentires, en las preocupaciones y en los pensamientos, como en la imaginación, en los sueños, en las fantasías, en el humor, y en todos los lenguajes del sujeto –simbólico, gestual, verbal, imaginario, estético-, concretados dentro y fuera de sí en sus deseos, en sus formas de ser, de estar, y de actuar en el mundo." (Ídem).

⁶ La autora precisa que utiliza ese término para referirse a "el cuerpo subjetivamente experimentado" (Aída Aisenson, 1981: 11).

La definición de la categoría *género* subraya su carácter relacional y de espacio de poder (Joan W. Scott 1990; Marcela Lagarde 1996). Eso implica que las relaciones entre los géneros son relaciones políticas: recordemos que en su momento, Kate Millet (1975) caracterizó así a las relaciones que tienen en los cuerpos sexuados su referente central. Son políticas también en otro sentido. Tal como lo plantea Henrietta L. Moore (2005: 152), atender al género supone teorizar alrededor de la relación entre lo social y lo simbólico, puesto que la antropología ha aportado importantes evidencias etnográficas en las que no hay coincidencia entre el estatus social de las mujeres, que puede ser de clara subordinación en la vida doméstica, económica y política, y la alta valoración de las creencias cosmológicas en torno a la feminidad. En ese sentido, podemos inferir, la valoración simbólica vela la situación social de las mujeres. Argumentos como el de la complementariedad entre mujeres y hombres se valdrían de este subterfugio para compensar simbólicamente las desventajas y desigualdades sociales entre los géneros.

En las discusiones acerca de la teoría y la categoría género, el acercamiento al tema del poder constituye una marca distintiva entre los enfoques feministas comprometidos con la erradicación de la opresión de las mujeres, y los enfoques que Marcela Lagarde caracteriza como pragmáticos o ascéticos (1996: 21, 24-26)⁷, que la separan del feminismo y la consideran sinónimo de mujeres, o bien asumen al género como una variable, una dimensión o una herramienta básicamente descriptiva de los roles diferenciados de mujeres y hombres.

Desde mi perspectiva, el poder es un elemento decisivo pues en torno a él se erige la subordinación de las mujeres y la dominación por parte de los hombres. Suscribo nuevamente a la autora anterior cuando afirma que ser mujer y ser hombre “significa ser especialista de género con el contenido político asignado...” (Marcela Lagarde, 1996: 54). Esto es así debido a que

⁷ Para Marcela Lagarde, estas posiciones “...son diferentes de las feministas porque, aun cuando logran visibilizar a las mujeres y recorrer algún velo de su opresión, no indagan las profundas y complejas causas ni los procesos históricos que las originan y reproducen, ni proponen modificar de fondo el orden genérico. Son tendencias mediatizadoras que buscan aminorar manifestaciones de la pobreza, la discriminación y la violencia, y ampliar un poco la participación de las mujeres. Casi siempre sin tocar las fuentes del dominio y sin plantear ni promover cambios genéricos en los hombres, en la familias, en las comunidades ni en las instituciones...” (1996: 25). Más aún: esta autora distingue lo que llama “reformismo de género”, el cual “tiene como límites la intocabilidad de los hombres y de los poderes institucionales (ídem).

“La organización genérica es en sí misma una red estructurada de poderes, jerarquías y valores. Las reglas básicas de este tipo de configuración consisten en que un poder aumenta en relación directa a la resta de otro poder, una jerarquía superior se construye a partir de la subordinación jerárquica y los valores se conforman como universales a partir de la desvalorización. Asimismo, el sujeto que acumula poderes, jerarquías y valores también los tiene asegurados por su sola existencia y por la sobrevaloración de sus acciones en el mundo, de sus productos y sus bienes materiales y simbólicos. Este conjunto de mecanismo asegura la desigualdad de poderes en el orden de géneros y su recreación permanente.” (Op. Cit.: 53).

De nueva cuenta: el primer referente sobre el cual se erige esta organización social de género es el cuerpo. O mejor dicho, los cuerpos sexuados. Cuerpos que son educados, disciplinados, ordenados en relación con un vínculo indisoluble entre sexualidad, poder y subjetividad. Los cuerpos son, al mismo tiempo, objeto y fuente de la que emanan poderes particulares, diferenciados y jerarquizados cuando de mujeres y hombres se trata, poderes que intervienen, marcándolas, en las relaciones entre unas y otros.

Así, desde una mirada sintetizadora, las feministas han visto en el poder una construcción compleja en la que se sintetizan los principios de capacidad para influir en otros, autoridad para tomar decisiones que se asumen como legítimas, aceptación subjetiva de la desigualdad, autorregulación del sujeto. Siguiendo en buena medida a Michel Foucault, se ha aceptado que el poder, más que poseerse, se ejerce de múltiples formas y en todos los campos de la vida social. Requiere de las instituciones pero las rebasa, pues es parte de la constitución subjetiva de los individuos. En ese sentido, se coimplica con la posición social que éstos ocupan y las situaciones en que se le pone en juego. Todo ello tiene un *ubi* privilegiado: las relaciones sociales, a partir de las cuales se percibe que el poder se pluraliza, permitiendo distinguir distintas formas de poder desigualmente asignadas, entre las cuales se puede hablar al menos de los *poderes de dominio* y de los *poderes de resistencia*⁸.

En términos de las relaciones de género, la asignación de poderes está referida de manera particular a mujeres y hombres en tanto que poseen cuerpos con base en los cuales se les ha especializado en distintas áreas de desempeño productivo, reproductivo, político,

⁸ Cfr. Marcela Lagarde (1996), Dolores Juliano (2001), Teresa del Valle (1993, 1988, 1985), Teresa del Valle, coord. (2002)

simbólico, ritual. Además, ocurre que esa asignación va acompañada también de valoraciones desiguales, al punto tal de que un mismo poder es valorado como positivo o negativo según lo ejerza una mujer o un hombre. En ese sentido, cualquier poder es susceptible de resignificación⁹ con base en quien lo detenta, su posición en la jerarquía social, la situación en que se encuentra y el contexto de interacción en que se ubica.

Sin embargo, el problema central no está en la posibilidad de resignificación sino en la relación entre poder e individuación. El poder no es sólo capacidad ni se manifiesta únicamente en las relaciones sociales: también está firmemente anclado en la distribución de los espacios, en el acceso a ellos y en las posibilidades de moverse en ellos. Ahí coloca Celia Amorós una de las principales diferencias entre mujeres y hombres, pues ellas se mueven en un *espacio de idénticas* mientras ellos lo hacen en un *espacio de iguales*:

“...por espacio de los iguales hemos venido entendiendo en este contexto el campo gravitatorio de fuerzas políticas definido por aquellos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como si fueran los titulares legítimos del ‘contrato social’, a la vez que reconocen la expectativa de otros posibles titulares que aguardan su turno en calidad de meritorios, que no están actualmente en ejercicio pero sí en actitud de espera ante un relevo siempre posible, al menos en principio... las relaciones de los varones entre sí, en tanto que patriarcales, constituyen el ámbito interclasista –e incluso interracista- correlativo a una especie de pacto juramentado por el que cada varón reconoce al otro como a aquél que, si no puede, al menos *puede poder*, como candidato a la ocupación de un *ubi* en ese espacio metaestable que se autoconstituye al mismo tiempo en ordenador de los otros espacios.” (2005: 98-99).

En esa lógica es que se establece la posibilidad de individualización:

“...poder es poder diferenciarse produciéndose como sustantivo en la semejanza; y, a la inversa, esta forma de producirse como tal sólo es posible en el ámbito del poder...” (Op. Cit.: 100)

⁹ En este punto es muy importante señalar la diferencia entre *resignificar* y *desmontar*. La primera acción supone retomar un hecho, un signo, una relación, un concepto, etc. e introducir contenidos femeninos positivos que hagan contrapeso al carácter androcéntrico o misógino que llevan consigo, sin subvertir el orden social, político y simbólico que les es inherente. Desmontar implica, por el contrario, evidenciar este carácter, mostrar en qué se fundamenta y, con ello, sentar las bases de un proyecto emancipador en el que signo, significado y significante tienen contenidos igualitarios y liberadores. Cfr. Celia Amorós, 2005.

Para las mujeres, ubicadas en el espacio privado, no hay ni paridad ni individualidad, pues están construidas como idénticas e indiscernibles, sin la posibilidad de *poder poder*:

“...En el espacio de las idénticas, de las indiscernibles, el ámbito de lo privado, de lo que no se contrasta a la luz pública, donde nada se reconoce ni se discierne y cualquier emergencia no puede ser sino adjetiva sólo se puede ejercer poder como influencia indirecta y puntual en oblicuo, en disposición en batería, carente de toda virtualidad sintética y de cualquier efecto potenciador. Como muy bien lo vio Sastre, el poder y la voluntad general lo constituye el grupo que logra totalizar el espacio social, no la serie atomizada, para la que este espacio no es sino un horizonte de fuga. La eventual suma de las influencias en serie, dispersas, no tiene en ninguna parte efectos totalizadores ni sintéticos, no se institucionaliza ni se fusiona; solamente los tiene en la paranoia misma del poder patriarcal como percepción hipostasiada –algo así como la ilusión trascendental kantiana- del paso al límite de sus propios límites o recortes puntuales en sus respectivos espacios privados...” (Ibid: 108).

Esta perspectiva radical de la orientación diferencial del poder en relación con el género permite tener elementos de análisis para comprender por qué en casos como el que aborda esta tesis, las mujeres, aún cuando ocupen espacios de poder ritual, no alcanzan a potenciarlo al punto de utilizarlo para acceder a otros espacios de ejercicio de autoridad y representatividad comunitaria.

Ahora bien, mucho se ha insistido en que la conformación del género a partir de los cuerpos sexuados, los cuerpos vividos, las identidades, la subjetividad, los poderes, es una conformación delimitada por la cultura, la historia y la situación sociopolítica del contexto en que tiene lugar. En ese sentido, la constitución de los sujetos de género sintetiza, además, las diferentes condiciones sociales en que viven cotidianamente las personas y los colectivos de los que son integrantes. El conjunto de estas consideraciones hace que, cuando me refiero a las mujeres tepeyanquenses, aludo a sujetas de género teniendo en mente la concurrencia de todos estos factores.

Falta destacar que la de género es una construcción política en otro sentido, pues el estado también interviene en ella, de manera directa a través de las instituciones que resguardan tanto los derechos individuales como el “correcto” funcionamiento de las relaciones sociales, en particular las que atañen a la pareja heterosexual y a la familia, y de manera indirecta al respaldar todos aquellos mecanismos que protegen el *status quo* en

relación con la condición de género de mujeres y hombres bajo el presupuesto de que se trata de hechos naturales, sustentados en la biología, irreductibles y, por lo tanto, no sometidos a la voluntad de las personas ni a procesos de cambio que los reorienten.

En este contexto, la familia ocupa un lugar central como institución que media entre los individuos y el estado, subsumiéndolos dentro de su lógica al ser tratada como la unidad social básica. Como señalan Marina Ariza y Orlandina de Oliveira (2004:9), la familia y otras unidades sociodemográficas se superponen, como los grupos domésticos o las unidades domésticas, pues la primera enfatiza los lazos parentales mientras que las segundas destacan la residencia. Sin embargo, lo que me interesa destacar es que la familia tiene un carácter social, simbólico y político fundamental, pues se ha erigido como eje de la organización jerárquica en la que se ubican los géneros. En ese sentido, en efecto, actúa como un microcosmos patriarcal en el que la desigualdad y la subordinación están presentes a través de la articulación de los posicionamientos derivados del género, la edad y la posición de parentesco. Es, entonces, un espacio de poder de género que ideológicamente se ha elaborado como el espacio de la intimidad, de lo privado, de los afectos y la solidaridad entre quienes la conforman, aunque en los hechos sea también el espacio en el que se desarrollan los fundamentos de la opresión, la misoginia, la expropiación y la discriminación.

Por otra parte, la familia tiene un función política que afecta directamente a las mujeres, pues con la consolidación de las sociedades modernas se erigió en la institución en la que se las coloca en sus posiciones de esposas y madres, encapsulándolas en ella y sustituyéndolas en la ideología, las políticas públicas, las acciones gubernamentales y las leyes. Esa es una de las razones por las que se priva a las mujeres de reconocimiento como sujetos sociales, pues la familia es la que las desplaza de esa posición, invisibilizándolas.

Bajo estos supuestos es posible comprender la mutua implicación entre las acciones estatales y las de las iglesias, mediante la cual se fortalece un doble pacto institucional: conservar los acuerdos políticos explícitos e implícitos que regulan las acciones eclesiales en el contexto de un estado laico con una sociedad profundamente religiosa (como es el caso de México), al tiempo que sostener líneas de significaciones compartidas en torno a las condiciones de género y al lugar preponderante que otorgan a la institución familiar.

En esta línea de acuerdo, que puede abordarse como expresión de una forma específica de *pacto patriarcal*¹⁰, se conforma también una arena política en la que se desarrolla una confrontación interna por el control de las mujeres a través de sus cuerpos entre las instituciones que participan en la conformación de la hegemonía. Conviene considerar, junto con Teresa del Valle, et.al, que la hegemonía es un proceso que no se reduce a la dominación sino, por el contrario, supone

“...un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes... Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y a la vez modificada. Asimismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones. Por ello Williams considera que al concepto de hegemonía se le une el de contrahegemonía y de hegemonía alternativa que son elementos constitutivos de la práctica...” (2002: 33).

En esa disputa por el control de las mujeres a través del control de sus cuerpos se expresa con claridad un pensamiento binario articulado en torno a oposiciones: sexo-género, mujer-hombre, naturaleza-cultura, humano-sobrehumano. Esta es una forma de conceptualizar el mundo, profundamente arraigada en una expresión concreta de orden de género particular: la religión

Las mujeres y la religión

En las sociedades patriarcales, el vínculo entre género, religión e identidad es íntimo. Se instala en la subjetividad y constituye el referente desde el cual cada persona adscrita a una religión se desenvuelve en el mundo. En las condiciones actuales, las mujeres experimentan la constitución de su identidad recuperando adscripciones múltiples, acordes con su multiposicionalidad y la diversificación de experiencias que el contexto les ofrece. De esa pluralidad de veneros se desprenden campos de intersección entre contenidos de género, de clase, de etnia y, por supuesto, de adscripción religiosa. Cada una de esas fuentes aporta contenidos con un sustrato esencialista a partir del cual se define el *deber ser*, mismo que

¹⁰ Celia Amorós plantea esta noción en los siguientes términos: “Partiremos, pues, de que el patriarcado, aunque como forma de dominación tiene efectos sistemáticos, no constituye una unidad ontológica. Desde este punto de vista, podríamos asumir la definición de Heidi Hartmann del patriarcado ‘como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permite dominar a las mujeres’. Se trata, pues, de un conjunto de ‘pactos’, y, así, la noción de patriarcado podría resolverse en la de conjunto de pactos patriarcales...” (2005: 113-114).

estructura la propuesta cultural de definición del ser para cada conjunto de individuos, así como para cada uno de ellos en lo particular.

En buena medida, los principios religiosos hegemónicos en nuestra sociedad, de origen judeocristiano y estructurados en torno a la moral (especialmente en aquellos contenidos que aluden a la sexualidad) se intersectan con los contenidos de la cultura de género patriarcal que plantean la necesaria escisión entre las mujeres y los hombres, lo femenino y lo masculino, para que cada una de las partes se defina de manera especular por contraste con la otra. En ese campo de constitución identitaria, la religión juega un papel fundamental: dotar de un contenido simbólico a la situación de género y a las relaciones sociales que se desprenden de la adscripción genérica de cada individuo particular, ubicándolas en un orden cosmogónico que las regula a partir del lugar que ocupan en relación con lo divino, lo sagrado y lo sobrenatural.

Sin embargo, vale la pena reconocer de inicio que la definición de la religión y la delimitación de sus alcances son problemáticas. Como bien señala Manuela Cantón Delgado:

“La religión es arena para la disputa teórica y para otras muchas disputas. Mientras el estatus de la economía, la política o el parentesco permanece más o menos estable, la religión se hace formar parte de los sistemas simbólicos, del universo de las representaciones, del campo de las ideologías, y hasta se la hace derivar de ese tótem conceptual que es *lo sagrado*¹¹. Jurisdicción pues errática que llevó a un antropólogo a plantear que tal vez estemos ante ‘la hermana loca de la finca epistemológica’ (...), la gran exiliada del reino de la razón instrumental. La ubicuidad de los sistemas religiosos es empírica (se expresan en la cultura material, en el sistema de valores, en la moral, en la organización familiar, en las reglas de matrimonio, en la economía, los sistemas festivos, la ley, la política, la medicina, la ciencia, la tecnología, y podríamos seguir) y es teórico-disciplinar (compete a historiadores, filósofos, lingüistas, psicólogos, sociólogos, antropólogos, teólogos, además de a creyentes y ateos, ¿quién no tiene algo que decir sobre la religión?). Todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores. Tal vez todos hablen de ellas porque ellas hablan de todo.” (2001: 13-14)

¹¹ Cursivas en el original.

Entendiendo esta complejidad, es evidente que la religión ofrece a lo humano una construcción de sentido con base en múltiples referentes: la realidad “objetiva”, el mundo “material”, las mujeres y los hombres, las creencias, lo sobrenatural, lo sagrado, la explicación del mundo, lo “irracional”. Todo ello redundando en una explicación del mundo que abarca tanto lo cognoscible como todo aquello que excede la capacidad de comprensión por parte de los seres humanos. Al mismo tiempo, el sentido de ese sentido es, también, procurar explicaciones de lo humano y lo social, por su contraste con lo divino. A través de ello contribuye a la constitución de la persona, así como a dar sentido a todas las relaciones que ésta establece a lo largo de su vida, sea con personas en igualdad de circunstancias, sea con representantes de instituciones o con quienes se encuentra en posición asimétrica, jerárquica y de desigualdad.

Precisamente por tratarse de un *sistema de sentido totalizador*, y a pesar de los pronósticos secularizantes, la religión ocupa en la actualidad un lugar privilegiado en la vida de millones de personas. Por ello, Manuela Cantón Delgado propone que

“Tal vez la religión ya no debería ser vista como ‘cosa en sí’ sino como algo ‘a través de lo cual’ pueden pensarse la cultura, la subjetividad, la intersubjetividad y la sociabilidad (...). Y, podríamos añadir, la política, la economía, la familia, la sexualidad o el mismo sentido del cuerpo. Se trataría de investigar, parafraseando a Clifford Geertz, *en* religiones al igual que investigamos *en* aldeas, pueblos y villas, y no estudiamos aldeas, pueblos y villas, como la confusión clásica entre unidades de análisis y de observación nos hizo suponer. La religión es una perspectiva totalizadora que escapa entre los dedos de la ciencia cuando ésta trata de aprehenderla saltando estratégicamente, como ha venido haciendo, de lo que la religión *es* (definiciones sustantivas al estilo de Berger) a lo que la religión *hace* (definiciones funcionales al estilo de Luckmann), como si de dos dimensiones distintas y hasta irreconciliables se tratara.” (2001: 231)

Por lo anterior, la antropología ha hecho importantes aportaciones al abordar las llamadas *formas modernas de religión*¹², destacando, entre otros temas, el fortalecimiento de los nexos de éstas con la política. Nexos que se centran en una tensión entre religiones,

¹² De acuerdo con Manuela Cantón Delgado, éstas son las religiones no institucionalizadas, organizadas como cultos en los que quienes participan lo hacen a título personal o, en ciertos casos, llegan a establecer relaciones horizontales, prescindiendo de jerarquías eclesiales, de ministros de culto y de personas encargadas de dirigir el ceremonial, pues éste no está normado. Pero también se trata de vueltas al pasado, en el sentido de que algunas de ellas recuperan antiguos cultos, resignificándolos.

iglesias, sociedad política y estado. A pesar de que actualmente coexisten tendencias secularizantes o tendencias a la individualización de las creencias con propuestas fundamentalistas, en países como México la iglesia católica pelea todos los días su lugar dentro de la hegemonía, impulsando agrupaciones religiosas laicas, asociaciones civiles y asociaciones de fieles a través de las cuales seguir trasminando sus intereses a manera de intereses de la población católica. Esta circunstancia se comprueba en distintas dimensiones de la vida social; la participación de las mujeres en organizaciones religiosas no es la excepción.

Hablar de las relaciones entre las mujeres y la religión o entre el género y la religión en un sentido más amplio. Supone abordar, por lo menos, dos planos. En el primero puede ubicarse el carácter conservador del discurso religioso dirigido a las mujeres y hombres para colocarles en el lugar que corresponde en el mundo de acuerdo con las concepciones de género que vehicula. En el segundo están presentes las mujeres que estudian críticamente esa interpelación.

Las mujeres en el discurso religioso.

Un núcleo importante para la eficacia simbólica de la religión es transmitir discursos que interpelan directamente a cada una de las personas en su particularidad, apelando a que forman parte de una colectividad que mantiene un relación especial con las divinidades. Nociones como las de “pueblo elegido”, “verdaderos hombres”, “pueblo de dios” son constitutivas del etnocentrismo de culturas muy distintas entre sí, lejanas en el espacio y en el tiempo. Parte de ese etnocentrismo radica en distinguir a las mujeres y hombres de esas sociedades a través del contraste entre sus calidades morales, en las que tiende a desarrollarse un supremacismo desde el que se descalifica a “los otros” con aseveraciones sobre su paganismo, su ser infieles y, en consecuencia, su condición humana inferior. Esto se debe a que

“El ordenamiento simbólico, particularmente el que tiene un sentido religioso, puede clasificarse como aquel que trata de explicar la realidad humana en los límites del sinsentido, en tres aspectos: el analítico, el del sufrimiento y el de la moral. En efecto, la religión no es nunca meramente metafísica, también es un sistema moral. Regula y sanciona los comportamientos sociales de acuerdo con su referencia al *Nomos* que ha creado.” (Miriam Alfie, et.al., 1994: 21).

Este proceso también tiene lugar al interior de la religión, asignando a mujeres y hombres posiciones diferenciadas. En religiones concretas como el cristianismo, el judaísmo y el Islam, unidas por orígenes comunes, estas posiciones están marcadas por la desigualdad, misma que se transmite a sus respectivas comunidades religiosas bajo la forma de identidades esenciales¹³, producto de designios divinos e inescrutables sobre los que los seres humanos no tienen mayor potestad. Desde esta óptica religiosa, mujeres y hombres tienen naturalezas diferentes, capacidades distintas, mandatos de género específicos, posiciones sociales que no son intercambiables.

Siendo así las cosas, la religión sigue siendo uno de los sustentos del orden tradicional y del pensamiento conservador: ahí deposita buena parte de su eficacia política, aún cuando haya religiosidades que se autodenominan liberadoras y ofrezcan alternativas a la hegemonía institucional dentro de la cual se desarrollan. Esto se debe a que la religión posee también un núcleo de ambigüedad pues su discurso está sujeto a la interpretación: así, donde alguien ve opresión, otra persona ve oportunidades de liberación, al menos del espíritu. Esta ambigüedad es de particular relevancia cuando se la detecta en los discursos de género, pues un mismo valor puede ser significado o resignificado en distintas claves. Miriam Alfie, Teresa Rueda y Estela Serret ven esta ambigüedad como una tensión entre tradición y modernidad, en la que la simbología religiosa oscila entre

“...la conservación de un núcleo tradicional (permanencia de la verdad revelada como criterio de validación, persistencia de dogmas de fe, inoperancia de la crítica frente a la palabra infalible del ungido, etc.) y el desarrollo de formas y valores que intentan pasar la prueba legitimadora de los criterios modernos: razón, científicidad e igualdad natural.

“Por lo que toca a la simbología religiosa sobre lo femenino y a los imaginarios referidos a ella, los argumentos críticos de la lógica moderna han producido un efecto reconstructivo. Si bien el núcleo de tal construcción simbólica permanece intacto, la hermenéutica moderna interna a las religiones ha conseguido cambiar las *implicaciones valorativas* de ese referente, modificando de manera importante, aunque

¹³ Miriam Alfie, Teresa Rueda y Estela Serret lo exponen en términos de que “...las religiones han funcionado como referentes simbólicos de identidades altamente eficaces. Desde ellas se definen imperativamente roles y características para cada sujeto; según su estructura, norman incluso las actividades más cotidianas, dependiendo de quién sea cada uno, y eliminan en gran medida la posibilidad de la angustia existencial.” (1994: 24)

todavía incipiente, la *estructura de prestigio* tradicional implícita en la relación femenino-masculino.” (1994: 52).

Martha C. Nussbaum (2002) en cambio, identifica un dilema sobresaliente entre religión, libertad religiosa, libertades y estado liberal. En su sentido más amplio, la religión suele acotar las libertades, en especial de las mujeres, pues su lógica interna es la de regular las expresiones individuales para que se apeguen a ciertos cánones de comportamiento, asumidos como buenas formas de convivencia social y de reproducción del vínculo con las deidades. Esta situación suele contradecir el contenido de los derechos humanos fundamentales, en particular de las mujeres habrá que decir una vez más. El ámbito más evidente de esta contradicción tiene que ver, en el caso de las religiones monoteístas mayoritarias (cristianismo, judaísmo e Islam) con el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres, en particular en sus expresiones en términos de salud sexual y reproductiva. Sin embargo, en otros casos como en la India, objeto de reflexión de la autora citada, las religiones vigentes acotan las posibilidades de las mujeres en otras áreas de los derechos humanos, como es el acceso a la propiedad o a la herencia. Eso la lleva a afirmar que “...La libre práctica de la religión y la igualdad de los sexos parecen estar, al menos algunas veces, en un derrotero de colisión.” (Op. Cit.; 238).

Estas posturas encontradas y otras más se evidencian en los análisis de las estudiosas feministas de la religión, como expongo en el siguiente apartado.

Las mujeres como estudiosas y críticas de la religión.

De manera análoga a lo que ocurrió con la trayectoria de los estudios feministas en general, en el campo de la antropología primero se puso énfasis en el estudio de mujer/mujeres y religión, para después abordar la relación género y religión. Asimismo, de las diversas posturas en torno al tema, es posible distinguir los abordajes que se hacen retomando aportes de la filosofía, la historia, la sociología, la teología y el análisis literario. El sello distintivo de la antropología feminista, empero, es el interés por describir profusamente las experiencias religiosas de las mujeres para entender la complejidad que encierran no sólo para su comprensión, sino para elaborar a partir de ellas un conocimiento que contribuya a erradicar la opresión de la que son objeto.

Para afinar el acercamiento al tema, es importante destacar que varios de los textos inaugurales de la llamada *tercera ola* del feminismo centran su atención en dos de los ejes en torno a los cuales se construye la opresión de las mujeres. Uno de ellos, ampliamente estudiado de ese momento en adelante, es la sexualidad. El segundo se refiere al análisis del pero de la religión en la vida de las mujeres. Uno y otro son explicados como ejes en los que se sustenta el patriarcado.

En éste como en muchos otros temas, la obra de Simone de Beauvoir fue paradigmática para dar pie a profundas reflexiones. Basándose siempre en su aserto de que la mujer es el no sujeto, planteó en *El Segundo Sexo* que tanto la religión como los mitos son hechuras de El Sujeto, es decir, de los hombres, cuyo efecto es introducir la certeza de que su trascendencia no sólo es natural sino, de manera sobresaliente, producto de operaciones lógicas para afirmar su dominio sobre cuanto les rodea:

“Todo mito supone un Sujeto que proyecta sus esperanzas y temores hacia un cielo trascendente. Como las mujeres no se plantean como Sujeto, no han creado ningún mito viril en el cual se reflejen sus proyectos; carecen de religión o poesía que les pertenezca como cosa propia, y todavía sueñan a través de los sueños de los hombres. Adoran a los dioses fabricados por los machos. Éstos han forjado las grandes figuras viriles para su propia exaltación: Hércules, Prometeo, Parsifal, y en el destino de esos héroes la mujer ocupa un lugar secundario. Es indudable que existen imágenes estilizadas del hombre, en tanto es captado en sus relaciones con la mujer: el padre, el seductor, el marido, el celoso, el hijo bueno o el mal hijo, pero también han sido fijadas por los hombres y no alcanzan la dignidad del mito, pues no son nada más que clisés. La mujer, en cambio, es definida exclusivamente en su relación con el hombre. La asimetría de las dos categorías, macho y hembra, se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales. Se dice a veces ‘el sexo’ para designar a la mujer: ella es la carne, sus delicias y peligros. El hecho de que para la mujer el hombre tiene sexo y es carnal, es una verdad que no ha sido proclamada nunca, porque no hay nadie que la proclame. La representación del mundo como mundo mismo es una operación de los hombres; éstos lo describen desde su punto de vista, al cual confunden con la verdad absoluta.” (Simone de Beauvoir, s.f.: 184-185).

A partir de ahí, Simone de Beauvoir desarrolla una disquisición en torno a los múltiples atributos asociados con el cuerpo y el lugar social de mujeres y hombres, mostrando cómo en todos y cada uno de ellos se sintetizan las ambivalencias y

contradicciones percibidas por los hombres en su afirmación como sujetos por distinción/relación con la naturaleza. Así, explica las ambigüedades percibidas en torno a la vida, la creación, la fecundidad, la combinación de los elementos (fuego, agua, tierra, aire), la condición carnal, el vientre materno, la matriz, la sangre menstrual, la virginidad, la sangre virginal, el embarazo, el parto, las tinieblas, la noche, la muerte, la nada, mostrando que son fuente de la que se han desprendido ritos de purificación, ritos matrimoniales, tabús, objetos de carácter sagrado, siempre asociados con la impureza, la pasividad, la inmanencia de las mujeres. Más aún: asociados con el peligro, el horror, la apreciación de la mentira, la aversión, el deseo y la atracción que ejercen sobre los hombres una vez que se ven encarnados en las mujeres.

En esta explicación, Simone de Beauvoir señala una línea de continuidad histórica y filosófica que va de las sociedades tribales hasta nuestros días, línea que ella identifica con el patriarcado, condición en la que los hombres han detentado todos los poderes concretos con los cuales convierten a las mujeres en sus dependientes.

En una reflexión posterior que sigue en buena medida muchos de los caminos señalados por Simone de Beauvoir, Kate Millet acuñó el término *política sexual* (título también de su libro más reconocido dentro de la ensayística feminista), para referirse a la evidencia de que las relaciones entre los sexos (y la autora asume que “el sexo es una categoría social impregnada de política”, 1975: 32) están marcadas por el dominio y la subordinación, lo que la lleva a afirmar que

“...Aun cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es, tal vez, la ideología que más profundamente arraigada se halla en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder.” (Op. Cit.: 33).

La expresión social e histórica de este dominio que se extiende de lo sexual a todas las esferas de la vida es, para la autora, el patriarcado.

Esta presencia constante del poder en la vida de mujeres y hombres está sustentada, entre otras cosas, por los mitos, los cuales “corroboran la conveniencia política de las convicciones patriarcales relativas a la mujer” (Ibid: 62). Los mitos, por su parte, reúnen argumentos legitimadores de esas convicciones que explican la subordinación y la opresión de las mujeres; entre ellos se cuenta la impureza del cuerpo femenino, así como de sus funciones sexuales/reproductoras, la virginidad, el temor a la desfloración, la sexualidad de las mujeres en su sentido más amplio. En torno a cada una de estas asociaciones de la mujer

con el peligro social se han elaborado ritos, tabús y prohibiciones para controlar la contaminación latente que supone el contacto con las mujeres y lo femenino, una de cuyas expresiones más vívidas es la segregación social con base en el género.

En ese contexto, Kate Millet coloca sus reflexiones acerca de la importancia que reviste la religión para la continuidad del patriarcado, lo que la conduce a afirmar:

“El patriarcado tiene a Dios de su parte. Uno de sus métodos de control más eficaces radica en sus expeditivas doctrinas relativas a la naturaleza y al origen de la mujer, y en la total proyección sobre ésta de los peligros y prejuicios que atribuye a la sexualidad... La religión y la ética patriarcales tienden a confundir a la mujer con el sexo, como si todo el peso de la carga y del estigma que asignan a éste recayese únicamente sobre aquélla. De tal modo, el sexo –descrito como algo pecaminoso, sucio y debilitante- incumbe tan solo a la mujer, y no menoscaba en absoluto la identidad propiamente humana del varón.” (Op. Cit.: 69).

Entre otras autoras que subrayaron el papel crucial de la religión como uno de los ámbitos legitimadores del patriarcado, destaca Gerda Lerner, quien en *The Creation of Patriarchy* (1986), libro fundamental sobre el tema, define a éste como

“la manifestación e institucionalización de la dominación masculina sobre las mujeres y los niños dentro de la familia, y la extensión de la dominación masculina sobre las mujeres en la sociedad en general. Implica que los hombres detentan el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que las mujeres están privadas del acceso a tal poder. No implica que las mujeres están totalmente desprovistas de poder o de derechos, influencia y recursos. Uno de los mayores retos de la Historia de las Mujeres es trazar con precisión las diversas formas y modos en los cuales el patriarcado apareció históricamente, los cambios en su estructura y función y las adaptaciones que ha hecho ante la presión y las demandas femeninas.” (1986: 239, traducción libre).

Para explicar cómo se construyó el patriarcado plantea la hipótesis de que hasta fechas muy recientes, la historia de la humanidad se ha escrito con base en exclusiones: de las mujeres, de los campesinos, de los esclavos, de los proletarios, debido a que ha sido patrimonio de ciertas elites. En ese sentido, tanto mujeres como hombres han sufrido discriminación y exclusión debido a su posición de clase. Sin embargo, “Ningún hombre ha sido excluido de la historia en razón de su sexo, mientras que las mujeres sí” (Op.Cit.: 5, traducción libre). Más aún: las mujeres han sido excluidas sistemáticamente de la creación de sistemas simbólicos, filosofías, ciencia y derecho. Esto se debe a que el patriarcado, en

tanto que sistema histórico establecido e institucionalizado, es resultado de un proceso en el que se conjugaron cambios decisivos en la organización del parentesco, las relaciones económicas, el establecimiento de burocracias religiosas y estatales, así como en el advenimiento de cosmogonías que sustentaron el predominio de las divinidades masculinas. Todo ello tuvo lugar en el contexto de una notable modificación de las relaciones de poder existentes en la sociedad. Sin embargo, en su investigación encontró que el factor decisivo fue, con mucho, el control de la sexualidad de las mujeres así como de la procreación, a tal punto que establece los siguientes supuestos:

1. La apropiación masculina de la sexualidad y la capacidad procreativa de las mujeres ocurrió antes de la formación de la propiedad privada y las sociedades de clases.
2. Los estados arcaicos se organizaron en forma de patriarcado, por lo que desde sus orígenes, el estado se interesó en mantener la familia patriarcal.
3. Los hombres aprendieron a ejercer dominación y jerarquía sobre otros pueblos con base en la práctica precedente de dominar a las mujeres de su propio grupo.
4. La subordinación sexual de las mujeres fue institucionalizada en los antiguos códigos legales y reforzada con el poder absoluto del estado. La cooperación de las mujeres con el sistema se aseguró por varios medios: la fuerza, la dependencia económica respecto al jefe de familia, los privilegios de clase y la división artificialmente creada entre mujeres respetables y no respetables.
5. Para los hombres, la pertenencia de clase está basada en la relación que tienen con los medios de producción, mientras que para las mujeres, la clase está mediada por sus vínculos sexuales con un hombre, quien les da el acceso a los recursos materiales.
6. Mucho después que las mujeres fueran subordinadas sexual y económicamente por los hombres, aún jugaban un papel activo y roles respetados en la mediación entre los seres humanos y los dioses como sacerdotisas, adivinatoras, predicadoras y curadoras. El poder metafísico femenino, especialmente el poder de dar vida, fue respetado por hombres y mujeres en la forma de diosas poderosas mucho después que las mujeres fueran subordinadas por los hombres en todos los aspectos de sus vidas sobre la tierra.
7. Las diosas poderosas fueron destronadas y reemplazadas por dioses masculinos dominantes en la mayoría de las sociedades del cercano oriente después del establecimiento de un parentesco fuerte e imperialista. Gradualmente, la función de

controlar la fertilidad, antes detentada completamente por las diosas, es simbolizada a través de un dios masculino o Rey-Dios con la Diosa o sus sacerdotisas. Finalmente, la sexualidad (el erotismo) y la procreación son separadas con la emergencia de diosas separadas para cada función, y la Diosa-Madre es transformada en una esposa/consorte del Dios masculino principal.

8. El surgimiento del monoteísmo hebreo toma la forma de un ataque de los extendidos cultos a varias diosas de la fertilidad. En el libro del Génesis, la creación y la procreación son adscritas a un Dios todopoderoso cuyos epítetos de “Señor” y “Rey” lo afirman como un dios masculino, y la sexualidad femenina que sea distinta a los propósitos procreativos viene a ser asociada con el pecado y el demonio.

9. En el establecimiento del pacto entre Dios y el pueblo hebreo, el simbolismo básico y el contrato actual entre Dios y la humanidad asume como algo dado la posición subordinada de las mujeres y su exclusión del pacto metafísico y la comunidad terrenal pactada. Su único acceso a Dios y a la comunidad sagrada es en su función de madres.

10. Esta devaluación simbólica de las mujeres en relación con la divinidad se convierte en una de las metáforas fundantes de la civilización occidental. La otra metáfora fundante es proporcionada por la filosofía aristotélica, la cual asume como un hecho dado que las mujeres son seres humanos dañados, incompletos y de un orden completamente distinto al de los hombres. Es con la creación de estas dos construcciones metafóricas, erigidas como los verdaderos fundamentos del sistema simbólico de la civilización occidental, que la subordinación de las mujeres llega a ser vista como “natural”, y a partir de ahí se convierte en invisible. Es esto lo que finalmente establece al patriarcado firmemente como un hecho real y como una ideología. (Gerda Lerner, 1986: 8-10).

Siguiendo esta concatenación de hechos en un proceso tan complejo, Gerda Lerner afirma que también hubo un desarrollo de las ideas guía, los símbolos y las metáforas mediante las cuales las relaciones de género patriarcales fueron incorporadas a la civilización occidental, es decir, no se trató únicamente de que el sistema se creara: también las mujeres, los hombres y sus interrelaciones debieron ser constituidas de manera acorde con los requerimientos de dicho sistema. De ahí que se definieran varios roles sociales de género para las mujeres: ser los objetos de intercambio en las transacciones matrimoniales (mientras que los hombres serían los beneficiados de hacer los intercambios y definir los

términos de éstos), el rol de esposa y el de esposa sustituta, la mujer esclava a la que se explotaba como trabajadora, como proveedora de servicios sexuales y como reproductora, la mujer respetable y la que se desvía de la norma, la mujer conectada a las estructuras familiares, la mujer sin historia, la mujer privada de educación, la mujer subsumida en la representación masculina de la humanidad, la Diosa-madre y las diosas de la fertilidad, la mujer marginada de la creación de la historia y la civilización; la mujer sin conocimientos, con vacíos de conocimientos o con conocimientos subordinados, no decisivos, marginales; en pocas palabras, la construcción genérica de las mujeres se sintetiza en su opresión (aun cuando se trate de mujeres intelectuales, de las élites o poderosas), mientras que la de los hombres lo hace en “los grandes hombres” (Cfr. Op. Cit.: 212-229).

Respecto a los efectos que esto tuvo en la religión, Gerda Lerner afirma que el hecho definitivo fue la apropiación y transformación de los mayores símbolos del poder femenino: la Diosa-Madre y las diosas de la fertilidad. Para ello, los hombres construyeron teologías en las que sustituyeron una contrametáfora en torno a la procreación como acto masculino y la redefinición de la existencia femenina a través de una sexualidad dependiente. Ello se tradujo en metáforas de género tales como

“lo masculino como la norma y lo femenino como la desviación, lo masculino como lo completo y poderoso, lo femenino como lo inacabado, lo mutilado y lo carente de autonomía. Con base en tales construcciones simbólicas, firmemente afianzadas en la filosofía griega, las teologías judeocristianas y la tradición legal sobre la cual está erigida la civilización occidental, los hombres han explicado el mundo en sus propios términos y definido las cuestiones importantes para ubicarse a sí mismos en el centro del discurso.” (1986: 220, traducción libre).

The Creation of Patriarchy es el primer volumen de la pesquisa de Gerda Lerner en su afán de comprender al patriarcado como un sistema y como un proceso histórico de larga duración. El segundo volumen de esa investigación es *The Creation of Feminist Consciousness* (1993), en el cual abunda en la explicación de las condiciones que han llevado a las mujeres a tener que probar día a día su humanidad y su capacidad para el pensamiento abstracto. Así, pormenoriza las distintas vías abordadas por las mujeres de distintos siglos, principalmente en el contexto europeo y estadounidense, para completar la que considera “su mayor empresa intelectual”: la reconceptualización de la religión. Según la autora, es indispensable conocer los esfuerzos de las mujeres por ubicarse en un plano de

equidad y con roles importantes en los principales “dramas” del cristianismo (la Tentación y la Caída, la Expulsión del Paraíso y la promesa de Redención), puesto que su lucha por la emancipación “tuvo lugar en la arena religiosa mucho antes que las mujeres pudieran concebir soluciones políticas a su situación.” (Op. Cit.: 11, traducción libre). Razón que justifica, además, la inclusión de esta búsqueda en la conformación de la historia de las mujeres.

Con esos intereses, hace una fina revisión tanto de las mujeres que propusieron relecturas críticas de la Biblia como de místicas, teólogas y activistas del sufragismo que vincularon la emancipación religiosa con la obtención de los derechos políticos elementales, como fue el caso de varias activistas negras que sumaron a ello la lucha abolicionista en Estados Unidos. En su análisis incluye mujeres católicas, protestantes y judías, llegando a concluir que la oposición de mujeres que coincidieron en percibir la inferioridad mental y espiritual que la religión les había hecho internalizar, a pesar de pertenecer a distintas clases sociales, con distintos niveles educativos, ubicadas en diferentes contextos y momentos históricos, y su afán por

“probarse a sí mismas y a los demás que ante Dios eran criaturas iguales, capaces de comunicarse con Dios sin la mediación de los hombres y de conceptualizar lo Divino en sus propios términos” (Gerda Lerner, 1993: 274, traducción libre)

constituye su gran contribución escrita al pensamiento de las mujeres en la construcción de la conciencia feminista. Sin embargo, subraya una enorme debilidad al respecto: el aislamiento de cada una de ellas junto con la difusión acotada de sus obras condujo a que cada una de las críticas de la Biblia volviera a empezar el trabajo completo al no conocer o consultar los aportes de sus antecesoras. A su parecer, ésta es una diferencia radical con el pensamiento masculino occidental, que ha operado a través de una constante acumulación y revisión de los aportes de cada autor. Esta situación pretérita ha sido modificada por las teólogas feministas contemporáneas, quienes reconocen la necesidad de conformar una masa crítica de conocimiento sobre el tema, así como vindican la relación de mutua influencia entre hermenéutica y feminismo, como veremos en líneas posteriores.

La perspectiva histórica de Gerda Lerner orientada por el marxismo, contrasta con la adoptada por Raine Eisler, quien desde un punto de vista evolucionista afirma que en un momento determinado de la historia, la humanidad se encontró ante una encrucijada: optar por un *modelo social dominador* (basado en la jerarquización entre mujeres y hombres) o

un *modelo solidario* (basado en la vinculación) (1997: xxv-xxvi). Esto es, los distintos grupos humanos que darían origen a lo que ahora conocemos como occidente, aún cuando estuvieron separados en el tiempo y en el espacio, habrían experimentado un brusco viraje de una organización social en la que las relaciones entre mujeres y hombres eran respetuosas y de colaboración, las deidades femeninas eran veneradas y la sexualidad no iba acompañada de dolor y violencia, a una organización en la que esos principios fueron reemplazados por la dominación de los hombres sobre las mujeres, la imposición de cultos religiosos monoteístas androcéntricos y el ejercicio de la sexualidad como vehículo para garantizar el sojuzgamiento de las mujeres (Raine Eisler, 2000).

En este proceso, tanto el cuerpo femenino como la sexualidad de las mujeres fueron objeto de una resignificación que marcaría toda la historia posterior. Pasaron a ser denostados, degradados, utilizados a través de la pornografía como iconos de la inhumanidad de las mujeres. Gracias a la imposición de la corriente ortodoxa e institucionalizada del cristianismo, que suplantó al cristianismo primitivo solidario, las mujeres fueron caracterizadas como la objetivación del pecado, imponiéndose la convicción de que la sexualidad sólo debía ser procreativa pues el placer dejó de ser un vínculo con lo sagrado para ser la representación de la maldad o la desviación. Esta caracterización no puede explicarse de manera adecuada si no tomamos en cuenta que, a la par, se incorporó la demonología al cristianismo, lo que

“...permite colocar del lado satánico todo lo que es visto como impedimento para [la] salvación liberadora. Por ello, las visiones puristas predicán la pobreza, el silencio, la mesura y la castidad, en el estilo de las filosofías orientales.” (Miriam Alfie, et.al., 1994: 129).

Para algunas de las historiadoras de la situación de las mujeres en el cristianismo¹⁴, un hallazgo fundamental ha sido la constatación de que, en tanto que corpus doctrinario, esta religión ha servido de sostén ideológico a la imposición de la violencia sobre ellas, no sólo en sus expresiones más obvias (considerarlas la prueba encarnada del pecado original que contamina con su sola existencia a toda la humanidad, orillarlas a cumplir penosas penitencias, quemar a las místicas por herejes o considerarlas dementes) sino en prácticas institucionales y cotidianas caracterizadas por el confinamiento, pues a las mujeres

¹⁴ Cfr. Susan Dinan y Debra Meyers (2002), Gerda Lerner (1993 y 1986), Ann Loades (1997).

consagradas les fue asignado el convento y a las no consagradas el matrimonio y el hogar como únicos espacios en los que podrían vivir. Por ello, los primeros estudios sobre el tema coincidieron en señalar al cristianismo como una religión opresora y a sus distintas iglesias como instituciones excluyentes de las mujeres.

Sin embargo, la profundización de las investigaciones ha permitido entender que la situación es más compleja, pues por una parte algunas mujeres pudieron encontrar las vías para expresar sus convicciones religiosas fuera de las dos instituciones en las que deberían haber quedado confinadas (la religiosa y la familia), y por otra, la investigación histórica ha permitido contar con evidencias de la existencia de una variedad de experiencias religiosas femeninas íntimamente vinculadas con la situación social que les tocó vivir. Así lo explicitan Susan Dinan y Debra Meyers, quienes afirman, además, que en esas articulaciones tanto las mujeres católicas como protestantes construyeron espacios de protagonismo y se constituyeron en agentes de cambio histórico, con lo que

“trascendieron sus restricciones culturales o denominacionales y crearon una vida espiritual llena de sentido, con acceso al poder religioso que, frecuentemente, usaron para redefinir sus papeles en la iglesia, la familia y la comunidad.” (2002: 34).

Desde la perspectiva del estudio de la relación entre género y religión, restrinjo las referencias a las especialistas anglosajonas y latinoamericanas, habida cuenta de la influencia que tienen en las reflexiones de las antropólogas feministas que estudian las experiencias religiosas en contextos como el nuestro.

Las especialistas anglosajonas han hecho contribuciones fundamentales al delimitar los alcances de sus investigaciones. Así, explicitan que el estudio de la religión desde el punto de vista feminista se ubica en un doble plano crítico: hacia las posturas convencionales y hacia las propias posiciones adoptadas por las feministas que no lo incluyen en el análisis de los factores que permiten a una mujer llegar a serlo. Además, al enunciar los términos de la cuestión se alude a categorías “poderosamente ‘problemática(s)’” (Elizabeth A. Castelli, 2001: 4), pues ni “mujeres”, “género” o “religión” tienen definiciones fijas y unívocas.

Por otra parte, este enfoque ha debido ubicarse también en la intersección de dos grandes áreas de estudio: los relativos a mujeres y género, por una parte, y los de la religión, por otra. En ambas, es relativamente reciente. Sin embargo,

“el trabajo feminista sobre religión ha participado de las estrategias multiformes que han retomado los estudios feministas en su conjunto: la recuperación y reconstrucción histórica, la reconstitución imaginativa de tradiciones y prácticas y la crítica ideológica.” (Elizabeth A. Castelli, 2001: 4, traducción libre).

Y continúa la autora:

“Pero los estudios feministas de la religión también han tenido sus propias trayectorias que los distinguen tanto de los estudios de las mujeres y el género, por un lado, como de los estudios religiosos tradicionales, por el otro. En algunos casos, los estudios feministas de la religión han ampliado la atención a esos campos enfocándose a un problema en particular. Por ejemplo, donde ha habido tensiones en los estudios feministas sobre la religión, a menudo han radicado en la frontera entre “propias” y “extrañas”, planteando la cuestión de quién tiene la autoridad para hablar acerca de y criticar las tradiciones e instituciones religiosas –y la perspectiva de quién tiene la mayor autoridad...” (Ídem, traducción libre).

Por otra parte, no ha sido raro que para muchas feministas, tanto académicas como activistas, la religión tenga una connotación negativa y la asuman como un constreñimiento tanto ideológico como institucional que se lee en clave de “falsa conciencia”. Para Elizabeth A. Castelli, esta postura encierra una notable contradicción para las feministas, quienes desde su tradición ilustrada han reformulado los contenidos de conceptos como el de razón y que, sin embargo, siguen teniendo un pensamiento binario que opone lo religioso a lo secular, dicotomía que es una burda simplificación debido a que la religión cumple con cometidos “extremadamente complejos y variados en las sociedades humanas” (2001: 5, traducción libre).

En la compilación de indudable valor editada por la autora arriba citada se establece un debate sobre uno de los temas torales para la perspectiva feminista, quizás su rasgo distintivo con respecto a otras vías para abordar los temas religiosos: la comprensión de la religión como

“un discurso y una ideología a través de los cuales las sociedades negocian sus comprensiones sobre el cuerpo y por los cuales crean sistemas de regulación y constreñimiento del cuerpo. Estos procesos son todo menos que unitarios, y a menudo se intersectan con otras motivaciones e intereses políticos...” (Op. Cit.: 16, traducción libre).

Esta perspectiva tiene semejanzas y particularidades con las que sostienen algunas autoras latinoamericanas, entre quienes destacan las teólogas feministas. En relación con las especialistas abocadas al estudio del tema, Sylvia Marcos (2004a) plantea su importancia en términos de que

“los trabajos que incorporan el género en el estudio de las religiones, no sólo completan el horizonte distorsionado por las aportaciones previas con enfoques exclusivamente androcéntricos. También analizan la manera en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder, facilitando y/o reflejando el cambio, la transformación, la negociación, el cuestionamiento, la innovación, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género...” (Op. Cit.: 10).

Esta intencionalidad se sostiene en la certeza de que el género es una categoría de análisis con valor heurístico y epistemológico, por lo que, en tanto que “postura que emerge desde abajo y desde los márgenes, llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos...” (Ídem). Esto, sin duda alguna, es un reto teórico y metodológico.

Entre los rasgos distintivos de estos enfoques novedosos, Sylvia Marcos señala que las estudiosas feministas han emprendido el estudio de tradiciones religiosas tanto escritas como orales, por lo que el propio ejercicio hermenéutico se enriquece al no restringirse a las religiones que cuentan con textos sagrados en los que la voz, la experiencia y la interpretación de las mujeres no están en el primer plano. Por ello, subraya que estas autoras contemporáneas analizan cada una de esas tradiciones en el contexto de las culturas en las cuales tienen sentido sus preceptos, al tiempo que vindica “el método de la ‘hermenéutica de la sospecha’, que pone en duda interpretaciones previas, ajenas a la perspectiva y la experiencia desde las mujeres...” (2004a: 13).

Sin embargo, la suya no es una postura acrítica. Por el contrario, en lo que toca al análisis de la relación entre género y religión en México, explicita que no todos los acercamientos al análisis de género en las religiones se inscriben en la teoría de las relaciones de género derivada del feminismo. Especialista en el estudio de la cosmovisión mesoamericana a través de fuentes históricas, Sylvia Marcos explicita que hay una relación estrecha entre género y cosmovisión, pero que no es posible acceder a ella a través de las teorías feministas occidentales debido a que el pensamiento mesoamericano parte de premisas antagónicas con el occidental. Lejos de postular la jerarquía, la dicotomía y la

asimetría, aquél estaría estructurado en torno al equilibrio, la dualidad y la armonía. En ese sentido afirma:

“Los útiles conceptuales acuñados por los estudios del género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos del género (masculino y femenino) en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filosófica occidental. ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido?” (2004b: 235).

En esa perspectiva, Sylvia Marcos habla de tres líneas de ruptura entre el análisis de género del pensamiento mesoamericano y el derivado del pensamiento feminista occidental: los conceptos de dualidad, equilibrio fluido y corporalidad. Con base en el análisis detallado de cada una de ellas, afirma:

“Si denominamos ‘categorías de género’ a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que éstas forman pares de conceptos, por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose permanentemente.

“Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. A cambio, el movimiento de constitución y reconstitución de dichas categorías, su moción y fluidez parecen captar mejor su esencia. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son: la apertura mutua de las categorías; la fluidez; la no-organización jerárquica entre los polos duales.” (Op. Cit.: 251).

Con la distinción entre sexo y género, uno de los aportes fundamentales de la teoría feminista de la década de 1970, sucede algo análogo, pues la revisión cuidadosa de las fuentes permite colegir, dice la autora, que en el pensamiento mesoamericano tal distinción no tendría sentido, pues no se encuentra una separación entre biología y cultura: “La

inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo impedía siquiera la posibilidad en pensamiento de esta separación...” (Ibid: 252).

Estas apreciaciones son fundamentales pues están en el centro de una polémica respecto a la distancia existente en la actualidad entre lo que ha permanecido como una ideología de género en numerosas poblaciones indígenas y las relaciones de poder que en su interior viven cotidianamente mujeres y hombres¹⁵. Asimismo, es posible encontrar que en esas concepciones de la corporalidad se cimentó la resignificación católica de la existencia del alma y de la comunicación de las personas con Dios.

En el campo del cristianismo es preciso señalar que las teólogas feministas latinoamericanas se han manifestado, principalmente, dentro de las corrientes pastorales liberadoras. En ese sentido retomo las aportaciones de Elsa Tamez e Ivone Gebara. La primera de ellas hace un análisis minucioso de la forma como se fue conformando una teología feminista de la liberación, así como la derivación de una hermenéutica bíblica feminista a partir de ella. En su recorrido muestra que los principios y la metodología propuesta por la teología de la liberación permitieron a las pocas mujeres que la adoptaron en sus primeros años tomar conciencia de que se aplicaban de forma radical a la comprensión de la situación de las mujeres y a la acción para incentivar su participación tanto doctrinaria como política. Así, estas teólogas encuentran que es indispensable conectar su lucha con la de otros grupos oprimidos, particularmente con la de los pueblos indígenas y las poblaciones negras de América Latina. En cuanto a la hermenéutica feminista, encuentra que para el momento actual ésta se caracteriza por una actitud “radical antipatriarcal, que busca proponer una teología nueva inclusiva y no patriarcal” (Elsa Tamez, 2004: 54). La respuesta por parte de los líderes religiosos (protestantes y católicos)

¹⁵ Martha Sánchez Néstor, joven lidereza amuzga, lo expresa con toda claridad en relación con la participación de las mujeres en las organizaciones indígenas (muchas de las cuales, recordemos, se han sustentado en apoyos de corrientes pastorales como la Teología de la Liberación o la Teología Indígena): “Muchos hombres indígenas de espacios organizativos y de comunidades aceptan la presencia de las mujeres indígenas siempre y cuando no desestabilice la voz de ellos. Cuando empezamos a poner fin a nuestro silencio no sólo frente a ellos sino con los agentes externos, es cuando algunos inician actitudes de resistencia a la aceptación de nosotras como sujetas de derecho.

“Si bien son pocos los aliados de este proceso organizativo en sus diversas expresiones, ha sido de suma importancia contar con el acompañamiento de ellos en nuestro camino sin regreso. Pero queremos empujar no sólo al reconocimiento teórico, sino al cumplimiento y respeto práctico que al interior de las organizaciones, sobre todo las mixtas, es todavía una meta por cumplir.” (2005: 100).

ha sido “un retroceso en el apoyo a la teología feminista y liderazgo de las mujeres en la iglesia.” (Op. Cit.: 55).

Quizás una de las propuestas más radicales de esta nueva hermenéutica es volcar la mirada al cuerpo de las mujeres junto con lo cotidiano:

“En la década pasada se trabajó mucho sobre la estructura de la sociedad, la colectividad; ahora se ve la necesidad de repensar también la situación particular de las personas, en tanto que mujeres, indígenas o negras, que ofrecen una visión del mundo particular y de respeto, en tanto personas dignas. Se cree que el machismo, sexismo y racismo pueden camuflarse cuando sólo se pone énfasis en el cambio estructural de la sociedad. Teológicamente existe la categoría de hombre nuevo o mujer nueva en cuanto son transformados y liberados. El reino de Dios, una categoría teológica colectiva, no puede encubrir relaciones interhumanas injustas ni un hábitat deteriorado; es más bien una de las utopías cristianas que apunta a un lugar donde todos y todas, pueblos y personas, y su hábitat tengan cabida.” (Ibid: 59).

Muchos son los retos que deben enfrentar las teólogas y las biblistas feministas, a decir de Elsa Tamez. Algunos de ellos son teóricos: ¿usar o no la categoría de género? ¿trabajar desde la teoría feminista únicamente? En esa discusión están interviniendo teólogas indígenas y negras que insisten en elaborar una hermenéutica que recoja también teorías antropológicas y de la simbología (Cfr. Elsa Tamez, 2004: 58). Otros retos son políticos: ¿conviene declararse feministas o es mejor utilizar otros términos habida cuenta de que aún no hay una aceptación plena de lo que el feminismo implica? Otros más son de orden sociopolítico, pues se manifiesta una profunda preocupación por no avanzar solas, sino en compañía de las mujeres del pueblo, cuya visión

“ha avanzado hacia una concepción despatriarcalizada de Dios, pero la evocación de Dios es totalmente masculina. Aún hay que hacer un gran trabajo de base para ayudar a desmasculinizar al Dios cristiano.” (Op. Cit.: 62).

Por último, hay retos de orden estrictamente teológico:

“Las teólogas son conscientes de que el desafío es muy radical para la tradición cristiana, pues implica retrabajar o, mejor dicho, reinventar la teología y releer la Biblia reconstruyendo y reconstruyendo. Hay incomodidad en enfrentarse a los grandes temas teológicos como la cristología, la Trinidad y la eclesiología por su androcentrismo. Se reconoce que las implicaciones de la reconstrucción van más allá de la ortodoxia. La intención de estas corrientes no es anticristiana, sino que pretenden

enriquecer la tradición con aportaciones teológicas feministas y de otras culturas para que el pensamiento sea más inclusivo y las iglesias más democráticas y menos patriarcales.” (Ibid: 60)

Ivone Gebara, por su parte, retoma algunas de las apreciaciones de Simone de Beauvoir para preguntarse por qué las diferencias entre mujeres y hombres devinieron en fuente de opresión y alienación y “¿por qué estas formas de dominación se encuentran en los diferentes sistemas religiosos transformados en fuerzas que legitimaron la producción y la manutención de relaciones injustas?” (2004: 109). La respuesta a estas preguntas respalda la pertinencia de hacer una hermenéutica de género. En ese sentido, afirma que en tanto que mujeres y hombres, somos género, y éste es “la particularidad del ser, la concreción, la contextualidad histórica del ser...” (Op. Cit.: 113), y abunda:

“Nuestro género es nuestra identidad y nuestro límite. Nuestro género es nuestra posibilidad social, nuestra historia, nuestra cultura y nuestra esperanza de cambio. Nuestro género es nuestra utopía y nuestra religión. La religión de género o el género en la religión es la conciencia que reproducimos en nuestras creencias religiosas, las mismas creencias sociales y culturales que caracterizan nuestra convivencia histórica. La religión no es por sí misma éticamente superior a otras producciones humanas. Ella entra en la misma dinámica de las fuerzas sociales aunque a través de mediaciones psicológicas y de poder más complejas y sutiles.” (Ibid: 112).

El género, continúa, “es el reino real de lo humano: el reino de las relaciones sociales entre mujeres y hombres, y de nuestras relaciones con el conjunto de la tierra y del universo...” (Ibid: 114). Sin embargo, el conjunto de condicionamientos que resultan de la conjunción entre género y religión fue ignorada durante mucho tiempo lo mismo por las/los estudiosas de la experiencia religiosa que por la teología de la liberación misma. Por ello, la trayectoria de las teólogas feministas latinoamericanas durante los últimos treinta años, llevada a su extremo radical, puede ser comprendida como un cisma,

“...Pero este cisma no nos llevará a constituir una nueva iglesia con jerarquías propias y nuevos dogmas. Es un cisma de características marcadamente diferente de los anteriores que conoció la historia del cristianismo. Es un cisma que toca las bases, los cimientos, las raíces que sustentan el modelo jerárquico antropológico y cosmológico en vigor.” (Ivone Gebara: 125)

La potencia de ese cisma yace en el desmontaje de la supremacía de los hombres y lo masculino, incluida la convicción de que el Dios cristiano es un hombre. Más aún:

implica continuar la lucha política de las feministas, esta vez por la vía de “reordenar el propio sentido de la existencia humana y los valores que permiten el desarrollo de nuestras vidas con respeto y equidad.” (Ibid: 135). De ahí que uno de los objetivos de las teólogas feministas, además de desarrollar una hermenéutica liberadora de lo espiritual, sea “desarrollar un nuevo orden nacional e internacional de las religiones de igual forma que muchos grupos luchan por un nuevo orden económico, social y político internacional...” (Ibid: 135-136).

En esta misma línea, interesa sobremanera subrayar que la religión es un ámbito de significaciones a través del cual se elabora la simbolización de lo humano generizado, es decir, de la asunción de lo que es intrínsecamente humano, concebido como común desde una perspectiva androcéntrica pero, al mismo tiempo, escindido entre lo propiamente femenino y lo masculino, transmitiendo a mujeres y hombres un conjunto de principios esenciales que definen y delimitan su ser. Desde esta perspectiva, hay una concepción religiosa del mundo en la cual los géneros están escindidos y son irreductibles, dando lugar con ello a una organización social en la cual la especialización escindida de mujeres y hombres en todos los ámbitos de la vida social es significada/simbolizada como natural, ahistórica e inmanente. Lo mismo sucede a nivel de las relaciones, las prácticas, las acciones y los poderes. Escrito en palabras de Teresa del Valle, hay una interrelación entre

“el control de lo sagrado mediante las representaciones del género y la asignación diferenciada de prestigio. Que dicha interrelación se expresa unas veces de manera directa y otras indirecta en las consideraciones de las mujeres y de los hombres. Todo ello configura nociones y prácticas de poder...” (2005: 122).

Desde el punto de vista metodológico, es de crucial importancia identificar de dónde proviene el poder. En lo que respecta a los géneros, poca duda hay respecto a que la fuente primaria de éste son los cuerpos sexuados. Mediante un intrincado juego de representaciones y simbolizaciones, para las mentalidades occidentales el cuerpo femenino devino inferior, cercano a la naturaleza, peligroso, contaminante, razones por las cuales se impuso la necesidad de domeñarlo, ceñirlo a los controles patriarcales a través de la sexualidad procreativa para lograr que las mujeres vivieran subordinadas. A la vez que se asentaba la connotación de que el embarazo y la crianza son procesos que atan a las mujeres a “su naturaleza”, los hombres, exentos de esas responsabilidades, se asumieron como seres autónomos.

Sin embargo, Teresa del Valle (2005) destaca que el vínculo que se establece entre cuerpo de mujer, cuerpo de hombre y poder es una elaboración cultural que depende en buena medida de los lazos que se asignan a mujeres y hombres respecto a las deidades y a los recursos que permiten garantizar la subsistencia y la reproducción social, como la tierra, por ejemplo. De esos vínculos se derivan características fundamentales de otras formas complejas de organización social, como el parentesco. Asimismo, todo lo que se relaciona con el cuerpo adquiere también un lugar simbólico que va más allá de sus funciones evidentes. Es el caso de la comida, que no sólo es indispensable para sobrevivir sino, sobre todo, para vivir de una manera específicamente humana. En torno a los alimentos hay elaboraciones simbólicas profundas que unen cada uno de ellos con sustancias, potencias, efectos y representaciones del orden social de géneros así como de los vasos comunicantes entre lo humano y el cosmos. Por ello hay una asociación constante en culturas muy distintas entre comida y sexualidad. En términos religiosos, las evidencias más patentes de ello tienen que ver con el ayuno y la abstinencia sexual como prácticas rituales que acompañan momentos climáticos de distintos cultos.

Por otra parte, los alimentos comparten con las mujeres y los hombres el ubicarse dentro de una organización jerárquica y una atribución arbitraria de poderes, lo que aparece legitimado por formar parte de un orden sagrado.

Las mujeres y lo sagrado

“...lo sagrado. No la religión, ni su contrario, que es la negación atea, sino esa experiencia que las creencias amparan y explotan a la vez, en el punto de encuentro de la sexualidad y del pensamiento, del cuerpo y del sentido, que las mujeres realizan intensamente pero sin preocuparse por ello, y en la que les queda –nos queda- mucho por decir...”

Así delimita Julia Kristeva el ámbito de reflexiones personales y especulares que comparte con Catherine Clément en un libro nodal para mi propia comprensión del vínculo entre *Lo femenino y lo sagrado* (2000).

Obra de dos intelectuales, escritoras, psicoanalista la primera, ensayista la segunda, viajeras por el mundo, este libro es una puerta de entrada para captar las particularidades de la apropiación personal e íntima de lo sagrado por parte de las mujeres. Varias son sus afirmaciones, todas ellas sugerentes y esclarecedoras, que parten en buena medida de

considerar la porosidad del cuerpo femenino como fundamento de una certeza básica, oscurecida por los discursos que insisten en equiparar lo sagrado con lo religioso: en el cuerpo de las mujeres se arraiga “la certeza de la vida. Hay vida y *ellas* pueden darla: *nosotras* podemos darla.” (Op. Cit.: 20). De ahí se desprenden otras consideraciones sobre las dimensiones de lo sagrado: el tiempo, la historia de sus elaboraciones, la aparición/dotación del sentido, su preexistencia a lo religioso y su diferencia con éste. Permítaseme detenerme en ella, pues la considero central para comprender muchas de las sutiles distinciones que hacen entre ellas las católicas tepeyanquenses. De acuerdo con estas autoras,

“...la función de lo religioso viene a ser siempre la organización del culto: se entra aquí, se pasa por allá, aquí se reza, allí se arrodilla uno, se empieza y se acaba, en resumen, el tiempo y el espacio están bien organizados. Lo sagrado hace exactamente lo contrario: eclipsa el tiempo y el espacio. *Pasa* en lo ilimitado, sin reglas ni reservas, que es propio de lo divino. Es decir, lo sagrado es un acceso inmediato a lo divino, mientras que lo religioso dispone un acceso señalizado, con mediaciones previstas para los casos difíciles. Ni que decir tiene que lo sagrado no desaparece con la aparición de los códigos religiosos: surge a su hora, o más bien, en su instante, porque está en su naturaleza alterar el orden. Pero lo religioso puede existir sin lo sagrado; cuando se practica sin ánimo, es incluso su estado más común.” (Catherine Clément y Julia Kristeva, 2000: 44).

Lo sagrado ha sido objeto de dilucidación por parte de autores tan influyentes como Mircea Eliade (1972) o Alfredo López Austin (1990). Para ellos, el punto de definición de este ámbito es dicotómico: su parámetro de diferenciación es lo profano, lo humano, lo natural. En contraste, para Julia Kristeva y Catherine Clément es uno de los elementos estructurantes de la psique y la subjetividad de las personas. Para las mujeres, en particular, hace parte de sí mismas en la medida en que se in-corpora, es decir, en tanto interactúa con el cuerpo y con todas las expresiones que se manifiestan a través de él. En ese sentido, no tiene un único parámetro de contrastación, puesto que se asienta en lo que las autoras llaman la *porosidad del cuerpo*, esa capacidad para absorber, cribar, trasminar, expeler y proyectar pensamientos, concepciones, ideas, sentimientos o emociones asociadas con la elaboración tanto del sentido de la vida como de las múltiples significaciones otorgadas a todo aquello que la constituye.

Desde este punto de vista, lo sagrado tiene un ámbito de construcción de significados propio, que se toca con la religión, pero que supone también una resemantización de aquello que ha adquirido significado en otros ámbitos (la ideología, la concepción del mundo, la religión misma) al dotarlo de conexiones con el propio ser. En ese sentido, transita y circula socialmente, pero es en el nivel individual en el cual adquiere concreción, de acuerdo con las experiencias, las necesidades, las expectativas, las posesiones y las carencias de cada persona en lo particular, potenciando así su capacidad de interactuar a partir de referentes simbólicos a los que, mediante su propia interpretación, dota de sentido.

En el nivel personal, lo sagrado se expresa en la creencia y en la fe. Creencia como certeza de lo incierto; fe en la existencia de lo que no es constatable. A partir de ambas se establece el vínculo con lo religioso, momento en que creencia y fe dejan de ser exclusivas de la persona para ser un elemento de identidad y de pertenencia. Por su parte, estas dos condiciones están presentes en la posición de las mujeres en los rituales, particularmente en los de carácter religioso.

Las mujeres y la ritualidad

Siguiendo ese mismo hilo conductor, la ritualidad se presenta como un ámbito de interacción social y simbólica, caracterizado por actos culturales repetitivos¹⁶, en el que los sujetos ejecutan ritos¹⁷ específicos que vuelven a la memoria el mito que recrean como parte de la identidad. Con el ritual se recrean y resuelven, siempre en un plano simbólico, los conflictos de la comunidad.

¹⁶ Para Margaret Bullen, el ritual es “un tipo de comportamiento estandarizado y repetitivo, que responde a una estructura interna propia y obedece un orden prescrito dentro de una cultura o una religión, estableciendo la forma de realizar periódicamente una serie de ritos o actos solemnes que pueden constituir una ceremonia religiosa o cívica...” (2000: 49). Como menciona Andrew S. Buckser (2000: 450), el *ritual* se refiere, “en sentido estricto, a actos prescritos y formales que tienen lugar en el contexto del culto religioso...”; aunque en su sentido amplio, remite a actos culturales repetitivos.

¹⁷ El *rito*, de acuerdo con Alfredo López Austin (1998: 14), es una “Práctica fuertemente regulada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida”. Esta práctica incluye los siguientes elementos: posee una naturaleza social, pretende afectar a los seres sobrenaturales, es un intento de comunicación, tiene fines precisos, “...no está absolutamente taxada o sujeta a reglas...”, pero al mismo tiempo posee un “carácter canónico” que “l(a) hace apropiad(a) y eficaz” (López Austin 1998: 6). Roy A. Rappaport, por su parte, define al ritual como “*la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan...*” (2001: 56).

Pensado así para comunidades como Tepeyanco, el conflicto básico que se resuelve mediante la participación de las mujeres en los rituales es su exclusión de campos sociales como la política y los órganos de gobierno. De ahí que garantizar su presencia en rituales específicos introduce la fuerza compensatoria necesaria para conducir el conflicto por canales ajenos a la confrontación y, por tanto, de cuestionamiento a la hegemonía de género.

Con esa misma perspectiva, buena parte de los rituales católicos pueden ser analizados como dramatizaciones de la posición/oposición entre las mujeres y los hombres, dando como resultado una *ritualización de límites* (Teresa del Valle 1993: 132), es decir, la delimitación espacio-temporal, por un lado, y el alcance de la conexión emocional, no exenta de tensiones, entre los cuerpos, las corporalidades, las subjetividades, los imaginarios, lo simbólico, las capacidades y los poderes de unas y otros.

En el caso de las relaciones de género, esa ritualización de límites es una práctica política en el sentido en que lo propone David I. Kertzer (1988)¹⁸ cuando afirma que los ritos permiten crear una realidad política que, a su vez, permite entender lo que está pasando en el mundo.

Pero hay más. Tal como lo expone Ingrid Geist,

“El conjunto de los fenómenos religiosos y rituales no es solamente una máquina de poder cuyo funcionamiento hay que descifrar con métodos socioantropológicos. El conjunto de prácticas rituales no constituye una red de movimientos que están dados, sino que supone sujetos que los hacen. Mi interés teórico, entonces, es la búsqueda del sujeto que está detrás de los quehaceres, las funciones y las relaciones que se escenifican en el ritual de las fiestas.” (1997: 19).

Este es mi interés en esta tesis: mostrar a las mujeres católicas tepeyanquenses como sujetos de rituales.

El rito y el ritual son elementos sustantivos de las fiestas católicas que encabezan las tepeyanquenses; de hecho, constituyen su parte medular. Por ello, es importante destacar que los ritos, además de relacionar a mujeres y hombres con los ámbitos sagrados, divinos o sobrenaturales, legitiman los poderes que les rodean, naturalizándolos y convirtiéndolos en parte de la “esencia” de los sujetos y de las instituciones (Pierre Bourdieu, 1993: 114 y

¹⁸ El análisis de David I. Kertzer se centra en los ritos manifiestos en la política de las sociedades “avanzadas”, planteando que éstas no están exentas de ritualidad y que ésta no se restringe al ámbito religioso.

ss.): ahí radica buena parte de su eficacia simbólica. Cuando los ritos forman parte de una fiesta, hacen de ésta una “acción simbólico-ritual” (Antonio Ariño, 1996: 7) en la que se entremezclan normatividad, transgresión y tensiones, generando su carácter dinámico.

La obra de dos autoras nos ilustra respecto a cómo abordar la participación de las mujeres en fiestas, ritos y rituales. Estudiando las experiencias de mujeres en Irún y Hondarribia (España), Margaret Bullen propone distinguir analíticamente entre “orden social” y “orden simbólico”, refiriéndose el primero a la “realidad cotidiana” y el segundo a

“...los mitos, creencias, símbolos y valores de la sociedad en cuestión. Los rituales de un pueblo se inscriben dentro del orden simbólico, ya que ponen de manifiesto una serie de símbolos y metáforas que representan diferentes aspectos de la cultura y establecen un modelo racional de interpretación de esa ‘realidad cotidiana’. El orden social y el orden simbólico ejercen una influencia mutua el uno con el otro y el cambio en uno provoca el cambio en el otro. No obstante,..., los cambios no siempre se producen de forma fluida: en este caso, un cambio propuesto en el orden social encuentra una oposición férrea en el orden simbólico.” (2000: 49-50).

Esta misma autora subraya que una de las funciones simbólicas del ritual es actuar como “creador de identidades”, lo que permite, al analizar las relaciones entre mujeres y hombres puestas en marcha a partir de sus posiciones relativas,

“...destacar el aspecto ideológico y jerárquico de los rituales, indagando en la reproducción o contestación de las relaciones asimétricas o jerárquicas mediante el comportamiento ritual. Un ritual o una fiesta encierran las estructuras dominantes de la sociedad, pero no es necesariamente un mecanismo de control social que reproduce esas estructuras. Como señala Dolores Juliano (1997), la fiesta puede ser una oportunidad más para la reafirmación del control ejercido habitualmente por los sectores dominantes, pero al mismo tiempo suele considerarse un espacio abierto a las reivindicaciones de los sectores que normalmente no tienen protagonismo en el espacio público” (Op. Cit.: 50).

Por su parte, Teresa del Valle (2000: 248-249) plantea que, al ser el ritual uno de los dispositivos sociales en los que se construyen las *identidades relativas*, es decir, referenciadas, constituyen también un tema de estudio privilegiado para “guiar la búsqueda de lo genérico”. Esto supone partir, no de las afirmaciones de lo que mujeres y hombres son o de lo que es femenino y masculino en una cultura dada, sino indagar “distintas maneras de construir la identidad a través de la alteridad mujeres y hombres”, entre otras posibles

alteridades. Con esta lógica, parte de la búsqueda consiste en identificar la multidireccionalidad con que el género permea al ritual.

El ritual está relacionado con la identidad en otra dimensión más: la etnicidad. En ese aspecto, los rituales son medios eficaces “de transmisión de presupuestos ideológicos y de intensificación de los valores propios de los grupos que los organizan y/o protagonizan...” (Teresa del Valle, 1993: 123). Entre esos presupuestos destacan las alusiones al carácter ancestral de la relación con lo sobrenatural y a la continuidad de dicha ancestralidad a través de ritos de refrendan el reconocimiento del origen común del grupo que los opera. Asimismo, el sustento que se hace en la oralidad refuerza el contenido de la memoria colectiva (así se le actualice), aludiendo a “la costumbre” como reducto en el que se deposita dicha memoria para convertir sus presupuestos en actos de la vida cotidiana de amplia inteligibilidad entre quienes integran el grupo o la comunidad.

Sin duda, una expresión rotunda del vínculo entre ritualidad, identidad y etnicidad es la delimitación de la pertenencia, es decir, a través de él la comunidad establece para sí misma los límites de su inclusión, dejando a quienes excluye en calidad de espectadores. En ese sentido, el ritual es un acto preformativo de inclusión-exclusión que dramatiza las diferencias para mantener el *statu quo* de la comunidad, recordándole su particularidad.

Desde esta perspectiva, en países como México la etnicidad no se reduce a la indianidad o al origen prehispánico de los pueblos indígenas. La etnicidad contemporánea incorpora todos los elementos culturales, cuya procedencia es por demás diversa, que permiten a un grupo o a una localidad verse a sí misma como una comunidad. Basándome en las consideraciones de Seyla Benhabib en torno a la cultura, considero a la etnicidad como ese proceso estratégico de representación mediante al cual “...’el pueblo’ se constituye como entidad...” (2006:35). Ese proceso, ampliamente discutido por la antropología, se expresa de manera práctica en la definición de quién es y quién no es parte de esa comunidad. Para ello se erigen las *fronteras mágicas* de las que habla Pierre Bourdieu: se trata de aquellas barreras intangibles pero estables y perceptibles que impiden el tránsito de propios y extraños entre los espacios que unos y otros tienen asignados. En esa perspectiva, el ritual es una contención para la conservación de los límites de la pertenencia: “...Una de las funciones del acto de institución [en este caso el rito] es

también evitar permanentemente la tentación del paso, de la transgresión, de la dimisión.” (1993: 119).

Desde una lectura de género, el ritual permite también conservar las fronteras – sociales, políticas, simbólicas- entre mujeres y hombres mediante dramatizaciones radicalizadas de las posiciones de unas y otros, en ocasiones, o echando mano de la alternancia de roles, en otras. Una y otra posibilidad lleva consigo la reafirmación del lugar que ocupa cada género en el mundo, pues ambas reiteran públicamente la escisión que marca ese *ubi* diferenciado. Las fiestas que acompañan en numerosas ocasiones a la ritualidad se convierten en el escenario público en el que manifiesta esa reafirmación.

Las mujeres y las fiestas

En su análisis sobre la importancia que tienen las fiestas en la vida de las mujeres de Lugo (España), Lourdes Méndez (1987: 183) plantea, primero, que las fiestas son “ocasiones en que la expresión ‘vida social’ tiene sentido”, y luego que, considerándolas como “actos sociales”, la participación de las mujeres en las fiestas constituye una importante vía de entrada a la comprensión de “el lugar que la sociedad rural les asigna” en el ámbito público. En ese sentido, la investigación del tema abordada desde la perspectiva de género permite reconceptualizar el conjunto de elementos constitutivos de dichos actos sociales, tanto en lo que toca al desempeño de los sujetos como a su expresión en cada *evento festivo*¹⁹ específico.

En el contexto festivo, dimensiones como la división sexual, genérica y generacional del trabajo, la movilidad dentro de redes sociales, la delimitación de los espacios festivos o las acciones comunicativas adquieren connotaciones distintas a las cotidianas si se conciben como ámbitos de desempeño genérico que obligan a repensar a la fiesta cuando la asumimos como un espacio de encuentro, de convivencia mixta entre mujeres y hombres en el cual la “mirada a los otros” (Lourdes Méndez 1987: 190) está

¹⁹ Al referirme a un *evento festivo* estoy concibiendo una práctica social que debe ser abordada íntegramente, desde su organización hasta su desenlace. No lo reduzco al momento climático del ritual o a la celebración de la fiesta en sentido estricto. En ese sentido, las ideas de Renato Rosaldo son estimulantes pues se refiere al ritual como “...una encrucijada donde se intersectan los distintos procesos de la vida” (1991: 31) a través de los cuales se expresan sujetos *ubicados* (Op. Cit.: 20) que protagonizan “procesos sociales múltiples coexistentes” (Ibid: 23). El ritual deja de ser, desde este punto de vista, una actividad rutinaria y repetitiva para ser expresión humana marcada por las emociones.

prescrita, más que permitida. En el carácter de esa mirada se sintetizan, entre otras cosas, el valor y el prestigio detentado por las mujeres.

El término de *fiesta* es polisémico. En su sentido literal, dice Herón Pérez Martínez, “La fiesta se suele definir como una ‘solemnidad religiosa o civil en conmemoración de un hecho importante’... La fiesta,..., es una moratoria de la cotidianidad de índole análoga a la guerra, al arte, y a los estados de excepción. A la palabra ‘fiesta’ van asociados una serie de significados concretos: ‘celebración’, ‘reunión social para divertirse’, ‘día en que no se trabaja, para celebrar o conmemorar’. Proviene de un adjetivo latino *festus*, -a, -um que significa ‘festivo, solemne, digno de celebrarse’. Esta palabra parece provenir del indoeuropeo *dhes-to* que significa ‘sagrado’: la fiesta, en sus orígenes, estuvo ligada casi siempre al universo de lo religioso; respondía a su mitología y a su rico simbolismo...” (1998: 43-44),

La fiesta es un evento multidimensional, profusamente dotado de significaciones, incluyente de sujetos varios, fuente de alegorías y metáforas. Su análisis, como señala Antonio Ariño (1996), constituye un tema clásico dentro de la antropología y otras disciplinas, entre las que destacan la historia y la lingüística. En él se aplica una multiplicidad de enfoques teóricos y metodológicos que, para el caso de las fiestas religiosas, Julian Laite y Norman Long (1987: 27) agrupan de la siguiente manera: como *instituciones integrativas*, como *instituciones niveladoras* o *redistributivas* de la riqueza local, como *expresiones y refuerzos del estatus*, como *mecanismos de apropiación del excedente*, o como *un complejo de recursos culturales y organizacionales usados en estrategias adaptativas migrantes*, además de la tendencia que ve a las fiestas como *un medio de comunicación que expresa las relaciones sociales y transmite información acerca de vínculos sociales concretos a través del performance del ritual y de los eventos sociales*. Esta última perspectiva es la que retomo en esta tesis.

Basarse en la idea de que las fiestas constituyen, entre otras cosas, medios de comunicación, supone considerarlas también como ámbitos semánticos susceptibles de ser abordados como *sistemas hermenéuticos* (Herón Pérez Martínez, 1998: 19) que mantienen una relación de continuidad, discontinuidad y relatividad con la vida cotidiana. Involucran redefiniciones del tiempo, el espacio y el movimiento; distintos niveles de significación, asociaciones particulares con la mitología y lo sagrado. Además, son un ámbito privilegiado de expresión de las representaciones sociales.

Si la fiesta involucra acciones comunicativas, relaciones sociales y eficacia simbólica, también incluye un rito y un conjunto de ordenamientos simbólicos asociados con los procesos identitarios. En el nivel de los sujetos, su participación en ellas está orientada justamente por la síntesis que encarnan de estos procesos, de tal suerte que para las mujeres los eventos festivos representan un momento climático que les permite verse a sí mismas como personas importantes dado que los actos cotidianos se resignifican. Mantener la casa limpia y en orden, cocinar, lavar trastos, atender a comensales, son actividades que adquieren otro significado en el contexto festivo, pues implican desarrollar sus capacidades y habilidades genéricas de cara a los otros; de ser expresiones del deber ser se convierten en actos que expresan el sentido de la vida. Así, constituyen oportunidades para reconfigurar ciertos ordenamientos, ejercer autoridad, buscar reconocimiento, organizar a las y los demás, manifestar abiertamente la personalidad propia, reforzar las posiciones que las mujeres ocupan dentro de la familia, los grupos domésticos, las redes parentales y la organización comunitaria, todo ello dentro del marco de eventos que flexibilizan coyunturalmente el orden social.

Por otra parte, reafirman tanto la diferenciación sexual entre mujeres y hombres (debido a que parten de y actúan sobre los cuerpos sexuados), como la diferenciación genérica entre unas y otros, expresada de manera relevante en los poderes que cada quien posee y pone en juego en dicho espacio.

Todo ello en el marco de una institucionalidad con diversos márgenes de flexibilidad, de incorporación y de exclusión de mujeres y hombres en la vida religiosa, constituyendo a ésta en un campo social, político, ideológico y simbólico pleno de ambigüedades, contradicciones y negociaciones necesarias entre los diversos actores involucrados.

CAPÍTULO DOS

LAS MUJERES EN EL CATOLICISMO

Las mujeres y el catolicismo

Una de las características de esta tesis es destacar a las mujeres en su particularidad genérica religiosa y, desde ese *ubi*, analizar los rituales y las fiestas devocionales en las que participan. Por esa razón, a lo largo de este capítulo desarrollaré un conjunto de ideas en torno a quién es una mujer católica y cómo llega a serlo. En esa perspectiva, hago un planteamiento inicial: una mujer católica es una mujer adscrita al catolicismo¹ que ha integrado a su vida de manera profunda y definitiva el intrincado vínculo entre *cultura religiosa*² y *cultura de género*³ que lleva consigo dicha vertiente religiosa. Esa

¹ A pesar de que en el sentido común se trata al catolicismo como un término unívoco, en realidad refiere a distintas connotaciones, no sólo en relación a quien lo enuncie (una persona practicante, una persona ajena a esa religión, un ministro de culto o alguien especialista en su estudio) sino en relación también con el lugar y el momento en que se lo mencione. Desde la perspectiva histórica teológica, los editores del *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia* señalan: “En su sentido más amplio, la palabra ‘catolicismo’ designa todas las manifestaciones del cristianismo católico que son de naturaleza histórica y contingente, es decir, que ‘no pertenecen a la esencia permanente de la Iglesia ni pueden verse como su *necesaria* expresión histórica’ (Karl Rahner). En un significado más específico, se entienden bajo el término ‘catolicismo’ las formas étnicas, nacionales, acuñadas por determinados entornos, que se han formado en el contexto de las civilizaciones modernas en diferentes países y bajo determinadas condiciones políticas y sociales (catolicismo estadounidense, italiano, polaco, francés; catolicismo político, catolicismo social). Una tercera acepción del término, más usual recientemente, acentúa, en lugar de estos aspectos de contingencia y de la especialización limitante, la ‘catolicidad’ de los diferentes catolicismos y ve en ella un sinónimo del apostolado y de la ‘inculturación’ universal del cristianismo (así lo hacía ya Johann Baptist Hirscher: Iglesia como la obra de Cristo que se realiza ‘a lo largo de todos los tiempos’, como ‘la humanidad que se eleva más allá del particularismo y del carácter nacional, más allá de todas zonas y lenguajes, unida en una única fe, un único amor y una única esperanza’). Esta idea ha seguido siendo desarrollada en el siglo XX sobre todo en la teología de Henri de Lubac.

“La palabra ‘catolicismo’ se remonta históricamente a la época de la confesionalización... Sólo cuando la Ilustración reunió a todas las Iglesias y doctrinas de la Reforma bajo el término abstracto de protestantismo, la expresión más antigua ‘catolicismo’ adquirió mayor difusión como concepto correlativo y opuesto...”

“El ‘catolicismo’ como concepto y como forma social adquirió perfil más claro en los siglos XIX y XX. Con las revoluciones y secularizaciones modernas se inició un proceso en cuyo transcurso fue cayendo en cada vez más países el antiguo marco de referencia político y social de la Iglesia católica (hoy en día ya no hay en ningún país del mundo una Iglesia de estado católica o un catolicismo como religión de estado). En las nuevas circunstancias, las condiciones de vida para la Iglesia y para la predicación del evangelio debían crearse a través de las actividades de los fieles y de la jerarquía: desde abajo, a través de la organización social y política propia de los católicos (movimiento católico) y, desde arriba, por los acuerdos (en su mayoría de índole contractual) con las nuevas autoridades, cuya legitimación era cada vez más de índole democrática (concordatos, acuerdos con las Iglesias evangélicas). Desde esta perspectiva, el surgimiento y la plasmación, en muchos países, de catolicismos de perfil nacional, fue tanto un acto de afirmación de sí mismos y de supervivencia en cuanto asimismo un acto de movilización y concentración social de los católicos en el mundo moderno.” (DEHI, tomo 1, 2005: 206-207). En esta misma fuente se distinguen los siguientes tipos de catolicismo: político, social, liberal, reformista y cultural (Op. Cit.: 209-219).

² Asumo este término para referirme a una dimensión particular de la cultura, cifrada en una concepción del mundo elaborada en torno a lo sagrado que es al mismo tiempo específica, intangible y liminal,

adscripción la dota, además, de un sentido amplio de lo que son la sociedad, la política, la economía, el estado, atravesado siempre por connotaciones morales que orientan todas sus acciones, sus relaciones, sus pensamientos, sus expectativas, sus aspiraciones, sus ideas de futuro, sus perspectivas sobre el mundo y, en particular, la concepción que tienen de sí mismas.

Al mismo tiempo, las mujeres católicas son sujetas de género cuya experiencia vital está organizada por creencias y prácticas religiosas que les asignan un lugar de subordinación por el hecho de ser mujeres. Se caracterizan también por ser portadoras de una mentalidad constituida a partir de la distinción entre cuerpo y alma, así como de una orientación moral en la que virtud y pecado se oponen mutuamente. Tal mentalidad se acompaña de una constante significación del cuerpo, la sexualidad, las relaciones sociales, las prácticas comunitarias y, en general, de una experiencia vivida en la que no hay distinción entre la cultura de género y la cultura religiosa de las que estas mujeres son, simultáneamente, depositarias, reproductoras y protagonistas.

En términos categoriales, me permito suscribir la idea de que la mujer católica (abstracción conceptual) vive una forma particular de cautiverio⁴: la de la mentalidad religiosa. Más allá de ser creyentes y/o practicantes, las mujeres católicas en concreto viven sumergidas en una forma de pensar en la que los valores morales y éticos promovidos por el catolicismo son normas de vida a partir de las cuales naturalizan y legitiman, para sí mismas y para los demás, la subordinación generalizada en que transcurren sus existencias, asumiendo que el fundamento elemental de todo lo experimentado es su ser sexuado inferior, impuro, culpable de la expulsión del Paraíso y responsables, en consecuencia, de que la vida de los otros se apegue a las buenas conductas que permiten la reproducción interminable del orden social.

concepción que establece una relación de mutua determinación entre las ideas de naturaleza y sobrenaturaleza, en la que la acción humana opera sobre ella al tiempo de que está siempre significada por ese vínculo.

³ La cultura de género es también una dimensión particular de la cultura en la que la elaboración de lo humano como algo específico y escindido da lugar a una prolongación de estas características a todo aquello que es tocado por la mentalidad y la acción de mujeres y hombres. Complemento esa idea con la afirmación de Elsa Muñiz respecto a que la cultura de género "...no es una 'subcultura' que tenga que integrarse con 'otras' subculturas, es por sí misma aglutinadora y tiende a ser totalizante; da cuenta de un proceso que pasa por los individuos y forma parte del entramado de redes imaginarias que legitiman un poder instituido." (2002: p. 10.)

⁴ Retomo este concepto de Marcela Lagarde, quien lo define como "...síntesis del hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal. El cautiverio define políticamente a las mujeres, se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder, y se caracteriza por la privación de la libertad, por la opresión." (1990: 20).

Como mostraré en este capítulo, a pesar de la generalidad del término no hay una sola forma-de-ser católica; por el contrario, estamos ante un panorama lleno de matices producto de las particularidades de las mujeres así como de las distintas vertientes católicas. En ese sentido, así como la cultura de género se asienta con particularidades en las mujeres de acuerdo con sus distintas adscripciones, también cada uno de los catolicismos enfatiza aspectos específicos de sus contenidos de acuerdo con el contexto en el que se desenvuelven.

De esta manera, el género no sólo adquiere precisiones de acuerdo con la religión que profesan los sujetos que lo encarnan o in-corporan, las mujeres en este caso: la corriente religiosa específica en que éstas se desenvuelven trae consigo también formas-particulares-de-ser genéricas religiosas. Para comprender estas particularidades, partiré de mostrar los contenidos centrales del catolicismo en torno a los cuales se configuran éstas.

Los mitos fundantes

La situación de las mujeres dentro del catolicismo es multidireccional. Para comprenderla es necesario partir de evidenciar que la católica es tanto una religión escrita⁵ (con un fuerte componente de transmisión oral) como una iglesia institucionalizada, dimensiones ambas que constituyen una unidad de prescripciones y sanciones que destinan contenidos específicos para las personas tomando en cuenta su sexo, su género, su edad y su condición social.

El catolicismo es una religión⁶. Esta afirmación, tan simple, resume una puerta de entrada a una dimensión fundamental de la concepción del mundo de una cantidad importante de habitantes de este planeta. La religión es una elaboración compleja que

⁵ Vale la pena recordar que los textos sagrados del catolicismo están escritos con un lenguaje cifrado que ha requerido un constante ejercicio hermenéutico. A esta situación ha contribuido, por supuesto, el hecho de que reúnen escritos de diferentes autores y épocas, así como pasajes que se transmitieron por vía oral y sólo con el tiempo se formalizaron por escrito. Este carácter remite al propio lenguaje utilizado por Jesús, quien se afirma que utilizó parábolas y metáforas para transmitir sus enseñanzas. Asimismo, los textos institucionales, como el Código de Derecho Canónico o el Catecismo están escritos en un lenguaje especializado que los pone fuera de la comprensión de la feligresía no instruida institucionalmente para interpretarlos. Esta circunstancia abre un amplio campo de indefiniciones que conduce a la grey católica a actuar por desconocimiento, o siguiendo las orientaciones de los ministros de culto, los cuales suelen tener la intencionalidad de apuntalar la formación de un sentido común y no la de una posición crítica, situaciones todas que soportan la hegemonía.

⁶ En palabras de Martha C. Nussbaum, “la religión es uno de los modos en los que la gente utiliza el pensamiento y la imaginación para perseguir una comprensión de lo que es más importante en la vida, se encuentra también entre los modos en que la gente persigue el objetivo de la comunidad y la afiliación...” (2002: 278-279).

aporta a individuos y colectividades una definición y un sentido del ser⁷, tanto en el nivel abstracto de aportar una idea generalizada de humanidad (por contraste con la divinidad), como de enfatizar lo específico y particular de lo humano, en especial distinguiendo entre mujeres y hombres, así como entre creyentes y no creyentes. Abundaré sobre esto más adelante.

La religión católica comparte con el resto de vertientes del cristianismo un conjunto de mitos de origen hebraico de los cuales se han desprendido las definiciones básicas que comparte la fe ligresía a nivel mundial respecto del mundo y de la vida, de lo humano y de lo social, del Hombre y la Mujer. A su vez, estos mitos y estas definiciones están presentes en creencias, preceptos, valores, normatividad, organización institucional y prácticas, tanto individuales como colectivas, que identifican a mujeres y hombres católicos en cualquier espacio en que se encuentren.

De la religión católica se ha derivado, además, la definición de una moral que la jerarquía eclesiástica junto con las organizaciones asociadas a la iglesia pretenden trasminar más allá de sus límites sociales, amparándose en su declaración de institución ecuménica cuya vocación es propagar la “verdadera fe”⁸. Por su parte, la iglesia difunde a través de su doctrina un código de ética individual y de convivencia social (ése sería el sentido mundano de los mandamientos, los pecados y los sacramentos: marcar pautas para que ésta tenga lugar dentro de los cauces adecuados), así como los mecanismos subjetivos para que cada creyente ejerza el autocontrol y la autocensura sobre sus propias conductas y pensamientos. Todo ello lo articula a través de una concepción del mundo jerárquica, etnocéntrica y discriminadora en la que, bajo el precepto de la *igualdad sustancial*⁹, se ocultan los más fuertes poderes de dominación patriarcal actuantes en todas las esferas de la vida social (la cultura, la economía, la política, etc.).

⁷ La religión es uno de los temas más estudiados en antropología; en consecuencia, las definiciones de este concepto no sólo son numerosas sino que llegan a ser disímbolas. Para esta tesis opto por una acepción inicial según la cual “La religión es una actividad práctica de orden ‘superior’ sólo en la medida en la que es también una perspectiva sobre el mundo, capaz de modificar por completo la visión intersubjetiva de todos los objetos que lo componen y de todas las actividades que lo constituyen, de agrupar a los individuos más allá de la experiencia personal que apenas nos corresponde evaluar, de legitimar posiciones de privilegio y asimetrías de poder, de someter y de liberar...” (Manuela Cantón Delgado, 2001: 235-236).

⁸ Amparada en este precepto y con base en los vínculos que estableció con las potencias imperiales de distintas épocas, la iglesia católica se ha distinguido por sustentar ideológicamente la expansión de éstas, justificando la conquista y el sojuzgamiento de millones de seres humanos bajo la pretensión de convertirlos a la fe. Gracias a tal asociación se convirtió en la primera religión de alcance mundial a partir del siglo XVI.

⁹ En la Carta Apostólica *La dignidad y la vocación de la mujer*, Juan Pablo II estableció una nueva hermenéutica del Génesis en la que la relación entre mujer y hombre es de *igualdad sustancial*: “...el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, y el género humano, que tiene su origen en la

Esta pretendida igualdad es una lectura moderna de un texto que durante siglos ha sostenido exactamente lo contrario, apoyándose en una hermenéutica patriarcal de los dos grandes mitos que sustentan al catolicismo: La Creación, con sus tres momentos climáticos –la creación del hombre, el pecado original y la expulsión del paraíso-, y el nacimiento de Jesús asociado a la virginidad de María.

Antes de describirlos, es importante retomar las recomendaciones de Alfredo López Austin (1990) respecto a la conveniencia de no asumir una definición general de mito dada la multidimensionalidad teórica y empírica del término, sino acotar una aproximación pertinente al campo específico en el que se le va a observar. Con base en ello, para los fines de esta tesis considero al mito católico como un tipo de relato que sintetiza un conjunto de creencias religiosas con la finalidad de enunciar un discurso inteligible respecto al origen y características antropoteológicas tanto de los conceptos de mujer y hombre, como de sus consecuentes condiciones de género. Dentro de este relato, el tiempo sagrado irrumpe en el tiempo histórico y el tiempo humano lo mismo que en el espacio, por lo que produce la ubicuidad de su contenido.

Desde esta apreciación, los mitos católicos que habré de retomar pueden ser considerados al mismo tiempo como mitos de origen (porque son elaboraciones que recrean el momento en el que tuvo lugar el inicio de los tiempos y de lo humano) y como mitos fundantes, en tanto que sientan las bases sobre las que se constituye la identidad de la fe ligresía católica –referida a la cosmogonía y al vínculo con Dios- junto con las identidades de género en su vertiente esencialista, según las cuales mujeres y hombres son diferentes y desiguales por designio divino. La particularidad de estos mitos, en contraste con los de otras tradiciones religiosas, es que quedaron inscritos en la historia a través de La Biblia, texto sagrado equiparable a la Torah y al Corán dado su origen común en la tradición oral hebraica¹⁰.

llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona todo la obra de la creación; *ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios...*" (2003: 18).

¹⁰ La Biblia es concebida como "La Sagrada Escritura que contiene la revelación de Dios a la humanidad" (2005: VII). Comprende los relatos transmitidos primero por vía oral y después escritos al paso del proceso de institucionalización de la iglesia, relatos que abarcan "...desde los orígenes más remotos de las tradiciones patriarcales del pueblo de Israel hasta los últimos testimonios de las primeras comunidades cristianas respecto a Jesús de Nazaret, el Mesías prometido por Dios y esperado por el pueblo elegido..." (Ídem). Está compuesta por dos partes. La primera es el Antiguo Testamento, que comprende los Libros Históricos, los Libros Sapienciales y los Libros Proféticos. La segunda corresponde al Nuevo Testamento, que incluye los Evangelios, las Cartas de Pablo, las Cartas Pastorales, las Cartas Católicas y el Apocalipsis.

La Creación. La católica es una concepción creacionista que postula que todo lo existente es resultado de la voluntad de un Dios único y todopoderoso. La Biblia incluye dos relatos de La Creación, base de toda la hermenéutica. En el primero se describe la creación propiamente dicha, del cielo y la tierra, separando la luz de las tinieblas (primer día), las aguas de lo seco –es decir, mar y tierra- (segundo día), creó la vegetación (tercer día), el día y la noche (cuarto día), los seres vivientes acuáticos y aéreos (quinto día), los seres vivientes terrestres junto con el hombre (sexto día), y descansó el séptimo día.

El segundo relato se centra en la creación de El Paraíso, ubicado en el oriente, con ríos y “toda clase de árboles gratos a la vista y de frutos sabrosos; y también el árbol de la vida en medio del jardín, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.” (Génesis 2, 12, en La Biblia, 2005: 15). Se lo dio al hombre como morada, junto con la ayuda de “todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver qué nombre les daba; y todo ser viviente llevaría el nombre que le impusiera el hombre...” (Génesis 2, 13, en La Biblia, 2005: 16).

La capacidad de nombrar será, entonces, legitimada como una potencia del hombre, quien desde la posición de supremacía que ha recibido del propio creador, se erige en el Sujeto¹¹, capaz de clasificar, diferenciar, subordinar e imponer un nombre a todo lo que, en consecuencia, es Otro.

Esta capacidad está sustentada, siguiendo a Karen Armstrong, en el núcleo de significación del mito de La Creación –de singular relevancia para la cultura de género-, el cual radica en que las acciones del Dios hebraico se centran en ordenar por medio de la separación: “...la noción de ‘separación’ es central en la teología sacerdotal: Yahveh creó el cosmos como un lugar ordenado al separar la noche del día, el agua de la tierra seca y la luz de las tinieblas...” (2006: 96).

Desde la perspectiva de género, ordenar y separar aparecen como dos estrategias fundamentales para instituir la escisión entre mujeres y hombres, en un sentido que va más allá de las oposiciones binarias, pues lo que supone es colocar, ubicar a unas y otros en un orden cósmico, social y político. Con esa lógica, la creación de hombre y mujer como seres escindidos es climática para garantizar que el objetivo de su

¹¹ “...Sujeto, desde este punto de vista, es aquél que siempre puede tomar distancia, desplazarse, desmarcarse si procede de los predicados que el otro, el *designador*, le adjudica, lo cual no significa sino que él mismo es su propio autodesignador...”, afirma Celia Amorós (2005: 191). [Cursivas en el original].

existencia sea continuar, desde sus posiciones diferenciadas, con la obra iniciada por la divinidad.

Los relatos bíblicos continúan una secuencia de eventos en los que el pueblo hebreo, elegido de Dios, atraviesa por innumerables problemas, cada uno de los cuales pone a prueba su fe. En cada una de ellas Dios lo castiga, lo conduce a su liberación, le transmite su ley y le depara el destino. Cada uno de los episodios bíblicos está protagonizado por un hombre o una mujer que encarnan las virtudes y defectos inherentes a lo humano. Con algunos de ellos, en particular con Noé, Abraham y Moisés, Dios establece pactos fundamentales. Con Noé se compromete a que la vida nunca será exterminada. Con Abraham pacta la circuncisión ritual de todos los hebreos, señal de la alianza de Dios con su pueblo, el cual le prometió sería numeroso como las estrellas del cielo y las arenas del mar, además de que conquistarían los territorios de sus enemigos, poblándolos. A Moisés lo eligió para conducir a su pueblo fuera del yugo de Egipto, entregándole el Decálogo, conocido popularmente como los Diez Mandamientos en los que se sintetiza la ley de Dios¹².

Fue a través de los profetas¹³ que Dios prometió a su pueblo enviar a un Mesías que lo resarciera de los pecados cometidos. Esta promesa habría de cumplirla enviando a su propio Hijo al mundo: he aquí el núcleo del segundo mito fundante del catolicismo.

El nacimiento de Jesús y la virginidad de María. El mito de la vida, muerte y resurrección de Jesús, el hijo de Dios enviado al mundo para perdonar los pecados cometidos por los seres humanos, es ininteligible si se le separa del mito concomitante, el haber sido engendrado por María, joven a través de la cual adquirió humanidad.

De acuerdo con el Evangelio según san Mateo, “El nacimiento de Jesucristo fue así: su madre, María, estaba desposada con José; y antes de vivir juntos, resultó que ella había concebido por obra del Espíritu Santo. José, su esposo, que era un hombre recto, no quiso denunciarla sino que determinó repudiarla en privado. Mientras andaba cavilando en ello, un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: ‘José, hijo de David, no temas llevarte a casa a María tu esposa, porque lo

¹² De acuerdo con el Libro del Éxodo, acompañan al Decálogo los castigos correspondientes a la infracción de cada uno de los preceptos en él contenidos. Asimismo, Dios prescribió las fiestas que habrían de celebrarse en su honor y le dio instrucciones precisas respecto a cómo construirle un templo junto con la parafernalia que debía ocuparse en su culto. Moisés ocupa una gran parte de este libro histórico y del Levítico, pues a través de ellos se describe toda la normatividad religiosa, social y sexual que transmite Dios-Yahveh al pueblo hebreo. El Deuteronomio reúne la normatividad legal.

¹³ “...profeta es el hombre que ha recibido un llamamiento divino para que hable al pueblo en nombre de Dios y, en calidad de enviado suyo, comunique a los hombres sus mensajes...” (La Biblia, 2005: 1040).

engendrado en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien le pondrás el nombre de Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados'. Todo esto sucedió en cumplimiento de lo que había dicho el Señor por el profeta:

“La virgen concebirá en su seno,

Y dará a luz un hijo

Y le pondrá el nombre de Emmanuel,

que significa ‘Dios con nosotros’. Cuando José se despertó hizo lo que le había ordenado el ángel del Señor y se llevó a casa a su esposa. Hasta el momento en que dio a luz un hijo no tuvo relaciones con ella. Y él le puso el nombre de Jesús.” (La Biblia, 2005: 1484).

El Evangelio según san Lucas es más pródigo en detalles, pues remonta el relato a la concepción de Juan el Bautista, hijo de Isabel, prima de María. En torno a ésta, describe:

“En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado de parte de Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen, desposada con un hombre de la casa de David, llamado José. El nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel a donde ella estaba, la saludó: ‘¡Salve, plena de gracia! El Señor está contigo’. Al oír tales palabras, ella se turbó, preguntándose qué querría significar este saludo. Entonces el ángel le dijo: ‘No temas, María; porque Dios te ha distinguido con su favor. Mira: concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Éste será grande, será llamado Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará por los siglos en la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin.

“Pero María preguntó al ángel: ‘¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?’. El ángel le respondió: ‘El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra; por eso, el que nacerá será santo, será llamado Hijo de Dios. Y ahí está tu parienta Isabel: también ella, en su vejez, ha concebido un hijo, y ya está en el sexto mes la que llamaban estéril. Porque *nada hay imposible para Dios*’. Dijo entonces María: ‘He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra’. Y el ángel se retiró de su presencia.” (La Biblia, 2005: 1552).

El relato de Lucas es prolijo en detalles de la visita de María a Isabel, el nacimiento de Jesús y su presentación al templo. Lo que me interesa destacar de él es la reorientación del diálogo, pues en Mateo el ángel habla con José, mientras que aquí lo hace directamente con María. Marina Warner destaca las diferencias entre ambos evangelios, que sintetiza en los siguientes términos: “...En el Evangelio de Lucas María

habla cuatro veces; en Mateo, calla.” (1991: 28). Esas diferencias son significativas en más de un sentido: en ambos casos, los destinatarios del discurso son dóciles, acatan el destino que les tiene deparado la divinidad a la que temen. José y María no sólo obedecen: acatan. Son la antítesis, ambos, de Adán y Eva. Con ello reproducen una vez más el éxito de la hazaña hebraica, pues fueron los personajes que obedecieron ciegamente las órdenes de Dios los que condujeron al pueblo a conciliar los caminos que, algún día, conducirán a su salvación. Pero la diferencia central es que José, en Mateo, no habla, no pregunta, no cuestiona. En cambio María, en Lucas, además de preguntarle al ángel la razón de su designio, pronuncia su propia elegía.

Marina Warner (1991) enfatiza el carácter aleatorio que tiene la presencia de María en los distintos textos que conforman el Nuevo Testamento. A pesar de ello, sobre su virginidad habría de erigirse toda la moral sexual destinada a las mujeres católicas, haciéndola una construcción cada vez más compleja y espiritual, a diferencia de sus orígenes, claramente sexuales. Asimismo, en la alabanza que le hace pronunciar Lucas se encontrarán las bases de su posterior construcción histórica como mujer que, en su excepcionalidad, refrenda su propio sometimiento:

“Dijo entonces María: [ante el saludo de Isabel]
‘Canta *mi alma* la grandeza del *Señor*,
Y mi espíritu salta de gozo en Dios, mi salvador,
Porque *puso sus ojos en la humilde condición de su esclava*.
Y así, desde ahora todas las generaciones me llamarán *bienaventurada*,
Porque grandes cosas hizo en mi favor el Poderoso.
Santo es su nombre,
Y su misericordia se extiende de generación en generación
Para aquellos que le temen.
Desplegó el poderío de su brazo,
Dispersó a los engreídos en los proyectos de su corazón,
A los potentados derribó del trono,
Y elevó a los humildes;
A los hambrientos les colmó de bienes,
Y despidió a los ricos con las manos vacías.
Tomó bajo su amparo a su siervo Israel,
Acordándose de su misericordia,
Como había prometido a nuestros padres,
A favor de Abrahán y su linaje para siempre’.” (La Biblia, 2005: 1552-1553).

En este himno de alabanza se reconoce fácilmente la mano del profeta. Hace de María una mujer que vindica la genealogía de su Dios, su carácter justiciero, así como su propia autoexaltación que, curiosamente, no refiere ni su condición sexual ni su maternidad.

En esta tónica, Marina Warner es muy cuidadosa en señalar que las Escrituras demuestran la maternidad divina de María, no así su virginidad. En su análisis, ésta se convierte en un recurso para legitimar la divinidad de Jesús, no una condición intrínseca a la joven elegida para llevarlo en su vientre; de ahí que en los primeros años del cristianismo no sea la figura potente en la que se convertiría con el paso de los siglos, y que en las primeras interpretaciones de los evangelios, su virginidad haya sido un sinónimo de bondad y no de pureza sexual (1991: 43 y ss.).

La verdadera fuerza de María se desarrollará después, cuando se la conciba como sinónimo de la iglesia y, por tanto, de ella dependa la potencia de ésta. En ese proceso, la maternidad de María se hará extensiva a toda aquella persona que crea. Con ese fundamento, la maternidad lo abarcará todo en la existencia de las mujeres, quienes no pueden replicar la virginidad mariana más que por un breve tiempo de sus vidas o bajo situaciones excepcionales, pero que sí pueden seguir sus pasos a través del cobijo y cuidado de otras personas.

Las definiciones básicas

De forma paralela a estos mitos, en La Biblia y la abundante obra cristiana se plantea el corpus cognoscitivo del que deriva el pensamiento católico. Una premisa fundamental de este corpus es la inevitable limitación del conocimiento humano, cuya ampliación sólo se puede lograr a través de la revelación de la Verdad. Asimismo, este conocimiento sólo puede ser patrimonio de los elegidos, cuya conformación mental les permite descifrar las palabras divinas. Desde el pasaje de La Caída, se explicita que lo que realmente distingue a Dios de Adán y Eva es el acceso al conocimiento: de ahí que les prohíba procurárselo y les castigue de manera fatal por transgredir la prohibición. Con esa acepción habrá de construirse la idea de pecado: se trata de una desobediencia, ante todo, epistemológica. Después se derivarán otras consecuencias, las más de las veces vinculadas con esta necesidad humana de saber, como sucede con el ejercicio de la sexualidad fuera de las leyes derivadas del Decálogo.

El cristianismo se conforma, entonces, como una religión prescriptiva que busca restringir el comportamiento de mujeres y hombres dentro de los estrechos márgenes de

lo permitido por Dios. En ese sentido, una de sus características definitorias es apelar a la construcción de la moral, conjunto de normativas que adecuan las emociones y los sentimientos humanos al deber ser que Dios ha asignado a sus fieles. Para ello, plantea una escisión entre el cuerpo y el alma, en la cual el primero es temporal y finito, destinado a albergar a la segunda, trascendental a través de la vida eterna posterior a la muerte. La calidad de la vida eterna depende de los actos cometidos en la vida terrenal, misma que es el escenario de la lucha constante de la persona por domeñar sus instintos, permanecer fuerte ante las tentaciones, evitar caer en pecado y observar la ley divina.

En esa tónica, la separación entre el cuerpo y el alma hace de aquél el depositario de las pulsiones humanas que deben ser controladas a través de la espiritualidad, ámbito extracorpóreo en el que se expresa Dios y su voluntad divina.

En el catolicismo no se postula una relación directa entre Dios y el conjunto de los mortales: a excepción de las experiencias de santidad, en las cuales individuos concretos han sido bendecidos con la revelación divina que les permite establecer una relación personal con Dios, la feligresía requiere la intermediación de diferentes entidades. En el ámbito espiritual, Jesucristo, la Virgen María (junto con sus advocaciones), las santas y los santos son quienes permiten el acercamiento de las personas con la divinidad. En el ámbito institucional, se considera que la verdadera fe sólo tiene lugar cuando se acepta plenamente la intervención de la voluntad de Dios y el control por parte de los ministros de culto, dotados de la facultad de sancionar el comportamiento de la feligresía al tiempo que la conduce por los verdaderos caminos del comportamiento cristiano.

Desde la perspectiva de la antropología de la religión, el conjunto de creencias que constituyen el *corpus de fe* del catolicismo se recrea constantemente a través de tres instancias: el refrendo de los mitos, algunos de ellos traducidos en *dogmas de fe*; la ritualidad, la cual garantiza la vigencia de la pertenencia de la feligresía a la comunidad eclesial; y la aculturación religiosa, formal e informal, misma que está en manos tanto de los representantes de la iglesia, especialmente sacerdotes y monjas, como de la población practicante, particularmente de las mujeres.

En ese ámbito aculturador, las mujeres ocupan diferentes posiciones. Por una parte están las *monjas*, mujeres consagradas “destinadas a la vida religiosa” (Marcela Lagarde, 1990: 447) que forman parte de la iglesia. Por otra están las *misioneras*, mujeres no consagradas pero con filiación a alguna agrupación religiosa laica autorizada para ejercer este tipo específico de ministerio, avalado y sostenido por diversas

instituciones que dependen directamente de la iglesia. En otra posición están las *catequistas*, mujeres laicas que dedican una parte de su tiempo a impartir la enseñanza doctrinaria básica a la población que está empezando a ser incorporada a la religión, como es el caso de las niñas y niños pequeños, o de grupos a los cuales se empieza a adoctrinar. Por último, están las mujeres que en el ámbito familiar enseñan a las y los infantes los fundamentos de la religión católica a través de prácticas cotidianas como narrar episodios de la Biblia a manera de cuentos o de lecciones de vida, las oraciones, los ritos domésticos cotidianos (como persignarse al despertar o bendecir los alimentos) la asistencia a misa y el cumplimiento de sacramentos acompañados de las respectivas fiestas.

El núcleo de esa aculturación se cifra en la transmisión de los valores que permiten conformar la moral de la feligresía católica. En ese sentido, su fuerza radica en comunicar los dogmas¹⁴ a través de lecciones que adquieren sentido por sus consecuencias en la vida cotidiana y en los eventos extraordinarios que experimentan las y los creyentes. Parte sustantiva de estas enseñanzas se centra en las definiciones que habrán de orientar la mentalidad de la feligresía:

Definición de Dios.

Para el catolicismo, Dios es una divinidad suprema, todopoderosa y ubicua. Creadora de todo lo existente. Entidad que se ha encargado de definir el destino de la humanidad. Se vuelve del conocimiento de “los hombres”, cuando éstos se interrogan sobre su existencia, ante lo cual se despliegan pruebas de ésta en actos extraordinarios cuya única explicación es suprahumana pero que se percibe a través de la “razón humana”. Se le puede conocer a través de sus obras o por revelación. En él se encuentra todo, por lo que nunca se le puede terminar de conocer o nombrar. Asimismo, reúne todas las pasiones reconocibles por los seres humanos debido a que fueron creados a su imagen y semejanza; eso explica que sea amoroso, vengativo, justo o justiciero.

El Dios católico, en su acepción hegemónica, es una divinidad patriarcal, tanto en el sentido histórico como feminista. Todo lo sabe, todo lo ve, todo lo ordena, todo lo juzga y todo lo castiga.

Definición del mundo y de la vida.

¹⁴ Los dogmas son “...verdades contenidas en la Revelación divina o verdades que tienen con éstas un vínculo necesario.” (CIC, 2006: 32).

El mundo católico es tangible e intangible. Se ubica en un espacio mítico –los paisajes de oriente en los que tuvieron lugar los episodios relatados en la Biblia-, en un espacio sagrado –los templos- y en un espacio político –el Vaticano, sede de los poderes institucionales de la iglesia-. Su tiempo es el tiempo universal y ahistórico, desde “el principio de los tiempos” hasta nuestros días. Asimismo, es el lugar de lo humano y lo terrenal, lugar de sufrimiento, de pruebas de fe, de sacrificio y de obediencia. Además, es ecuménico, esto es, que abarca todo lo habitado¹⁵.

La vida en el sentido católico no se reduce a la existencia. En el caso de los seres humanos, escindidos interiormente en cuerpo y alma, la vida incluye pasado, presente y futuro, así como permanencia terrenal y vida eterna en el más allá, a la cual se accede en el momento de la muerte.

Definición de lo humano y lo social. Lo humano es, por naturaleza, opuesto a lo divino: es imperfecto, falible, inestable, carente, incompleto. De acuerdo con la doctrina católica, esas características se encarnan en cada mujer y hombre desde el momento de su concepción, pues se les concibe con el pecado original, el cual constituye una marca que deberán borrar a lo largo de la vida. Por ello, la vida terrenal debe estar orientada por la búsqueda de la perfección significada como virtud, misma que garantizará el arribo a la paz después de la muerte o, en caso de haber contravenido los mandatos divinos, una eternidad de penitencia. Dentro de esta definición de lo humano, la devoción y el servicio a Dios son actitudes que deben desarrollar tanto mujeres como hombres.

Lo social, por su parte, corresponde al ámbito de las interacciones entre mujeres y hombres que están mediadas por las instituciones. En ese concierto, la iglesia está abocada a orientar que esas relaciones respondan a los valores cristianos, aún cuando se trate de sociedades en las que el estado es laico. En la actualidad, la propuesta política de la iglesia es la promoción del humanismo cristiano,

“...un *humanismo integral y solidario*, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad. Este humanismo podrá ser realizado si cada hombre y mujer y sus comunidades saben cultivar en sí mismos las virtudes morales y sociales y difundirlas en la sociedad, ‘de forma que

¹⁵ Cfr. DEHI, 2005: 984-997.

se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia’.” (CDSI, 2004: 9).

Definición de Mujer y Hombre, de lo femenino y lo masculino. De acuerdo con las distintas lecturas de la Biblia, el Hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza. La creación humana es central. En el primer relato del Génesis se lee

“...Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó. Dios los bendijo diciéndoles: ‘Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que reptaba sobre la tierra’.” (Génesis 2, 12, en La Biblia, 2005: 15).

En el segundo relato se precisa la forma como Dios creó específicamente a la mujer ante la evidencia de que en el resto de seres que rodeaban al hombre

“...no se encontró ayuda adecuada a él. Entonces Yahveh-Dios hizo caer sobre el hombre un sopor profundo y el hombre se durmió. Le quitó una de sus costillas, y puso carne en su lugar. De la costilla que había quitado del hombre formó Yahveh-Dios una mujer, y la llevó ante el hombre. El hombre exclamó:

“¡Ésta sí que es hueso de mis huesos

Y carne de mi carne!

Se llamará *varona*,

Porque del varón ha sido tomada’.

“Por eso, deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y vienen a ser los dos una sola carne.

“Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza.” (Génesis 2,13, en La Biblia, 2005: 16).

Las varias traducciones de La Biblia han dado lugar a diferentes interpretaciones acerca de este pasaje, pues no hay consenso en torno a la creación de la mujer. Algunas interpretaciones postulan que fue creada de manera simultánea al hombre, con los mismos atributos, basándose en el primer relato, mientras que otras afirman que Dios la creó a partir del cuerpo del hombre y, en esa medida, ya no sería imagen y semejanza divina sino humana (segundo relato). De esta vertiente se deriva, a su vez, dos implicaciones: su igualdad respecto al hombre por haber sido creada de su costado, es decir, ni inferior ni superior, por un lado, o su subalternidad debido a que su creación no fue original sino derivada de una corporalidad ya existente: el yo personificado por el hombre.

Esta posición subordinada de las mujeres desde la creación ha sido puesta en entredicho, paradójicamente, tanto por el papa Juan Pablo II como por las teólogas feministas, ejerciendo distintas hermenéuticas sobre el Génesis. El primero, como cité páginas antes, postula la unidad originaria de hombre y mujer. Sin embargo, reconoce que una de las consecuencias del pecado original fue

“la *alteración* de aquella originaria *relación entre el hombre y la mujer*, que corresponde a la dignidad personal de cada uno de ellos. El hombre, tanto varón como mujer, es una persona y, por consiguiente, ‘la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma’; y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable ‘no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás’. De aquí surge la relación de ‘comunidad’, en la que se expresan la ‘unidad de los dos’ y la dignidad como persona tanto del hombre como de la mujer...” (2003: 37-38). [Cursivas y comillas en el original].

Dicha alteración se desprende de la interpretación de la admonición que hizo Dios a Eva en el sentido de que habría de desear a su marido y someterse a su dominio. El mismo autor señala que esta prescripción para el matrimonio se hizo extensiva a

“...*los diversos campos de la convivencia social*: aquellas situaciones en las que la mujer se encuentra en desventaja o discriminación por el hecho de ser mujer. La verdad revelada sobre la creación del ser humano, como hombre y mujer, constituye el principal argumento contra todas las situaciones que, siendo objetivamente dañinas, es decir injusta, contienen y expresan la herencia del pecado que todos los seres humanos llevan en sí...” (Juan Pablo II, 2003: 40).

Esta postura del papa generó reacciones entre las feministas. Celia Amorós cita la reflexión de Luisa Muraro, para quien la encíclica *Mulieris Dignitatem* representa una apropiación del feminismo por parte de Juan Pablo II para

“...integrar en el catolicismo un pensamiento que está transformando nuestra sociedad (...). El pensamiento de la diferencia sexual (llamo así al hecho de que las mujeres dejen de comportarse como hombres y a su voluntad de relacionarse con la realidad a través de esquemas propios y originales) se está introduciendo silenciosamente en el cuerpo social. Entre los hombres con poder, el Papa parece haber sido el primero en darse cuenta.” (Luisa Muraro, citada por Celia Amorós, 2005: 40-41).

Celia Amorós, en cambio, ve en esta postura papal una medida retórica que refuerza al patriarcado:

“...El documento papal es aquí la realidad, el mundo, en la medida en que su lenguaje es performativo: prohíbe el sacerdocio a las mujeres, las readscribe a los

papeles de Virgen y madre, otorga la legitimidad que emana de la palabra del Espíritu Santo a la reconfiguración de posiciones jerárquicas (digan Muraro y sus discípulas lo que quieran) que son las mismas de siempre con nuevos aderezos teóricos. Es este mundo el que se asume con el estatuto del deber ser, sobre todo en tanto que bello, para un pensamiento que se identifica con él una vez elaboradas las pertinentes alquimias teóricas con la intención de que lo podamos digerir.” (Ídem).

Coincido con el análisis de Celia Amorós, toda vez que la visión de la igualdad sustancial que sustenta Juan Pablo II en su carta apostólica constituye el fundamento a partir del cual introduce y reitera, en realidad, el principio de complementariedad entre mujeres y hombres (que no el de equivalencia) a partir del cual no sólo reitera la importancia de la virginidad y la maternidad, sino que con ellas refuerza la asignación del espacio privado para el desenvolvimiento social de las mujeres, aún cuando se inserten en lo público a través de prácticas cotidianas como el trabajo, la escolaridad, la participación política o la incursión en las actividades científicas.

Por su parte, las teólogas feministas tienden a ver en los atributos de género asignados a las mujeres a lo largo de la Biblia, su fortaleza, así como el carácter especial de su relación con Dios y con el mundo, naturaleza incluida. Ejemplo de ello es el ejercicio hermenéutico de Phyllis Trible, quien refiriéndose a “la primera mujer en el relato de la creación” afirma:

“...Contrariamente a la tradición, ella no fue creada como auxiliar o subordinada al hombre. De hecho, muy a menudo la palabra hebrea *‘ezer* (auxilio) connota superioridad (...), lo que plantea una muy distinta problemática sobre esta mujer en cuestión. Aunque el subsiguiente giro ‘adecuada a él’ o ‘similar a él’ atempera la connotación de superioridad y subraya la reciprocidad de mujer y varón.

“Mas adelante, cuando la serpiente habla con la mujer (...), usa formas verbales en plural, haciendo de ella la portavoz de la pareja humana, cosa rara en una cultura de corte patriarcal. Entabla ella una discusión teológica inteligente, llevando el caso al tema de la obediencia con mayor ahínco de lo que Dios había hecho: ‘Del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: ‘No comáis de él *ni lo toquéis*, so pena de muerte’. Si el árbol no se puede tocar, con mayor razón no se podrá comer de su fruto. De este modo la mujer pone ‘un seto en torno a la Torah’, al estilo de sus sucesores rabínicos que desarrollarán ese procedimiento para proteger la ley divina y asegurar la obediencia.

“Al hablar tan autorizada y claramente, la primera mujer se nos presenta como teóloga, moralista, hermeneuta y rabí. Al desafiar los estereotipos patriarcales, da al traste con lo que la Iglesia, la sinagoga y la academia han predicado sobre la

mujer. Del mismo modo, el hombre ‘que estaba con ella’ (muchas traducciones omiten esta frase crucial) en toda la escena de la tentación no es moralmente superior. A todas luces este pasaje nos presenta una pareja muy distinta a la de interpretaciones tradicionales. Al reivindicar a la mujer, la hermenéutica feminista aporta nueva luz a la imagen femenina de Dios.

“Estos y otros descubrimiento interesantes de una contra-literatura de cuño femenino no eliminan, con todo, el tufo machista de la Escritura...” (1997: 48-49).

Lo anterior queda en evidencia cuando se observa que en esta construcción religiosa, mítica y simbólica, las mujeres ocupan lugares paradójicos. Eva y María son las representantes de las conductas extremas, el pecado y la virtud, pero en las historias que narran los textos sagrados del cristianismo emergen muchas otras que expresarán toda la gama posible de manifestación de los caracteres humanos: guerreras, curiosas, intrigantes, vengativas, abnegadas. El factor común será su permanente subordinación a esposos, padres e hijos.

Los modelos de feminidad

Los modelos de feminidad que ha transmitido el catolicismo a las mujeres han variado al compás del proceso de institucionalización de la iglesia. Como lo ha demostrado Marina Warner (1991), en el periodo conocido como cristianismo primitivo (siglo 0 a IV D.C.¹⁶) las mujeres tuvieron un importante protagonismo como propagadoras de la nueva fe y defensoras con la propia vida de su derecho a profesar una religión entonces proscrita por el gobierno romano, al cual estaba sometida la población de la antigua Judea, foco de diseminación del cristianismo. De esos siglos datan muchos de los martirologios sufridos por mujeres que tiempo después serían santificadas por los sucesivos papas¹⁷.

¹⁶ Cada religión aporta distintas formas de datación. El cristianismo toma como referencia la hipotética fecha del nacimiento de Jesús, estableciendo ése año como el año 0, a partir del cual se denominan los años anteriores (antes de Cristo, A.C.) y posteriores (después de Cristo, D.C.). Adopto esta forma de datación por la obvia razón de que es la utilizada por el catolicismo para desarrollar la cronología de sus eventos fundamentales.

¹⁷ Para este punto es de vital importancia remitirse al capítulo V Vírgenes y mártires del libro de Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres*, en el que analiza puntualmente el lugar asignado a la sexualidad y la virginidad como fundamentos de la santidad de las mujeres, así como el carácter claramente sexual del martirio que padecieron muchas de ellas. Valga una cita para ilustrarlo: “La particular atención a la carne rota y lacerada de las mujeres revela la obsesión psicológica de la religión con el pecado sexual, y la acumulación de torturas una sobre otra con repetitividad pornográfica subraya la identificación de la hembra con los peligros del contacto sexual. Pues cuando las mártires del calendario cristiano defendían su virtud lo hacían frente a agresiones múltiples, artificiosas y frecuentemente de carácter sexual: en *La Leyenda Dorada* [cursivas en el original], se cercenan los pechos de Águeda, se rompen los dientes de Apolonia que después es quemada hasta morir. Juliana es destrozada en el potro ‘hasta que la médula de

Esos siglos iniciales son también el contexto en el que se escribieron los evangelios, de los cuales los encargados del naciente poder eclesiástico harían una selección a partir de la cual declararon cuáles eran “verdaderos” y cuáles no. Así se institucionalizaron los llamados Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan¹⁸.

Sin embargo, la figura emblemática que resultaría devastadora para las mujeres fue Pablo. Con los textos que se le atribuyen se consolida la reorientación que sufriría la concepción de La Mujer durante el periodo siguiente al del cristianismo primitivo: a partir de él se la presenta como pecaminosa, contaminante, peligrosa, imagen que se traduciría en la exclusión institucional de las mujeres del culto y la jerarquía religiosa, así como en su exclusión social a través de innumerables prácticas misóginas destinadas a castigarlas por ser herederas de Eva, responsable del pecado original que expulsó a los seres humanos del Paraíso.

En sus Cartas, Pablo declara abiertamente que la mujer está subordinada al hombre debido a su inferioridad¹⁹: de hecho, se pone en duda su humanidad y se la equipara con la hembra de la especie, es decir, se la concibe más cercana a la animalidad. Su carácter sexual la condena a la concupiscencia, actitud que sólo puede ser frenada a través del matrimonio, hecho social y ritual con el que se sacraliza su

los huesos sale a chorros’ y después es sumergida en un baño de plomo. Eufemia es atormentada con toda clase de refinamientos y después decapitada. Catalina de Alejandría es también destrozada en el potro.

“El tema no debe darse por cerrado con el final de la Edad Media, pues una de las santas más recientemente canonizadas por el Vaticano se ajusta exactamente a este patrón: María Goretti. Nació en 1890 y fue asesinada a la edad de once años por un joven de su aldea al que conocía. Éste intentó violarla y al resistirse la apuñaló varias veces con un estilete. La llevaron al hospital donde perdonó a su agresor de todo corazón y fue consagrada ‘Hija de María’ por el párroco. Murió al día siguiente, 6 de julio de 1902. En 1947, en presencia de su anciana madre, el Papa Pío XII la beatificó mediante decreto público:...” (1991: 110).

¹⁸ Se sabe que estos textos fueron escritos muchos años después de la muerte de los respectivos apóstoles, de forma tal que son el resultado de recoger testimonios de transmisión oral de quienes escucharon sus prédicas.

¹⁹ Dice Pablo en la Primera Carta a los Corintios, en referencia a las normas para las asambleas: “Os alabo, porque en todo os acordáis de mí y porque conserváis las tradiciones tal como os las transmití. Pero quisiera que comprendierais esto: la cabeza de todo varón es Cristo; la cabeza de la mujer es el varón; y la cabeza de Cristo es Dios. Todo varón que ora o habla en nombre de Dios con la cabeza cubierta, deshonra su cabeza. Toda mujer que ora o habla en nombre de Dios con la cabeza descubierta deshonra su cabeza: viene a ser como si estuviera rapada. Por lo tanto, si una mujer no se cubre, que se corte el cabello. Pero si le resulta vergonzoso cortarse el cabello o raparse, entonces que se cubra.

“El varón no debe cubrirse la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios. La mujer, en cambio, es gloria del varón. Pues no es el varón el que viene de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón. Por eso, la mujer debe llevar sobre su cabeza la señal de sujeción, en atención a los ángeles...” (1Corintios, 11,3 y 11,4. *La Biblia*, 2005: 1695-1696).

Los preceptos paulinos siguen siempre la misma lógica: primero presentan la subordinación de la mujer al varón para después afirmar la mutua dependencia. Sin embargo, el tercer elemento que suele introducir es la sugerencia de que todo varón siga su ejemplo de abstinencia sexual para separarse de toda fuente de pecado que pueda entrar al alma por la vía del cuerpo. De esa tríada se fue desprendiendo la afirmación del carácter contaminante y pecaminoso de la sexualidad, así como la aceptación de que en las mujeres se agudiza dicho carácter debido a su cuerpo inferior y derivado del hombre, no creado originalmente.

subordinación y dependencia respecto al marido, definido como su amo. El matrimonio se convierte, entonces, en un acto que permite el ejercicio de la sexualidad siempre y cuando ésta se oriente hacia la procreación, al mismo tiempo que constituye un acto que mancha al hombre, puesto que el contacto sexual con la mujer lo contamina. Por ello se recomienda que el coito tenga lugar sólo cuando sea estrictamente necesario, que sea vivido como una obligación (no como un placer) y que el hombre mantenga una actitud penitente que le permita expiar el pecado de la carnalidad.

Los hombres, sin embargo, tendrán una salida honrosa a este designio fatal: optar por el celibato sagrado del sacerdocio, prescripción que se consolidaría a lo largo de varios siglos. Pasaría un tiempo más para que las mujeres tuvieran acceso a una solución semejante al permitirseles ser monjas, es decir, mujeres consagradas, participantes de la iglesia institucionalizada, aunque con derechos y obligaciones desiguales respecto a los sacerdotes.

Pablo predicó con el ejemplo. Karen Armstrong hace un análisis minucioso de Santa Tecla, discípula de Pablo, quien quedó hechizada por él desde la primera vez que le vio y escuchó, siguiéndole de manera incansable a pesar del profundo desprecio que éste le demostró, dejándola dos veces en manos de hombres que intentaron, primero quemarla en la hoguera, después terminar con la virginidad que ella misma se impuso, siguiendo la prédica de Pablo en torno al celibato. Obsesionada por el amor que sentía por él, se expone a múltiples riesgos por su entendimiento de que la virginidad la colocaba en el mundo de los hombres. Sin embargo, cuando una vez más es acosada por éstos, son las mujeres quienes la acogen, la salvan del martirio y con ello, le abren la senda para su conversión definitiva, renunciando por completo a compartir el mundo masculino, no sin antes bautizarse a sí misma (Pablo se había negado reiteradamente a hacerlo) y declararse igual a él, volviéndose predicadora en su nombre. Vivió como ermitaña hasta la ancianidad, haciendo curaciones milagrosas que los médicos del lugar, enfurecidos, intentan violarla tumultuariamente, convencidos de que sus poderes derivan de su virginidad:

“...Su situación parece desesperanzada, pero con la ayuda de Dios ella permanece *intacta* hasta el final. Los hombres se topan (nada sorprendente) con que no la pueden violar y deciden matarla. Dios abre milagrosamente la roca ante la que se encuentra Tecla y ésta desaparece en su interior. Su invulnerable cuerpo virginal ni siquiera tiene que morir y ella prevalece sobre el mundo varón, resistiendo su hostilidad hasta el fin.” (1997: 126).

De acuerdo con Karen Armstrong, Santa Tecla fue “la virgen más ilustre de la Iglesia” (Op. Cit.: 123) hasta que cedió el lugar a favor del culto a la figura de María, la madre terrenal de Jesús. El antecedente de Santa Tecla es fundamental pues nos ubica en la posición central que ocuparía la virginidad para el pensamiento cristiano primitivo, virginidad que se esgrime como un recurso para la liberación de las mujeres del acechante mundo masculino.

Marina Warner (1991), por su parte, ha explicado con todo detalle cómo este culto es heredero de cultos precedentes a divinidades femeninas asociadas con la fertilidad y la protección de los grupos sociales que las adoraban. A contrapelo de la consolidación del profundo desprecio por las mujeres, hijas de Eva, el reconocimiento al papel sagrado de María se fue traduciendo en creencias acendradas y veneración, conformándose un culto popular de profundas raíces que durante siglos desafió los esfuerzos de la jerarquía eclesial por negar su divinidad y poner en duda su relevancia frente a las figuras omnipotentes de la Santísima Trinidad, de la cual fue excluida. No sería sino hasta el siglo XX que se consolidó la definición de los cuatro dogmas de fe que rodean a la figura de María:

“...su maternidad divina y su virginidad, ambos declarados por concilios de la primitiva Iglesia y por ello aceptados por la mayoría de los grupos reformados cristianos; la inmaculada concepción, que la excusa de toda mancha de pecado original, y que fue proclamado en 1954; y su ascensión, en cuerpo y alma, a los cielos, que definió el Papa Pío XII en 1950...” (Marina Warner, 1991: 17).

A pesar de que aún hay discusión teológica al respecto, para el sentido común estos dogmas se expresan en la identificación de María como la madre de Jesús; virgen antes, durante y después del parto; inmaculada y sin pecado concebida. Los cuatro dogmas son considerados *misterios de la fe*, núcleos de intensas discusiones teológicas en las que una parte importante de sus protagonistas terminaron por aceptar la pertinencia política de aceptar su culto desde una perspectiva particular:

“...la *hiperdulía*. Dios es digno de *latría* (adoración) y los santos de *dulía* (veneración), pero María ocupa la posición mediadora principal, como una criatura que pertenece conjuntamente a la tierra y al cielo...” (Ídem).

A lo largo de esos siglos, María pasó de ser una mujer de carne y hueso, que padeció los dolores del parto y de la muerte de su hijo, a una figura etérea, ajena a los dolores corporales, entregada a una maternidad abnegada y doliente cuya culminación fue ver morir a su hijo crucificado. A estos atributos se le fueron agregando otros más:

fue una esposa fiel, una mujer bondadosa a la que se le fue revistiendo de una fragilidad tal que Jesús debió dejarla al cuidado de Juan en el momento en que él debía reunirse con su Padre sagrado. El carácter excepcional de María quedaría sellado con el hecho de que, debido a su cercanía con la divinidad a través de la maternidad, en el momento de la muerte recibió la bendición de que su cuerpo no se corrompiera por no ser ella una pecadora descendiente de Eva. Por el contrario, María sería la única humana que ascendió directamente a los Cielos en cuerpo y alma, evento que fue nombrado en la teología como la Asunción:

“Finalmente, la Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria del cielo y enaltecida por Dios como Reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los señores y vencedor del pecado y de la muerte’. La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos...” (Concilio Vaticano II, citado en CIC, 2006: 273).

El cristianismo, y por ende, el catolicismo, son elaboraciones religiosas binarias. En ese orden de pensamiento, tanto Eva como María tienen sus contrapartes. En el mito no oficial, Eva fue creada por Dios para sustituir a Lilith²⁰, mujer libre que se rehusó a admitir la dominación de Adán, sobre todo en el campo de la sexualidad. Interesada por el conocimiento en su sentido más vasto, terminó por considerar a Adán como un ser inferior a ella dadas sus limitaciones intelectuales, siendo por ello castigada por su Creador, a quien enfrentó. En las versiones populares derivadas de la demonización de que fue objeto, se la representa en la iconografía como una mujer voluptuosa, sexual, tentadora y retadora de toda autoridad. Para reemplazarla, Dios habría creado a Eva, más dispuesta a aceptar la preeminencia de Adán pero igualmente interesada por el saber como su predecesora. Sin embargo, la desobediencia de Eva tendría un sustrato distinto al de Lilith, pues fue dotada con una menor fortaleza de espíritu, es decir, era una mujer más débil y, por lo tanto, más susceptible a ser seducida por el Demonio, también creación divina condenada a los Infiernos por su soberbia y arrogancia.

²⁰ Respecto a esta figura, Erika Bornay establece que Lilith tiene un origen múltiple en la tradición asiriobabilónica, de donde pasa a la demonología hebrea, siempre signada por el mal y el rechazo a la maternidad. A partir de ahí, “Una versión transmutada de esta leyenda surge en un Midrás del siglo XII, en donde Lilita aparece como la primera compañera de Adán, una esposa que precedería a Eva, pero que, a diferencia de ésta, Dios no formó de la costilla del primer hombre, sino de ‘inmundicia y sedimento’.” (1990: 25). Lilith reclama igualdad a Adán, a quien termina por abandonar “...sin escuchar siquiera la voz del propio Dios induciéndola a permanecer junto a aquel a quien se la había destinado y ella rechazaba.” (Op. Cit.: 26). Aparece así como la primera mujer rebelde e insubordinada, razón por la que ha sido resignificada por algunas teólogas feministas.

Numerosas mujeres destacan en momentos claves de la historia del pueblo hebreo según consta en el Antiguo Testamento²¹. Entre ellas hay mujeres sabias como la reina de Saba, acompañante del rey Salomón con quien competía en sabiduría; mujeres guerreras como Débora y Edith, quienes contribuyeron a salvar a su pueblo de ejércitos enemigos. Mujeres curiosas como Sara u obedientes como la esposa de Noé (cuyo nombre no se cita en el Génesis), quien aceptó ciegamente las órdenes de su marido por ser al mismo tiempo mandatos divinos.

María, por su parte, no es la única protagonista importante del Nuevo Testamento. Ana, Marta, Noemí, son algunas de las mujeres que la acompañan desde el milagro de su concepción en el cuerpo de una mujer casi anciana, hasta la Resurrección. Entre todas ellas destaca María Magdalena, controversial por encarnar todo lo opuesto a María: es la prostituta que se redime por amor a Jesús. Gracias a ello, se le revelan los ángeles que le anuncian la Resurrección. María Magdalena será, según algunas versiones, una de las elegidas por Jesús para divulgar su palabra. Sin embargo, dentro del catolicismo popularizado por la hegemonía, no es más que una prostituta arrepentida que se presenta como un recurso pedagógico para mostrar que hasta la peor de las mujeres puede alcanzar el perdón si reconoce sus pecados y renuncia a la vida del placer carnal.

Con base en esas oposiciones, se formó el modelo mariano que se ha impuesto a las mujeres católicas como ejemplo de vida.

El modelo mariano. Para las mujeres, el catolicismo aporta un *modelo mariano*²² que subraya la virginidad y la maternidad como deber ser femenino, la abnegación y la fuerza de carácter para resistir las penas terrenales. Tan importante como lo anterior es la adjudicación diferenciada y desigual de poderes que este modelo deja en manos de las mujeres: la procreación es el núcleo de significación a partir del

²¹ El Antiguo Testamento es la primera parte de la Biblia, el libro sagrado de la tradición judeo-cristiana. Está conformado por varios libros en los que se relatan los episodios previos al nacimiento de Jesús, cuya vida y muerte son materia del Nuevo Testamento. Las teólogas feministas han visibilizado a las mujeres presentes en esos relatos, protagonistas de muchos de los momentos climáticos de la conformación de la fe hebraica. Para un recuento y clasificación de estos personajes femeninos de acuerdo con el papel que jugaron en los hechos bíblicos, cfr. Mercedes Navarro, 2004.

²² Es importante distinguir entre el *modelo mariano* y el *marianismo*. El primero se refiere al conjunto de atributos de la virgen María que se transmite a las mujeres católicas como norma de vida, lo que le convierte, desde una perspectiva analítica, en un modelo de género. En cambio, el *marianismo* es una apropiación social exacerbada de la femineidad hegemónica, que hace del sacrificio, la abnegación y la entrega incondicional a los hijos cualidades que otorgan una superioridad moral a las mujeres, negando con ello la crítica a su carácter patriarcal. Cfr. (Sonia Montecinos, Mariluz Dussuel y Angélica Wilson, 1988; Marysa Navarro, 2002 y María Gabriela Hita, 1994)

cual los elementos opresivos de la maternidad (eje estructurador del deber ser de las mujeres) se ofrecen a las mujeres como fuentes de poder revestidos con una ideología de entrega incondicional que fundamenta el ejercicio de la autoridad de las mujeres sobre su prole.

Las creencias²³.

El catolicismo y la Iglesia católica tienen claras orientaciones de género, evidentes en sus mitos fundantes, en la doctrina y en las creencias que transmiten a la feligresía. Su creencia básica es la existencia de Jesucristo, considerado el Hijo de Dios venido al mundo para redimir a la humanidad de sus pecados. En el curso de la historia, la convergencia de la escritura de su dogma, su ubicación territorial y, sobre todo, la conformación de la organización eclesiástica llamada Iglesia reconociendo en Pedro, discípulo de Jesús, a su guía para los asuntos terrenales, y su asentamiento en Roma como epicentro mundial de su gobierno, dieron lugar a dos procesos sucesivos: primero, la consolidación de la unión entre religión e iglesia durante el primer milenio de la era cristiana; después, la separación de sus cuatro grandes vertientes: el catolicismo, el anglicanismo, la iglesia ortodoxa y el protestantismo. De manera etnocéntrica, en el sentido común tiende a tratarse al cristianismo y al catolicismo como sinónimos, lo cual confirma, para la feligresía católica, el carácter ecuménico de su religión.

En términos doctrinales, el cristianismo postula la existencia de un solo Dios, omnipotente y omnipresente, cuya voluntad define los rumbos de la existencia humana, puesto que mujeres y hombres son producto de su creación. A diferencia de su creador, las criaturas humanas son imperfectas por naturaleza, imperfección que les conduce a desobedecer los mandatos divinos, incurriendo en pecado. Los pecados, por ser transgresiones del orden divino, requieren ser castigados por Dios. Al ser reconocidos y aceptados por quien los cometió, pueden ser perdonados por el Ser Supremo si hay un sincero arrepentimiento y disposición a la enmienda por parte de la persona pecadora.

²³ Es indudable que hay una distancia entre el discurso religioso, sus preceptos y la manera como la feligresía se identifica con ellos y los practica. Renée de la Torre ha hecho un acucioso examen al respecto, señalando: "...que un individuo se reconozca a sí mismo dentro de la confesión católica, no implica que crea, piense, valore y actúe dentro de los marcos normativos de la confesionalidad de pertenencia. Al mismo tiempo, significa que manteniendo la adscripción al catolicismo se puede identificar con otro marco de creencias ajenas –incluso en contradicción– al marco institucional de su confesionalidad religiosa." (1999: 102). Sin dudar de la certeza de estas observaciones, considero fundamental desarrollar el marco normativo para destacar la agencia de las mujeres católicas en el contexto de esas prescripciones y de las expectativas culturales que cimienta.

Asimismo, el catolicismo postula la creencia en que habrá un Juicio Final con el que concluirá la historia del mundo y de lo humano para dar paso al Reino de Dios, en el que las almas encontrarán la vida eterna, vida sin sufrimiento porque el pecado original habrá sido expiado.

Los valores.

El catolicismo es axiológico. Postula como los valores más importantes aquellos que permiten distinguir entre el bien –valor supremo- y el mal –su necesario opuesto-. Del lado del bien se ubican las virtudes; del lado del mal están los pecados y los vicios. Para las sociedades contemporáneas, esgrime la libertad, la igualdad, la justicia, la verdad y la vida como valores irrenunciables que permiten la sana convivencia social. En el plano individual, sin embargo, mantiene vigentes la probidad, la pureza, la obediencia, la humildad y el amor en el centro de su doctrina social.

Los valores católicos contemporáneos tienen la clara intención política de mantener a la iglesia como institución participante de la dominación y la hegemonía en los países en los que el catolicismo es una religión fuerte. Desde ese interés, ha adoptado y adaptado el discurso en torno a los derechos humanos como una estrategia para actualizar sus acciones, presentándose como un interlocutor con conciencia social.

La moral.

En la moral se concentra el tránsito que va de la religión católica a la sociedad a través de la mentalidad que da sentido a la conducta. Ese tránsito está enunciado a manera de *ley moral*, dictada por Dios para el correcto desarrollo de las relaciones, los pensamientos y las prácticas cotidianas de mujeres y hombres. Esta ley pretende ser omnicomprendensiva, tal como se desprende desde el Antiguo Testamento hasta la Doctrina Social contemporánea. En el conjunto de documentos sagrados e institucionales se perfila la moral sexual –la cual enfatiza la importancia de la virginidad, la fidelidad, la moderación sexual y la negación del erotismo-, la moral social –enfocada a respetar los bienes ajenos, incluyendo esposos, esposas, propiedades materiales, animales y objetos sagrados-, la conducción política –en la que se perfilan líderes preocupados por conducir a sus gobernados con la misma dedicación que un pastor destina a su rebaño-, la prescripción de observar las fiestas, así como las permisividades y tabús sexuales, alimenticios y corporales.

Preceptos y normatividad.

El catolicismo es una religión institucionalizada. Se sustenta, como mencioné antes, en la Iglesia católica apostólica romana, misma que “asegura poseer todas las características de la verdadera Iglesia de Cristo: *unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.*” (E. Royston Pike, 1992: 97). El contenido de cada una de esas características, de acuerdo con la misma fuente, es:

a) Unidad. Se refiere a que “posee la más perfecta *unidad* de doctrina, liturgia y gobierno. Los católicos, de cualquier parte que sean, tienen exactamente las mismas creencias que, según sostienen, son las que enseñaron los Apóstoles y el propio Cristo; esta doctrina está contenida en la Palabra escrita de Dios (la Biblia o Sagrada Escritura) y también en Su Palabra no escrita, que comprende un conjunto de verdades reveladas por Cristo y sus Apóstoles...

“Por lo que se refiere a la liturgia, la Iglesia ofrece en todas partes el sacrificio de la misa...

“La prueba final de la unidad católica es la obediencia de todos los católicos a la Santa Sede, representada por el Papa o Santo Padre de Roma, a quien se reconoce como suprema autoridad, después de Dios, en todas las cuestiones de fe, moral y gobierno cristianos.” (Ídem).

b) Santidad. “La Iglesia católica reclama para sí el título de *santa* por razón de las doctrinas que sólo ella enseña en su integridad y con autoridad plena, así como las continuas ofrendas de oraciones a Dios y del sacrificio de la misa...

“Se puede encontrar otra prueba de santidad excepcional en las vidas de los santos desde la época más primitiva hasta nuestros días. A lo largo de los siglos la Iglesia católica ha demostrado que es capaz de producir hombres y mujeres de santidad asombrosa que han llevado vidas de virtud en grado heroico. Muchos de ellos han vivido en el mundo, siguiendo sus vocaciones ordinarias; pero en el sacerdocio y en las órdenes y congregaciones religiosas (de las que hay más de 300 para hombres y un número aún mayor para mujeres) una gran muchedumbre ha llegado a un grado extraordinario de devoción y santidad. Los sacerdotes católicos tienen que hacer voto de celibato (...) y también las mujeres que ingresan en la vida religiosa como monjas deben hacer voto de virginidad. Esta prescripción –que no es dogma sino regla de disciplina eclesiástica y que como tal podría ser derogada por el Papa- tiene como fin el facilitar a los clérigos la consagración completa a su tarea espiritual; es un error ver en ella una condenación de la carne...” (Op. Cit.: 97-98).

- c) Catolicidad. Se refiere a la pretensión de la Iglesia católica de ser “universal en el sentido más completo y por demás excepcional... no se circunscribe a los límites de ningún reino ni está confinada a los miembros de una sociedad, sino que ‘abraza en la amplitud de su amor a todo el género humano, se trate de bárbaros o escitas, esclavos u hombres libres, varones o mujeres’.” (Op. Cit.: 98).
- d) Apostolicidad. “Católica por el lugar y el número, la Iglesia es también católica en el tiempo, es decir, ha existido en forma visible desde los días de los Apóstoles. La Iglesia se proclama además *apostólica*, en primer lugar por haber sido fundada por Cristo mismo y, en segundo término, porque el Papa es el sucesor, en línea ininterrumpida, de San Pedro, primer obispo de Roma, a quien Cristo entregó las ‘llaves del Reino’. Además se cree firmemente que la doctrina de la Iglesia es la que recibieron y predicaron los Apóstoles. Se afirma también que la misa se deriva de la práctica apostólica; sólo puede ser celebrada por un sacerdote debidamente ordenado, esto es, ordenado por un obispo que haya recibido las sagradas órdenes por transmisión directa desde los Apóstoles.” (Ídem).

Ahora bien, en el plano doctrinal, el catolicismo se basa en las enseñanzas contenidas en los textos que en su conjunto forman la Biblia, el libro sagrado cuya lectura fue patrimonio durante siglos de quienes forman parte de la institución eclesiástica. Pero en el plano ideológico y normativo, la divulgación de estas enseñanzas se lleva a cabo a través de múltiples documentos: pastorales, encíclicas, compendios de doctrina, manuales para las órdenes religiosas y las agrupaciones religiosas laicas, libros y folletos de divulgación destinados a los legos. Además, tiene una férrea normatividad interna sintetizada en el Código de Derecho Canónico, sistema jurídico interno de la Iglesia católica que define el conjunto de prescripciones denominadas *cánones* que regulan tanto la administración del culto como la traducción de la doctrina en conductas que se deben observar o sancionar, en caso de ser contravenidas las disposiciones de poder que subyacen a cada una de ellas. Asimismo, nombra a los funcionarios encargados de ejercer justicia y jurisprudencia. La versión vigente del Código de Derecho Canónico fue promulgada por el papa Juan Pablo II en 1983.

Organización institucional.

Al ser el catolicismo una religión institucionalizada, incluye dos grandes áreas de organización interna: la eclesial y la laica, ambas normadas por el Código de Derecho Canónico. En la primera se ubican la jerarquía eclesiástica, el clero, los institutos religiosos (conventos de mujeres y de hombres), las congregaciones (órdenes religiosas)

y las llamadas órdenes terceras (constituidas por laicas/laicos que, sin llegar a consagrarse, hacer votos o vivir en una congregación, mantienen una vida de recogimiento religioso).

En la organización laica participan todas las estructuras no eclesiales. Las asociaciones de fieles (como las que son objeto de esta tesis) forman parte de esta área, y a través de ellas es posible que las mujeres no consagradas conjuguen creencias y fe con prácticas y formas de participación religiosas y políticas mediante las cuales trasminan la mentalidad católica a todos los ámbitos en que se desenvuelven cotidianamente.

Las dos áreas están íntimamente relacionadas, directamente o a través de algunas organizaciones que hacen la mediación, como son las llamadas agrupaciones católicas. Éstas se dedican al servicio a la comunidad, pero también las hay que hacen un claro proselitismo político a favor de los grupos de poder que promueven los intereses socioeconómicos y los valores morales concomitantes que protegen las posiciones de privilegio de la iglesia, así como su injerencia en la sociedad. Estas agrupaciones actúan como verdaderas bisagras entre la feligresía dispersa, no inscrita en ninguna de sus formas de asociación, y las estructuras eclesiales. Constituyen toda una organización paralela secular y laica, con enorme influencia y poder político, que se abrogan el poder de actuar como “conciencia” de la sociedad para asegurar que ésta no se secularice.

El carácter de las agrupaciones religiosas está vinculado con las distintas corrientes pastorales que actualmente se desarrollan dentro del catolicismo. En el caso de México, Elio Masferrer establece una tipología de lo que llama el *pluralismo católico* existente en México, en el que distingue *católicos indígenas*, *católicos tradicionales indios*, *católicos mestizos*, *católicos mexicanos*, *católicos de la Teología de la Liberación*, *católicos de la Teología India o Iglesia autóctona*, *católicos del Bajío*, *católicos yucatecos*, *católicos integristas de clase alta o de la Teología de la Prosperidad*, *católicos de minorías extraamericanas*, *católicos carismáticos*, *católicos liberales veracruzanos*, *católicos influidos por el Concilio Vaticano II* y *católicos nortños de frontera con influencia de la cultura norteamericana y el Concilio Vaticano II* (2004: 68-72)²⁴. En su exhaustivo listado omite, sin embargo, la presencia creciente de *católicas feministas*.

²⁴ Para casos como Tepeyanco, esta clasificación es ilustrativa, pues la práctica se observa una coexistencia de la tendencia de los *católicos mexicanos* con expresiones del catolicismo *del Bajío* y de los *carismáticos*. Respecto a los primeros, dice Masferrer: “La inmensa mayoría de los católicos tiene un

Esta diversificación de posturas contradice las pretensiones de homogeneidad y comunidad de intereses que los más altos jerarcas mexicanos se empeñan en declarar públicamente. Como toda religión y como toda institución, el catolicismo y la iglesia católica en México tienen una historia marcada por su relación con el estado, en la cual la separación constitucional de una y otro ha permitido a la feligresía contar con márgenes de acción importantes. Sin embargo, las décadas más recientes han sido el escenario de una reconfiguración de las relaciones iglesia-estado, en la que esos espacios se están resignificando, permitiendo protagonismos vigorizados para los sectores de laicos y laicos más conservadores: como mostraré más adelante, pequeñas localidades como Tepeyanco se convierten en la zaga de esos procesos, recibiendo empobrecidos y esencializados.

Mujeres católicas en Tepeyanco

El catolicismo aporta una explicación holística del mundo y de la vida, pues explica el origen, la finalidad, el término y el futuro de la existencia. En países como México, constituye una subcultura profundamente arraigada en las mentalidades, tanto de creyentes como de población que, no obstante no ser católica, cuenta con los códigos básicos para comprender sus mensajes más elementales. Además, constituye un referente obligado tanto de la cultura nacional como de la conformación de la etnicidad en algunas poblaciones del país, como es el caso de San Francisco Tepeyanco.

La adscripción a una asociación religiosa es fundamental en la vida de las mujeres tepeyanquenses por varias razones. La primera de ellas es que las dota de una pertenencia pluridimensional toda vez que, al tiempo que es una forma institucional de señalar la pertenencia a la comunidad social-religiosa local, también las inscribe en una institución de alcances mundiales que ha logrado tener presencia social y política

perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar preferencias religiosas de comportamientos políticos. Están dispuestos a aceptar formulaciones generales referidas a la vigencia de valores humanos como justicia, honradez, etc. Se dividen en tres grandes grupos, en lo relativo a sus prácticas religiosas: 75% emplea a la Iglesia sólo como una agencia de servicios religiosos, 25% es practicante en términos devocionales y de entre éstos, sólo 7% del total (incluidos en los practicantes) tiene un involucramiento institucional consistente. Son la inmensa mayoría de los feligreses y verían con desagrado un involucramiento partidista de la Iglesia (encuesta sobre prácticas religiosas, 1989). (2004: 69). Los *católicos del Bajío*, aunque territorialmente localizados, "...se caracterizan por asumir la doctrina de la Iglesia católica como la base estructural de su sistema de vida..." y socialmente constituyen el núcleo fundamental en la definición de "...el modo de ser católicos en México..." (Op. Cit.: 70). Los *católicos carismáticos*, por último, "...Desarrollan concepciones del mundo semejantes a la de los pentecostales. Tienen renacimiento en el Espíritu Santo, dones de palabra, curación y profesía..." (Ibid: 71). Según el autor, los carismáticos tienen buena capacidad para movilizar políticamente a sus adeptos y establecer alianzas con partidos políticos.

prácticamente en todos los ámbitos de la vida social, en todas las clases sociales y en todas las áreas geográficas de países como México. En ese sentido, las asociaciones religiosas actúan como ámbitos de mediación entre la institución mayor, las comunidades o grupos sociales y los individuos, procurando a las mujeres un *ubi* social legitimado que consolida los atributos de género y feminidad asociados al cuidado de las demás personas, la salvaguarda de los principios morales, la transmisión de los valores religiosos y el estímulo a la participación social de las mujeres a través de formas de asociacionismo corporativo.

Las mujeres motivo de esta investigación son católicas que forman parte de estas asociaciones, a través de las cuales participan simultáneamente en la organización social local y en la organización institucional de la iglesia que trasciende el ámbito parroquial. Antes de abundar en ello, es importante mostrar que al interior de la localidad se distinguen especificidades en la forma-de-ser-católica.

Desde esta perspectiva, es importante destacar que las propias tepeyanquenses hacen una sutil distinción entre tres categorías de mujeres de acuerdo con la forma como han incorporado el catolicismo a sus vidas. Estas categorías son: las *creyentes*, las *católicas* y las *renovadas*²⁵.

Las *creyentes*.

Se trata de aquellas mujeres que se autodefinen más por su creencia y su fe en Dios y los santos que por su cercanía con la iglesia. Suelen ser fuertes críticas de los sacerdotes, a quienes consideran tan humanos y tan pecadores como ellas. Asimismo, aunque se muestran respetuosas de los principios religiosos que sostienen las *católicas* y las *renovadas*, también las critican con fuerza debido a la extrema cercanía que tienen con todo lo relativo a la iglesia, tachándolas de fanáticas y ciegas seguidoras de las órdenes de los curas.

Las *creyentes* se refugian en su propia espiritualidad, recurriendo básicamente a una resignificación de la oración a través de la cual recuperan la idea de que ésta es una forma de comunicación directa y personal con Dios que no tiene que estar mediada por los rezos ni circunscrita a la asistencia al templo. Para ellas, no son los rezos doctrinales los que les permiten comunicar sus penas a Dios, a las vírgenes o a los santos, sino la

²⁵ Esta distinción local hace sentido, en otro nivel, con el análisis de las modalidades de laicado que analiza Renée de la Torre (2006) en la ciudad de Guadalajara, en el cual destaca las formas específicas de participación social y política que desarrolla cada uno de los grupos adscriptivos que ella identifica.

sinceridad con que ellas mismas transmiten sus pensamientos y sus necesidades a través de la palabra. Las *creyentes* son poco afectas a participar en las actividades parroquiales, asisten poco a misa, comulgan menos y consideran que no hay razón alguna que las obligue a confesarse porque los sacerdotes son personas iguales a cualquier otra; es más, muchas de ellas los consideran poco dignos de confianza porque no es raro que utilicen lo que escuchan en confesión a manera de ejemplos durante los sermones dominicales, lo cual las disgusta sobremanera porque *ya bastante anda una de boca en boca como para que todavía todos se enteren de los problemas de una en la misa (1.2)*²⁶.

Estas mujeres afirman que cuando se sienten demasiado agobiadas por todo lo que tienen que vivir, van a la iglesia solas, oran y lloran, encontrando consuelo en contarle a Dios lo que les pasa. Están convencidas, además, de que sus problemas no se solucionarán solos, pero tampoco encuentran que ellas tengan mucho qué hacer para resolverlos. Las *creyentes* constituyen, quizás, el grupo de mujeres que viven en condiciones de mayor soledad y desolación en lo que se refiere a la vida interna, lo que permite pensar que para las *católicas* y las *renovadas* la religiosidad representa una fuente de autoafirmación que les da mejores oportunidades de bienestar.

Las católicas.

De acuerdo con los códigos femeninos locales, las *católicas* son aquellas mujeres fieles a las actividades parroquiales, activas participantes en todas las tareas que requiere el amplio calendario ritual y festivo que se practica en el pueblo. Las *católicas* se vuelcan no sólo hacia la fe sino, de manera notable, al servicio de la iglesia, a la que convierten en una institución protectora de su estabilidad emocional. Para ellas, el párroco local adquiere el estatus de un verdadero confesor, paternal, amoroso e intransigente, que aún cuando las amoneste las recompensará siempre con un buen consejo al tiempo de que les señala el camino a seguir para salvar espiritualmente lo que parece insalvable en el ámbito social.

Las renovadas.

Después de los intentos de varios sacerdotes, en las postrimerías de la década de 1980, el párroco local entonces en funciones logró introducir en el pueblo la corriente

²⁶ Las claves que acompañan cada una de las citas textuales extraídas de las entrevistas corresponden a cada una de las mujeres cuyas Semblanzas conforman el Anexo 1.

pastoral de Renovación Carismática en el Espíritu Santo²⁷, la cual otorga a las mujeres una mayor presencia institucional, incorporándolas a actividades y a capacitaciones rituales y de sanación espiritual y física, inéditas para ellas dentro del campo de la religión católica convencional.

Un aspecto a destacar de esta corriente pastoral es que, si bien el catolicismo en general apela a la participación de las parejas conyugales heterosexuales en las actividades de la iglesia, siempre dentro de un discurso que antepone la importancia de la familia a la del individuo, Renovación Carismática la subraya, alentando a que el ingreso a sus grupos de fieles se haga por parejas casadas, dispuestas a compartir las labores de evangelización que les corresponden.

Este ingreso de la pareja trae consigo cambios en las prescripciones y las actitudes de los esposos que las mujeres consideran beneficios. El grupo actúa como una colectividad que vigila de cerca a los hombres, restringiéndoles el consumo de alcohol (con la meta de que lo abandonen por completo) y sancionando moralmente el ejercicio de violencia contra mujeres e infantes. De ahí que algunas de las *madresposas* que le han seguido desde su arribo al pueblo se han convertido en las principales promotoras de la aceptación de la primacía del Espíritu Santo sobre todas las vírgenes y los santos, junto con la labor de convencimiento en torno a la posibilidad de descubrir en la individualidad la presencia de esa potencia y servirle de vehículo para volver práctica la palabra de Dios.

Por otra parte, la adscripción al grupo de Renovación ha venido a refrescar viejas prácticas. A decir de los fiscales, desde mucho tiempo atrás ha sido una práctica de fortalecimiento de las relaciones entre los pueblos que conforman el municipio de Tepeyanco y otros de la misma región, que en las fiestas patronales haya visitas recíprocas en las cuales estos representantes de sus respectivas comunidades llevan las varas de mando y los estandartes de sus agrupaciones a *saludar* a sus homólogos. Lo mismo sucede en caso de que algún fiscal muera en el ejercicio de sus funciones. En los años más recientes, las parejas conyugales que coordinan a los grupos de Renovación en la diócesis de Tlaxcala empiezan a llevar a cabo visitas similares, especialmente en

²⁷ Esta corriente pastoral se inició en Estados Unidos, inspirada en los pentecostalismos protestantes. Fue utilizada durante algunos años por el Vaticano como una forma de contrarrestar el impulso de la Teología de la Liberación. Llegó a México en la década de 1970, pero en Tepeyanco logró penetrar hasta casi finales de la década de 1980. Postula el bautizo en el Espíritu Santo, el don de la palabra, la capacidad de sanación a través de la imposición de manos, la capacidad de profesía y la posesión de *carismas* (poderes extraordinarios) por parte de las y los creyentes. Cfr. Elizabeth Juárez Cerdi (1997), René de la Torre (2006) y Elio Masferrer (2004).

ocasión de su celebración más importante: Pentecostés. Aún cuando estos grupos no cuentan aún con parafernalia distintiva propia, la participación en encuentros espirituales, asambleas, misas de sanación y eventos regionales masivos, ha permitido a sus integrantes conocerse entre sí e identificarse como parte de un colectivo particular dentro de un colectivo más amplio.

Por el momento, las discrepancias entre quienes aceptan las innovaciones propuestas por Renovación Carismática, consideradas por las personas que practican el catolicismo más apegado a la línea vaticana como algo fuera de orden que atenta contra las buenas costumbres de su religión, se han visto mitigadas por la permanencia de las renovadas y los renovados en las otras agrupaciones religiosas laicas locales mixtas (Adoración Nocturna, Vela Perpetua, Acción Católica, Sagrado Corazón, Asociación Guadalupana) y de mujeres (Hijas de María y Asociación Carmelitana). Asimismo, mantienen vigente su participación en el sistema de cargos, aceptando todos aquellos para los que sean nombrados por la comunidad.

De manera análoga, entre estas tres categorías de mujeres fluyen las contradicciones, las tensiones y la necesidad de mantener una convivencia cotidiana marcada por el hecho de que están emparentadas entre sí, forman parte de los mismos grupos socioeconómicos locales, participan en las mismas agrupaciones religiosas y se hacen cargo de las fiestas devocionales. Pero, ¿qué las une y qué las distingue? Aunque parezca una respuesta obvia, las une el reconocimiento del catolicismo como eje estructurador de una parte importante de sus vidas. Lo que las distingue es la articulación de esta adscripción religiosa con la posesión y el desarrollo de poderes específicos en los que interviene también la posición que cada una de las mujeres ocupa en la estructura social de la región Puebla-Tlaxcala, así como el posicionamiento de cada una frente a la institución eclesiástica y la aceptación, plena o acotada, de la intervención de ésta en sus vidas.

Las mujeres tepeyanquenses de las dos primeras formas-de-ser católicas expuestas en este apartado pueden pertenecer o no a las asociaciones de fieles. En cambio, las *renovadas* forzosamente están incorporadas al Grupo de Renovación Carismática que opera en la parroquia. En consecuencia, éstas son un grupo minoritario.

Los vínculos entre lo local y lo global

La intervención de los sacerdotes en las prácticas religiosas de las mujeres es crucial para hacerlas conscientes de su ubicación institucional. Son ellos quienes insisten en

demarcar la distinción entre prácticas culturales propias o *nativas* (como las llaman algunos de ellos), para lo cual remiten constantemente a las características de los cargos que detentan los varones (en especial en los casos de fiscales y mayordomos), y las prácticas impulsadas por la propia iglesia para garantizarles a las mujeres laicas un lugar dentro de su quehacer cotidiano.

En el ámbito local, el párroco cumple un papel fundamental para identificar las formas como las mujeres tepeyanquenses reconocen la autoridad de la jerarquía católica. Mientras este ministro arenga en sus sermones a reconocer la autoridad del arzobispo de Tlaxcala, del arzobispo primado de México y del Papa, en ese orden jerárquico creciente, subrayando la influencia que sus opiniones y mandatos deben tener sobre la feligresía toda vez que a través de ellos persiguen garantizar los intereses del bien común, para las mujeres católicas dichas ordenanzas solamente operan en los asuntos de la iglesia, pues en la vida comunitaria son las autoridades civiles, elegidas por el pueblo, las que pueden guiar las decisiones que se basan en las costumbres locales y la defensa de sus intereses frente a cualquier influencia externa. En ese sentido, hay una disputa política constante entre el afán del sacerdote de domeñar a las asociaciones religiosas de mujeres y ceñirlas a los procedimientos marcados por la reglamentación eclesial, y la fuerza comunitaria que sigue imponiendo los mecanismos de elección propios del sistema de cargos, traspasándolos al ámbito de un asunto que, al menos en teoría, debe obedecer a otros ordenamientos. Esta disputa queda claramente expresada por las propias mujeres, al afirmar que *el padrecito se debe al pueblo y lo debe obedecer* (4.3).

Sin embargo, es la difusión de Renovación Carismática la que ha permitido a las católicas tepeyanquenses ser más conscientes de que sus prácticas religiosas trascienden el ámbito local. A pesar de que la pertenencia a Hijas de María y a la Asociación Carmelitana les obliga a circular dentro de un territorio ritual, esta movilidad está restringida a quienes integran la mesa directiva, excluyendo al resto de socias. En cambio, quienes comulgan con Renovación, tienen más posibilidades de hacer visitas regionales debido a que la movilidad es por parejas conyugales, lo que mitiga el recelo sobre las amenazas sexuales que implica para las mujeres salir solas del pueblo, además de que el gasto se comparte. Además, por ser Tepeyanco sede regional de asambleas y misas de sanación desde hace varios años, se ha convertido en lugar de encuentro y concertación de intercambios rituales, de compadrazgo o comerciales que trascienden el

culto carismático, empalmándose con la dinámica cultural que por siglos han compartido quienes habitan la región²⁸.

En estos procesos novedosos, las mujeres están adquiriendo un protagonismo que les estaba restringido por la forma de organización del sistema de cargos, eminentemente masculina. Mantener la vigencia de las asociaciones religiosas conformadas por mujeres, y la participación de muchas de ellas, simultáneamente, en Renovación Carismática, aunada a la cada vez mayor dependencia de los medios de comunicación²⁹ junto con los efectos de la migración interna e internacional, están dando como resultado que las católicas tepeyanquenses tengan cada vez más conocimientos respecto a lo que pasa en su Iglesia, y con ello, una apreciación más personal de lo que es propio de su cultura religiosa local en relación con aquello que les viene dado desde otros espacios. Sin esta forma de participación de las mujeres en la vida de la iglesia, el éxito aculturador e identitario de la jerarquía religiosa en su competencia con otras iglesias cristianas, sería considerablemente menor.

²⁸ La venta de numerosos y variados artículos religiosos que acompaña a las asambleas de Renovación Carismática es apenas una pequeña muestra de la vastedad de la producción editorial católica. En lo que toca a la Biblia, numerosas versiones ocupan estantes de la mayoría de las librerías en las principales ciudades del país. Por su parte, los libros, folletos y manuales doctrinales (como catecismos, misales, rosarios) también abundan, lo mismo que las encíclicas, distintas ediciones del Código de Derecho Canónico y otros textos normativos de la organización eclesiástica. Las publicaciones de divulgación destinadas a la población laica abarcan todos los temas considerados de interés para la sociedad actual: educación, sexualidad, relaciones de pareja, maternidad y paternidad, participación política, interculturalidad, nuevas tecnologías, cibercultura, por sólo mencionar algunos de ellos. También son copiosas las obras dedicadas a la historia de la Iglesia, biografías de santos y santas, análisis teológicos y abordajes disciplinarios de la religión en general y del catolicismo en particular. En pocas palabras, la industria editorial católica es transnacional, boyante y accesible a la mayoría de la población puesto que los precios de las obras fluctúan de acuerdo con el contenido y el sector social al que están dirigidas.

²⁹ La televisión juega un papel importante, sobre todo cuando da cobertura a eventos como la muerte de Juan Pablo II, que muchas familias lugareñas siguieron a través de Televisa, o las misas que se transmiten desde la Basílica de Guadalupe los días 11 y 12 de diciembre. Para las mujeres, *oír misa* por televisión es válido pues reciben la bendición de los preladados a través de la pantalla.

CAPÍTULO TRES

PRESIDENTAS, SECRETARIAS Y TESORERAS: LAS MUJERES EN EL CONTEXTO DE LAS ASOCIACIONES DE FIELES

Dentro de la sociedad tepeyanquense no hay duda respecto a que se pertenece a ella en la medida en que se profesa la religión católica, sin importar con cuánta intensidad. El catolicismo quedó integrado a la identidad local desde un momento temprano de la colonia. En el pueblo se erigió el segundo convento franciscano de la provincia de Tlaxcala durante la década de 1540, siendo parte de la primera diócesis católica formada en territorio novohispano, la tlaxcalteca, que con el tiempo se vio incorporada a la de Puebla.

El convento se convirtió en una referencia obligada para señalar la distinción de Tepeyanco respecto a los pueblos circunvecinos. Al parecer los monjes sostuvieron buenas relaciones con la población y sus gobernantes. Para principios del siglo XX, prácticamente abandonado, los pocos monjes que allí permanecían daban clases particulares a las niñas y niños cuyos padres no querían que fueran educados en la escuela oficial que venía funcionando en el pueblo desde finales del siglo XIX. Después de la revolución fue convirtiéndose en ruinas, lo mismo que la hacienda con molienda de trigo que era patrimonio de *los ricos* a los que el movimiento armado despojó de bienes. Las tierras de la hacienda fueron adquiridas en compra por los vecinos de Tepeyanco, siempre negados a ser calificados de *agraristas*, equivalentes a pobres en su concepción estamentaria de la sociedad.

Privilegio social, capacidad económica, catolicismo y habla del castellano convergieron para hacer de la población tepeyanquense moderna una sociedad que se identifica con los poderes que exceden los límites de la región, manifestando un profundo desprecio por la población indígena y por los vecinos de pueblos pobres.

Las y los habitantes de Tepeyanco son sumamente amables, les gusta conversar con sus visitantes, a quienes les prodigan todo tipo de atenciones. Imposible visitar el pueblo sin ser convidada a *un taquito* o *un vasito de agua*, acompañado de una buena plática que siempre incluye bromas y buen humor. Sin embargo, eso no significa aceptación. Las personas de otros pueblos califican a las mujeres y hombres de la

localidad como *soberbias, orgullosos*, pero de manera sobresaliente, como *gente muy cerrada*. Con esta expresión se refieren a su negativa constante a aceptar interpelaciones externas de cualquier tipo, en particular porque no permiten que personas ajenas se integren a *los asuntos del pueblo* si no es por la vía del parentesco (matrimonio o compadrazgo), que es el que les otorga “carta de naturalización” para penetrar en la densa complejidad de las relaciones sociales locales.

Durante mi primera temporada de trabajo de campo en el lugar, seguí las recomendaciones de siempre: presentarme ante las autoridades municipales, notificar mi presencia al presidente municipal y pedir su autorización para llevar a cabo mi investigación. La recomendación que recibí de su parte no dejó lugar a dudas: para cualquier cosa que quisiera hacer debía hablar primero con los cuatro fiscales. O al menos con dos, para que estuvieran enterados y yo no tuviera problemas de ningún tipo.

Una de las primeras “pruebas” que debí resolver en mis primeros contactos con los fiscales giró en torno a mis conocimientos sobre el calendario festivo católico. No les parecía extraño que fuera al pueblo a investigar, pues por experiencia propia sabían que quienes aspiran a ser profesionistas *deben sufrir fuera de sus casas*. Les interesaba más saber si mis intenciones no eran otras, más bien relacionadas con *gente que critica nuestra religión* o con los *grupos de aleluyas que a fuerza quieren venir a obligarnos a leer la Biblia* (ex fiscales). Así que sostuve largas charlas relacionadas con el carácter *fiestero* del pueblo. Ninguno de los fiscales con quienes hablé dejó pasar la oportunidad de *aventarme un torito*, es decir, hacerme algún comentario o pregunta cuya intención fuera pillarme en algo que denotara mi no catolicismo. Pude salir avante gracias a lo poco que recordaba de mi paso infantil por el catecismo, así como a las innumerables ceremonias religiosas a las que había tenido que asistir en mis primeros ejercicios etnográficos como estudiante de la licenciatura en antropología social, cuando participé en un taller de investigación sobre religiosidad popular en la ciudad de Puebla, coordinado por sacerdotes-antropólogos claretianos.

Desde esos primeros días tuve la clara percepción de que la acepción local del catolicismo era algo más que una adscripción religiosa, junto con la certeza de que *los cargos*, como se llama localmente a lo que identificamos en la teoría antropológica mexicana como *sistema de cargos*, constituían algo más que una estructura de prestigio. Ahora entiendo que el catolicismo es uno de los elementos constitutivos de la etnicidad local, pues está firmemente integrado en la concepción del mundo de las y los tepeyanquenses. Les ofrece certezas sobre su lugar en la sociedad, explicaciones a sus

experiencias, legitima las diferencias sociales y le da sentido a la vida, enunciado como *razones para vivir*, aún cuando sea a través del sufrimiento.

Los *cargos*, por su parte, son la forma básica de organización política de *el pueblo*, término émico correspondiente al concepto de comunidad. A través de ellos se refrenda año con año la pertenencia social junto con la capacidad de representatividad social que poseen los hombres de ciertos grupos sociales internos para legitimar, mediante las prácticas rituales, el carácter sagrado del poder. Poder que pueden ejercer en sus espacios vitales tanto como en los espacios sociales más amplios: con ello, los hombres transitan investidos de poder por las relaciones con las mujeres, las relaciones familiares y domésticas, las relaciones con sus aliados políticos, así como por las relaciones con el estado. Porque participar en el sistema de cargos garantiza a los hombres tepeyanquenses una forma de ciudadanía local con base en la cual pueden negociar, cargados de autoridad, asuntos civiles. En cambio, los hombres que no llegan a ocupar algún cargo durante su vida, tienen una ciudadanía disminuida. Asimismo, los hombres evangélicos y testigos de Jehová que habitan el pueblo carecen de ésta pues, al no pertenecer a la misma comunidad religiosa, han quedado excluidos de la intensa sociabilidad local, lo cual comprende que no sean considerados *ciudadanos del pueblo*.

Esta exclusión es casi completa, por lo que evangélicos y testigos de Jehová tienen que recurrir con frecuencia a recursos legales y a autoridades superiores a las municipales para hacer valer sus derechos en materia de tenencia de la tierra, pago de impuestos, acceso a servicios. Han debido estrechar sus redes sociales entre sí, es decir, las familias de estas denominaciones *se ven entre sí*, al mismo tiempo que recurren a su *hermandad* fuera del pueblo. Todo ello a pesar de que la Iglesia Evangélica Misionera obtuvo su registro legal como asociación religiosa con sede en Tepeyanco desde 1993, y de que la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público sanciona las exclusiones y discriminaciones por motivos religiosos. Esto lo saben los evangélicos, pero su poder al interior de la comunidad es tan limitado que sólo les ha permitido negociar la permanencia en el pueblo sin *ser molestados*.

En este contexto, la ciudadanía de las mujeres tepeyanquenses sólo está garantizada (con todo y los límites que les impone su condición de género) en tanto sean activas participantes en todos los *asuntos del pueblo* desde sus posiciones como madres, esposas, hijas y, por supuesto, católicas. Con esos parámetros, las mujeres evangélicas y testigas de Jehová están doblemente excluidas, por su condición de género y por su adscripción religiosa. El lugar que les asigna la comunidad local es el del

confinamiento, por lo que han debido aprender a vivir fuera de ella, en el más amplio sentido de la palabra.

La pertenencia a asociaciones de fieles como parte de la formación genérica de las mujeres

Dadas las condiciones arriba señaladas, el sistema de cargos en Tepeyanco es, al mismo tiempo, un dispositivo político de género que asegura la exclusión de las mujeres no sólo de las instancias formales de toma de decisiones y ejercicio de la autoridad en asuntos públicos, sino también de la posibilidad de asumir representatividad social, adquirir poderes públicos de decisión sobre los otros y tener con ello movilidad en todas las instituciones que regulan la vida social comunitaria.

Este ejercicio de la hegemonía requiere, por supuesto, de consenso. Los discursos de género que vindican la complementariedad entre mujeres y hombres, así como las exigencias de reciprocidad entre familias y grupos domésticos, actúan como soportes de los equilibrios internos a la comunidad. A partir de estos principios, las mujeres no ocupan *cargos* porque no es ahí donde deben estar, sino en el conjunto de prácticas sociales que dotan a los hombres con los recursos indispensables para sostener el cargo. En ese sentido, aunque el *nombramiento* recaiga en un hombre en tanto que individuo, el *cargo* corre a cuenta de su familia, en la que están incluidas las mujeres. La posibilidad de sacar adelante un *compromiso* festivo religioso de manera airosa depende completamente de que se le asuma como una empresa familiar. Desde ahí se apuntala la importancia de la *casera*, mujer encargada de organizar la fiesta con la que culmina el cargo. Ser *casera* compensa la imposibilidad de ser *nombrada*, compensación holística que comprende los aspectos subjetivos, sociales, políticos y sagrados que el cargo aporta a los hombres. Ahí, en la compensación, radica el consenso de género en torno a esta organización genérica del mundo y su correspondiente división genérica del trabajo.

Sin embargo, visto lo visto, esta compensación no basta. En la localidad ha habido un proceso paulatino de feminización de algunas asociaciones de fieles, en principio mixtas, en las cuales las mujeres sí pueden ser *nombradas*, con lo que se presentan ante la comunidad religiosa como sus representantes institucionales, y ante la institución religiosa como representantes de su comunidad. A partir de esos nombramientos como presidentas, secretarias o tesoreras de una asociación de fieles, se genera la verdadera ilusión de equivalencia entre mujeres y hombres, equivalencia que

una mirada externa encuentra engañosa porque las instituciones en que se insertan los respectivos cargos son de distinto orden, pero que para los equilibrios en las relaciones de género de las y los tepeyanquenses es indispensable para poder vivir.

Es en relación con estas posibilidades de llegar a ocupar un cargo religioso que la pertenencia a las asociaciones de fieles se ha constituido en una aspiración dentro de los contenidos de género asignados a las mujeres, pues a través de ella se consolida la dominación de unas familias sobre otras, así como la alianza política entre las mujeres y los hombres que las conforman. En ese sentido, dicha pertenencia, que adquiere el rango de membresía, se ofrece a las mujeres como un mecanismo local de aculturación de género mediante el cual se hacen de un poder asumido como apropiado para ellas, pues no las potencia en lo individual sino que contribuye al mantenimiento del prestigio del grupo familiar.

Para cerrar con éxito esta construcción social, las asociaciones de fieles son vividas en Tepeyanco como nichos para las mujeres. Esto es, a pesar de que formen parte de la organización de la institución eclesiástica, estas asociaciones son entendidas en el pueblo en clave de espacio privado, pues a partir de él las mujeres no pueden transitar a otros espacios. Es en esa medida que pueden llegar a consolidar el cautiverio que representa esta forma particular de ser católica en Tepeyanco.

Las asociaciones de fieles en Tepeyanco

El XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2001) determinó que en México, en el año 2000, 74,612.373 personas (87.9% de la población total¹) declararon ser católicas; de ellas, 38,517.118 (51.6% del total de la población católica) eran mujeres y 36,095.255 (48.4%) eran hombres. De acuerdo con la misma fuente, de las 8,024 personas que habitaban el municipio de Tepeyanco, 7,281 se reconocieron como católicas/católicos, siendo 3,884 mujeres y 3,397 hombres.

En lo que respecta a la localidad de San Francisco Tepeyanco, los datos censales disponibles corresponden al II Conteo de Población y Vivienda 2005, de acuerdo con el cual la población total era de 3,019 personas, 1,605 mujeres y 1,414 hombres. No se cuenta con el dato relativo a población católica debido a que no fue una de las variables recogidas por el conteo. Sin embargo, vale la pena destacar que del total de mujeres del área parroquial, aproximadamente 700 pertenecen a una o más asociaciones religiosas

¹ El estado de Tlaxcala mostró una tendencia ligeramente mayor, pues la población católica representó el 93.4% de la población total (INEGI, 2001).

locales, según consta en los libros de registro de dichas agrupaciones resguardados en el archivo parroquial del pueblo. Es preciso señalar que muchas de esas mujeres pertenecen a más de una asociación y que no todas observan la misma intensidad de participación y de presencia pública.

Estas cantidades son relevantes para tomar en cuenta la magnitud del fenómeno, pues nos encontramos con que un número importante de mujeres tepeyanquenses están inscritas de manera formal en estas organizaciones laicas de la iglesia católica, por lo que adquieren los derechos y obligaciones que dicha pertenencia implica. Considero que esta asiduidad está íntimamente relacionada con la ampliación de opciones para encabezar fiestas devocionales.

La parroquia de Tepeyanco aloja a las asociaciones de fieles de la localidad, aunque éstas administrativamente dependen de la diócesis de Tlaxcala², la que a su vez pertenece a la provincia eclesial de Puebla, misma que controla la región pastoral oriente (que incluye las diócesis de Tlaxcala, Puebla, Huajuapán de León y Tehuacán) de la Iglesia Católica Apostólica Romana en México. De acuerdo con los datos de la Comisión Episcopal Mexicana³, la diócesis de Tlaxcala cuenta con una población de 1,025,015 habitantes, de los cuales 989,000 son católicos y 36,015 no profesan esta religión. Comprende 62 parroquias, atendidas por 158 sacerdotes, incluyendo diocesanos y religiosos. En la actualidad (mayo de 2007), la diócesis no cuenta con titular pues su anterior obispo falleció y en el Vaticano no se ha nombrado a su sucesor.

Tepeyanco pertenece, a su vez, al decanato de Santa Inés Zacatelco, localidad con la que ha mantenido una relación histórica de dependencia y colaboración en todos los rubros –economía, política, movilización social, religión, sistema de mercados, estructura ocupacional, fiestas religiosas, rituales y relaciones sociales–.

En un informe realizado por el Centro “Fray Julián Garcés”, Derechos Humanos y Desarrollo Local, A.C. en 2004 se pone énfasis en la pastoral social impulsada por la diócesis a partir de 2002, la cual incluye seis líneas de trabajo: derechos humanos, proyectos productivos, participación ciudadana, fe y cultura, medio ambiente, formación de agentes de pastoral social. De acuerdo con lo que observé en el trabajo pastoral local, el párroco de Tepeyanco ha venido prestando especial atención a las

² Esta diócesis recibió tal categoría eclesial el 23 de mayo de 1959.

³ Cfr. <http://www.cem.org.mx/diocesis/tlaxcala/index.htm>

líneas de participación ciudadana⁴, fe y cultura y formación de agentes de pastoral social. Ésta última corresponde plenamente con uno de los objetivos de la pastoral social de la diócesis: impulsar “la autoconstrucción de agentes de pastoral, que sean sujetos participativos y responsables de su propio desarrollo personal y comunitario.” (*Segundo informe 2004*, 2004: 7).

En ese mismo informe se explicita que la jerarquía eclesiástica de esta diócesis es “muy conservadora”, lo que le llevó a tener conflictos con el gobierno estatal en manos del Partido de la Revolución Democrática por el periodo 2000-2006, con el que compartió la preocupación por los problemas sociales y las causas populares, pero tuvo serias divergencias en materia de salud sexual y reproductiva, así como en relación con el reconocimiento del aborto como problema de salud pública y de la homosexualidad como opción personal legítima. De hecho, señala el informe,

“...Esta situación se agrava porque Jacinto Guerrero [entonces obispo de Tlaxcala] preside la Comisión Episcopal de la Salud de la Conferencia del Episcopado Mexicano, es decir, es el obispo encargado de fijar y pronunciar la postura eclesial en los temas morales.” (Op. Cit.: 12).

Dentro de su diagnóstico, el *Segundo Informe 2004* señala que en materia de relaciones estado-iglesia, en Tlaxcala se vive una situación “sui generis” que las convierte en *ambiguas*: la prevalencia del sistema de cargos, definido como “...un sistema autóctono de gobierno avalado por los usos y costumbres de los pueblos de Tlaxcala” (Ibid: 13). La ambigüedad de tales relaciones se expresa en los siguientes términos:

“Gracias a este sistema los límites entre la administración eclesiástica y la pública se difuminan, pues, por un lado, los gobiernos municipales hace exclusiva de sí la facultad de administrar los bienes eclesiásticos (específicamente en cuanto económicos), siendo los sacerdotes ‘servidores públicos’ de los bienes de Dios; pero por otro, la autoridad moral que éstos últimos aún tienen entre el pueblo, hace que las autoridades locales tengan cierta deferencia hacia ellos y tomen muy en cuenta su apoyo o rechazo, sobre todo en tiempos electorales.

“Por otro lado, si bien el obispo de la diócesis ha mantenido una distancia respetuosa con las autoridades estatales y municipales, tolerando esta abierta e

⁴ Esta línea adquiere en Tlaxcala el rango de intervención en la conducción política municipal y en las decisiones electorales de la feligresía, acciones las últimas que le valieron a la diócesis un punto de acuerdo adverso por parte del Senado de la República en 2003 debido a la evidente inducción del voto junto con expresiones públicas de favoritismo político que fueron denunciadas en el marco de las elecciones locales de ese año.

ineludible relación, las dificultades llegan cuando en algunas comunidades se da una remoción o cambio de párroco, sea por decisión del obispo, o por decisión de la comunidad (en la figura del fiscal o mayordomo) pues ésta, en los dos casos, es quién acepta o no dichos cambios.” (Ídem).

El sustento de esta situación, dice el Informe, es la cosmovisión religiosa de los pueblos que conforman la diócesis, cuyos rasgos culturales y formas de organización caracterizan como “propios de las comunidades indias” (Ibid: 10).

En un balance global, se afirma que la política del obispo se inclinaba por la pastoral, teniendo poca intervención “en la realidad”, caracterizando así sus posturas:

“Es un obispo representativo del resto de los que conforman la CEM: en temas sociales se alinea con la doctrina social de la Iglesia, y entonces aparece solidario con los pobres, en contra del neoliberalismo salvaje, su diócesis hace eco de las campañas impulsadas por Cáritas o la Comisión Episcopal de Pastoral Social, etc.; pero en cuestiones de moral individual, también se alinea con la doctrina del mismo Juan Pablo II o de los Consejos Pontificios, esto se ve reflejado en sus declaraciones sobre los partidos políticos que están a favor del aborto, etc.” (Ibid: 18).

En su Informe, el Centro “Fray Julián Garcés” dedicó dos capítulos de atención a la situación de las mujeres en Tlaxcala: en el primero denunció la desatención de que son objeto tanto por el gobierno estatal como por la pastoral social de la iglesia católica en materia de salud, en especial sexual y reproductiva. En el segundo, exhibe públicamente la gravedad del “Tráfico de mujeres para la prostitución”, tema que es del dominio popular debido a que se inserta en una práctica cultural de viejo cuño, en especial en los pueblos de las faldas de La Malinche y del valle poblano tlaxcalteca, donde se reconoce a los *padrotes* (proxenetas) como portadores de un oficio que se transmite de generación en generación y que se asienta, a su vez, en un patrón particular de poliginia que ha sido reportado tanto en publicaciones formales (Hugo Nutini, 1968) como en reportes de trabajo de campo de estudiantes de antropología del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Iberoamericana Santa Fe. Este fue un problema identificado por personas adscritas a la Pastoral Social de la Diócesis de Tlaxcala como una de sus cinco prioridades de acción en 6 comunidades.

A pesar de las denuncias, no hay una política estatal que enfrente la creciente incidencia del tráfico de mujeres en el estado de Tlaxcala. La prostitución femenina es un negocio boyante, incorporado al paisaje en forma de numerosos moteles construidos

con rapidez sorprendente a pie de carretera por toda la entidad. Para las mujeres tepeyanquenses representa un factor de riesgo creciente; sin embargo, se le interpreta con claves morales (*eso les pasa a las mujeres que no se dan a respetar*) y etnocéntricas (*sólo sucede en los pueblos de La Malinche, donde siguen con sus costumbres de indios*⁵).

Retomo los puntos señalados en el Informe porque son buenos ejemplos de la importancia que otorgan tanto el gobierno estatal como la jerarquía eclesiástica a los problemas que aquejan a las mujeres, convirtiéndose en muestras de la regularidad que presenta el *contrato sexual* en la interacción de las instituciones encargadas de garantizar su permanencia.

En el plano de la política formal, el estado y la iglesia se vinculan a través de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en vigor desde el 16 de julio de 1992. En ella se define la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas (conocidas popularmente como “iglesias”), sus atribuciones y sus obligaciones con el estado. Se trata de una ley federal cuya vigilancia está en manos de la Secretaría de Gobernación.

Las asociaciones de fieles están normadas indirectamente por esta ley en tanto son parte de la organización interna de la iglesia católica, misma que está obligada a observar las leyes civiles que rigen en la República Mexicana.

Las asociaciones religiosas forman parte de la estructura eclesiástica y están normadas por el Código de Derecho Canónico, que las incluye en el rubro de las *asociaciones de fieles*⁶. Dicho instrumento jurídico se refiere a éstas en los siguientes términos:

“298 & 1. Existen en la Iglesia asociaciones distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, en las que los fieles, clérigos o laicos, o clérigos junto con laicos, trabajando unidos, buscan fomentar una vida

⁵ Las y los habitantes de Tepeyanco conservan un sentido de superioridad etnocéntrica en relación con los pueblos que les rodean, que estuvieron sometidos a la cabecera municipal desde *tiempos de los antiguos* (los tlaxcaltecas prehispánicos), aunque la evidencia histórica apunta más bien a que ésta fue una situación colonial, pues el pueblo aparece nombrado en los documentos del archivo parroquial como *pueblo de indios caciques*, elogiando la rápida aceptación que tuvo ahí la evangelización. En los tiempos modernos, la relación ha sido de dependencia económica y de intercambios desiguales, a pesar de la paulatina desincorporación de los pueblos de la administración municipal tepeyanquense y de la reorientación económica de su población, que ha privilegiado las ocupaciones asalariadas sobre el trabajo agrícola.

⁶ De acuerdo con este mismo Código, “204 & 1. Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.” (CDC, Libro II. Del pueblo de Dios. Parte I De los fieles cristianos. 2001: 181-182). Con base en esta definición, distingue entre los ministros sagrados o clérigos, y los laicos, el resto de fieles.

más perfecta, promover el culto público, o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal.” (CDC, Libro II. Del Pueblo de Dios, Título V De las asociaciones de fieles, capítulo I Normas comunes. 2001: 242-243).

Continuando con la demarcación legal de estas asociaciones, se establece lo siguiente:

“304 & 1. Todas las asociaciones de fieles, tanto públicas como privadas, cualquiera que sea su nombre o título, deben tener sus estatutos propios, en los que se determine el fin u objetivo social de la asociación, su sede, el gobierno y las condiciones que se requieren para formar parte de ellas, y se señale también su modo de actuar, teniendo en cuenta la necesidad o conveniencia del tiempo y del lugar.

“& 2. Escogerán un título o nombre que responda a la mentalidad del tiempo y del lugar, inspirado preferentemente en el fin que persiguen.

“305 & 1. Todas las asociaciones de fieles están bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica competente, a la que corresponde cuidar de que en ellas se conserve la integridad de la fe y de las costumbres, y evitar que se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica; por tanto, a ella compete el deber y el derecho de visitarlas a tenor del derecho y de los estatutos; y están también bajo el régimen de esa autoridad, de acuerdo con las prescripciones de los cánones que siguen.

“& 2. Todas las asociaciones, cualquiera que sea su especie, se hallan bajo la vigilancia de la Santa Sede; están bajo la vigilancia del Ordinario del lugar las asociaciones diocesanas, así como también las otras asociaciones en la medida en que trabajan en la diócesis.

“306 Para tener los derechos y privilegios de una asociación y las indulgencias y otras gracias espirituales concedidas a la misma, es necesario y suficiente haber sido admitido válidamente en ella y no haber sido legítimamente expulsado, según las prescripciones del derecho y los estatutos propios de la asociación.

“307 & 1. La admisión de los miembros debe tener lugar de acuerdo con el derecho y con los estatutos de cada asociación.

& 2. Una misma persona puede pertenecer a varias asociaciones.

“309 Las asociaciones legítimamente establecidas tienen potestad conforme a la norma del derecho y de los estatutos, de dar normas peculiares que se refieran a la asociación, de celebrar reuniones y de designar a los presidentes, oficiales, dependientes, y a los administradores de los bienes.

“327 Los fieles laicos han de tener en gran estima las asociaciones que se constituyan para los fines espirituales enumerados en el c. 298, sobre todo aquellas que tratan de informar de espíritu cristiano el orden temporal, y fomentan así una más íntima unión entre la fe y la vida.

“328 Quienes presiden asociaciones de laicos, aunque hayan sido erigidas en virtud de privilegio apostólico, deben cuidar de que su asociación colabore con las otras asociaciones de fieles, donde sea conveniente, y de que presten de buen grado ayuda a las distintas obras cristianas, sobre todo a las que existen en el mismo territorio.

“329. Los presidentes de las asociaciones de laicos deben cuidar de que los miembros de su asociación se formen debidamente para el ejercicio del apostolado propio de los laicos.” (Ibid: 247-260)⁷

Es muy común que las asociaciones de fieles laicos sean la rama pública de las primeras órdenes religiosas europeas que constituyeron un laicado que se vincula con ellas a través de las cofradías o hermandades. Así, la Asociación de Hijas de María está cobijada por la Congregación de Hijas de María Inmaculada y la Asociación Carmelitana por los Carmelitas Descalzos. Ello permite que religiosas y religiosos compartan con laicas y laicos el uso de sus distintivos (medalla en el primer caso, escapulario en el segundo), oraciones, días de culto y festividades. Las prescripciones que orientan los estatutos de ambas las desarrollo más adelante.

Las implicaciones de esta forma de membresía van más allá del plano formal, pues es parte de un complejo cultural en el que esa pertenencia institucional se interseca con la pertenencia a la comunidad (misma que se refrenda cotidianamente con la participación en los asuntos de la iglesia y ritualmente con la participación en las fiestas religiosas encomendadas a las asociaciones, por un lado, y a los cargueros, por otro), la formación de la identidad tepeyanquense (en la cual el catolicismo es uno de los componentes de la etnicidad local) y la constitución de la identidad de género de mujeres y hombres, dimensión sobre la cual versa esta tesis.

Visto en el caso concreto de las mujeres católicas, su definición genérica condensa y sintetiza los puntos en común de la cultura patriarcal y la cultura religiosa en la que se desenvuelven: la definición de las mujeres como dependientes, culpables, incompletas, destinadas a desempeñarse como madres, a ser heterosexuales, prolíficas,

⁷ Toda la normatividad referida a las asociaciones está contenida en el Título V. De las asociaciones de fieles, el cual incluye cuatro capítulos en los que se alude a las normas comunes, las asociaciones públicas, las asociaciones privadas y las normas especiales de las asociaciones de laicos.

fieles a Dios y a su marido. En otras palabras, se trata de cumplir con los tres preceptos básicos en que se funda el orden genérico de la cultura patriarcal: la heterosexualidad, la monogamia y el procreacionismo.

Las mesas directivas de las asociaciones de fieles

El mecanismo institucional que requieren las asociaciones religiosas para su adecuado funcionamiento es el nombramiento de un órgano de gobierno, que en el caso de Tepeyanco se conoce como *mesa directiva*. Ésta la conforman una presidencia, una secretaría y una tesorería, cada puesto con atribuciones específicas de acuerdo al reglamento vigente para cada asociación. A excepción de la presidencia, en los otros dos puestos puede nombrarse a una o dos personas.

Un elemento común de normatividad es que la elección de las personas que habrán de ocupar dichos puestos debe hacerse en asamblea de la asociación, mediante la votación de las socias y socios con derecho para ello. La elección es sancionada por la autoridad superior de la asociación, que requiere ser una autoridad eclesiástica (un sacerdote, un diácono, una monja), quien tiene la obligación de reportar el cambio de dirigencia al nivel inmediato superior de la asociación, que suele ser una coordinación diócesana y de ahí se pasa a la coordinación provincial o regional⁸.

Las funciones de las mesas directivas son de organización, administración y pastorales. Las primeras se refieren a mantener activos los vínculos entre las socias y socios, observando cada una de las obligaciones que contraen en materia de cuidado del templo y de la imagen cuya advocación veneran, celebración de los ritos y ceremonias correspondientes, así como realización de eventos que estimulen a otras personas a incorporarse a la asociación. La administración se ejerce sobre los bienes de la asociación, principalmente la parafernalia que la distingue cuando se trata del ámbito

⁸ Para el ejercicio pastoral, la iglesia divide el territorio sobre el cual tiene jurisdicción en áreas acotadas, dependientes de la jerarquía eclesiástica, cada una de las cuales recibe una denominación categorial, como es el caso de *parroquia* (unidad territorial elemental de la administración eclesiástica confiada a un presbítero), *diócesis* (territorio pastoral confiado a un obispo; puede comprender una o más parroquias), *provincia* (delimitación territorial que comprende varias diócesis vecinas) y *región* (constituida por provincias eclesiásticas cercanas). Los funcionarios eclesiásticos y los ministros de culto ejercen la autoridad de cada una de esas categorías administrativas de acuerdo con su rango. Con esa forma de administración, la iglesia introduce una reterritorialización de los países en los que se asienta, al mismo tiempo que establece unidades de gobierno paralelas a las estatales. Entre las consecuencias que esta situación trae consigo, no es menor el hecho de que las personas católicas que viven dentro de esas jurisdicciones sean al mismo tiempo feligresía y ciudadanía, debiendo responder a ambas legislaciones, lo que en algunos momentos clave de la historia de México ha dado origen a conflictos políticos que, como en el caso del movimiento cristero, fueron también conflictos armados. Cfr. Manuel Teruel, 1993 y CDC, 2001.

parroquial, así como de distribución de los ingresos y egresos económicos que permitan financiar todas las actividades a realizar. El aspecto más importante es el pastoral, pues las mesas directivas son el punto focal en el que se reciben las directrices de las medidas a aplicar, al tiempo de que se encargan de transmitir las a las y los socios, vigilando que se cumplan.

Las asociaciones de fieles son organizaciones totalmente verticales, con una estructura piramidal en cuya base están los pequeños grupos parroquiales, mientras que en el ápice se encuentran clérigos y laicos/laicas que celebran encuentros internacionales, visitas al Vaticano y labores editoriales para difundir los documentos de todo tipo que producen para mantener comunicación con las amplias redes que conforma el conjunto de unidades territorializadas de cada asociación.

En ese complejo entramado, las versiones locales rurales de las asociaciones son apenas el último eslabón de una amplia cadena institucional. En cada una de ellas se despliegan las relaciones cara a cara que le dan forma y color a la feligresía católica. Es ahí donde se ubican las presidentas, secretarias y tesoreras de la Asociación de Hijas de María y la Asociación Carmelitana de la parroquia de San Francisco Tepeyanco. Cada año son nombradas apenas 6 mujeres para cubrir esos cargos en medio de negociaciones y costumbres que poco tienen que ver con la reglamentación institucional que, en teoría, deben observar de manera estricta. Son el botón de muestra que permite entender cómo, a pesar de la distancia geográfica y social, la jerarquía eclesiástica actúa sobre las personas bajo su control religioso. Pero también son la muestra de cómo cada una de ellas interpreta las prescripciones que se le transmiten y cómo las relaciones sociales inmediatas son las que dan dinamismo a una institución rígida, global, las más de las veces indiferente a las circunstancias particulares en las que se desenvuelven sus integrantes.

La Asociación de Hijas de María

“- Dios te salve María.

“- Sin pecado concebida.”

Saludo mariano

A nivel internacional, la formación de la Asociación de Hijas de María data de mediados del siglo XIX. Tuvo su origen en las apariciones de la Virgen a Santa Catalina de Labouré en 1830, quien afirmó haber recibido la encomienda de comunicar a sus

superiores el deseo de María de que se organizase una Orden que sería la Cofradía de Hijos e Hijas de María. Acompañó a este mensaje la petición de acuñar la Medalla Milagrosa, que también será la insignia de la Asociación.

La cuna de esta asociación fue Francia en 1835, de donde se expandió paulatinamente hasta su aprobación por el Papa Pío IX mediante los rescriptos de 20 de junio de 1847 para la rama femenina y de 19 de julio de 1850 para la masculina, recibiendo el nombre de *Asociación de Hijas e Hijos de María*. A esta expansión que rebasó Europa para abarcar África, Asia y América, desde su creación hasta bien entrado el siglo XX, contribuyeron de manera decisiva los *Manuales*, compendios de estatutos, reglamento y devocionario o vida espiritual a través de los cuales se transmiten los principios de la asociación, su orientación, su misión, su ordenamiento interno y las direcciones que debe seguir la devoción a María. Estos manuales se han adaptado a la época y las necesidades del momento. Subsecuentes adecuaciones pontificias condujeron a la confirmación de la Asociación por la Santa Sede, siendo la más reciente de ellas la del 2 de febrero de 1999 en la que se aprobaron sus Estatutos Internacionales⁹.

La asociación tiene un carácter eclesial y un carácter laical. Éste refiere que estará formada por “jóvenes laicos que intentan vivir el Evangelio en medio de la sociedad. Como tal, su marco de referencia son las asociaciones de fieles. (Cf. Can. 298-329).”¹⁰ (Ídem). La expresión “en medio de la sociedad” o “en el mundo”, como aparece en otros textos, refiere a que son personas no consagradas, por tanto, no se desenvuelven en el ámbito espiritual.

Como parte de ese su proceso de actualización, la Asociación de Hijas e Hijos de María ha sido renombrada en distintos países e incorporada a diferentes ámbitos mayores de la organización mariana. Sin embargo, conserva en cada caso las características generales de administración interna. Así, establece varias categorías de sus socias y socios: en sus inicios se dividían en Hijas/hijos de María y aspirantes; actualmente se clasifican con base en la edad y el estado civil, así en la actualidad hay socias/socios infantiles, juveniles, jóvenes, jóvenes mayores, adultas/adultos, Hijas de María casadas y las Hijas de María Mayores. En cada edad o nivel “habrá una formación, una exigencia y un compromiso distinto de acuerdo con el crecimiento de la

⁹ Ver <http://www.secretariadojmv.org/esp/asamblea/estatutos.doc>.

¹⁰ Ver <http://www.secretariadojmv.org/esp/asamblea/estatutos.doc>.

fe”¹¹. En Tepeyanco, estas categorías son: *ángeles de María*, de pequeñas a 5 años, niñas de 5 a 10 años; niñas de 10 a 15 años, jóvenes de 15 años hasta que se casan, y socias, de ahí en adelante. Para 2006, la asociación contaba con 150 integrantes tepeyanquenses.

La pertenencia a la asociación requiere ser aprobada por un Consejo perteneciente al centro local en el que se solicita la inscripción. Este consejo notifica al Consejo Nacional. El Consejo Local es el órgano de gobierno interno, conformado por Presidente, Secretario, Tesorero y Vocales, cargos desempeñados por laicos. Dirige a dicho consejo un sacerdote o monja como representantes de la institución eclesial. Todos los miembros tienen derecho a voz y voto, y para llegar al cargo deben haber sido electos por mayoría de votos de los socios numerarios. El órgano de confirmación en la línea de catequesis que se implementa en cada comunidad es la Asamblea, en la que hay una parte doctrinaria y otra de discusión de las acciones a emprender.

Esta Asociación está especialmente enfocada a la participación de las y los jóvenes, adjudicándoles derechos y obligaciones que les favorecen respecto al desempeño de los cargos, que están destinados a ser ocupados sólo por socios juveniles.

Los derechos y obligaciones observan particularidades de acuerdo con la edad y calidad de los socios. Así, asigna responsabilidades a sus socios desde la infancia, responsabilidades cuyo alcance va en aumento hasta llegar a la juventud, cuando se puede llegar a ocupar la Presidencia local de la Asociación.

La Asociación ha adquirido fuerza gracias a que opera a nivel internacional. Recibió un impulso fundamental con la línea pastoral mariana de Juan Pablo II. Las y los presidentes locales son un eslabón que comunica a las y los socios con los niveles provincial, regional, nacional e internacional a través de actividades de relación, coordinación y participación en eventos como fiestas, campañas y congresos.

Los congresos periódicos son momentos importantes para la formación de las juventudes marianas, así como para la renovación tanto de la fe como de los compromisos que adquieren. Algunas tepeyanquenses participan en ellos al menos una vez en la vida, cuando coincide con su desempeño como presidentas. Sin embargo, no llegan a ir más allá del ámbito regional en el que se eligen delegadas para los congresos nacionales debido a que su permanencia de un año en el puesto no les permite extender su participación más allá de ese lapso de tiempo.

¹¹ Ver <http://jmvsa.tripod.com/historia.htm>

En términos de contenidos, en esas reuniones regionales solamente alcanzan a ser informadas de las nuevas disposiciones de la Iglesia que afectan a la Asociación, sin tener posibilidad de incidir en ámbitos mayores de toma de decisión, lo que sí ocurre con las delegadas regionales que asisten a las reuniones nacionales e incluso latinoamericanas. Para llegar a estos niveles operan mecanismos informales de selección basados en la edad, la conyugalidad, la clase social, la condición urbana y la permanencia en la organización católica. Esto se traduce en una mayor presencia de mujeres adultas, casadas, urbanas, con los recursos suficientes para viajar (lo cual no implica necesariamente riqueza sino acceso a las redes de apoyo que contribuyan a sufragar los gastos que esto implica) y fuertes lazos con el clero local y regional, mismo que las proveen de reconocimiento por parte de las autoridades eclesiales en tanto que hijas de la Iglesia probas y participativas.

Por otra parte, ésta no es una Asociación autocontenida. Por el contrario, interactúa de forma política y pastoral con otras asociaciones: tal es el caso de su vínculo con Acción Católica y Adoración Perpetua. Desde su más incipiente historia, estos vínculos se tradujeron en apoyo a las iniciativas sociales de esas y otras asociaciones laicas, lo que se tradujo en su presencia, por ejemplo, en la sustitución práctica de las funciones realizadas por congregaciones y órdenes expulsadas del país o limitadas en sus acciones por la aplicación de las Leyes de Reforma durante el siglo XIX, o en su activismo dentro de fábricas y sindicatos durante las décadas de 1920 y 1930 como parte de la llamada pastoral obrera. Estos esfuerzos se vieron recompensados con la canonización en 1947 de Santa Catalina Labouré por el Papa Pío XII. En décadas posteriores, el pontificado de Juan Pablo II sería determinante para la consolidación del culto mariano, dado que se presentó a sí mismo como devoto de la Virgen y promotor incondicional de su culto en todas sus advocaciones regionales, lo que en México significó una exacerbación de la veneración a Santa María de Guadalupe, reconocida por él como Patrona de América.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la Asociación de Hijas e Hijos de María se ha distinguido por ser una de las asociaciones de orientación política conservadora que nutre de miembros con formación cristiana y pastoral a organizaciones sociales católicas como el Movimiento Familiar Cristiano, Unión Nacional Femenina, ProVida, Caballeros de Colón y Legionarios de Cristo, por mencionar sólo algunas de ellas.

Estas asociaciones y organizaciones se han definido en la arena política nacional e internacional por su oposición al comunismo (término que utilizan para referirse en general a todas las tendencias de izquierda, tanto en lo que toca a gobiernos y partidos políticos como respecto a líneas de pensamiento liberales) y al feminismo. Estas asociaciones respaldaron plenamente las posiciones dadas a conocer por el Vaticano de cara a las reuniones internacionales de Beijing y El Cairo¹² en materia de políticas de igualdad, políticas de población, oponiéndose radicalmente al control natal y al aborto, así como al reconocimiento de la homosexualidad, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la eutanasia, la reproducción asistida y la investigación genómica. Su apoyo al Vaticano no ha sido meramente discursivo: las mujeres y los hombres que pertenecen a estas asociaciones llevan a cabo un importantísimo trabajo pastoral, de divulgación de sus posturas, de apoyo económico y educativo a sectores sociales pobres o marginales a través de actividades asistencialistas y, en particular, actúan como interlocutores/opositores públicos de las feministas, tanto teóricas como activistas.

Uno de los puntos centrales del debate con las feministas durante décadas ha sido la interrupción voluntaria del embarazo. En ese aspecto, el centro de la disputa lo han focalizado en la discusión con las organizaciones internacionales que vindican el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos y sus vidas. Entre ellas destaca la controversia con Católicas por el Derecho a Decidir, tanto en su versión latinoamericana como estadounidense (Catholics for A Free Choice). Esta organización de mujeres ha forma parte de un movimiento que busca democratizar tanto el contenido teológico como la institución eclesiástica, partiendo de exigir el reconocimiento de las mujeres como interlocutoras de la iglesia, como autoras de una nueva hermenéutica y como sujetas sociales que toman decisiones éticas en torno a sus cuerpos¹³. Desde esa óptica,

¹² Estas dos conferencias internacionales fueron un parteaguas en la historia contemporánea de las mujeres. En la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, los temas centrales de la discusión fueron la igualdad entre mujeres y hombres, el desarrollo y la paz, mientras que en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo efectuada en El Cairo en 1994, se plantearon orientaciones novedosas en torno a la salud reproductiva, los derechos reproductivos y el empoderamiento de las mujeres. De ambas derivaron acuerdos y recomendaciones internacionales que suscribieron los países miembros de Naciones Unidas, varios de los cuales han sido revisados o modificados en las conferencias posteriores.

¹³ En sus documentos públicos, la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir se define a sí misma como "...un movimiento autónomo de personas católicas, comprometidas con la búsqueda de la justicia social y el cambio de patrones culturales y religiosos presentes en nuestras sociedades. Promovemos los derechos de las mujeres, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana." Cfr. <http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/somos.php>

pugnan por la despenalización del aborto, pues sostienen que éste es el producto de una decisión conciente y responsable, no un atentado moral frente a una irresponsabilidad producto de la incontinencia sexual.

En el plano conceptual y filosófico, el Vaticano ha respondido también al feminismo. En 2004 el entonces cardenal Joseph Ratzinger (actual papa) emitió la “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y en el Mundo”, cuya pretensión explícita fue responder a la “ideología de género” que “minimiza” la “diferencia corpórea, llamada sexo”, de la que se desprende el cuestionamiento a la familia “natural bi-parental”, se equipara la homosexualidad a la heterosexualidad y se propone “un nuevo modelo de sexualidad polimorfa.” (Joseph Ratzinger, 2004: 2).

Para rebatir estas ideas, cuya autoría no enuncia de manera explícita, Joseph Ratzinger se remite una vez más a textos del Antiguo y el Nuevo Testamento para contrastarlos con “La actualidad de los valores femeninos en la vida de la sociedad” y “en la vida de la Iglesia”. Su conclusión es que hay cambios notables entre las mujeres bíblicas y las actuales, a pesar de los cuales, los ideales señalados por la figura de María continúan vigentes, aunque actualizados. Su recomendación es volver a implorar la intercesión de la Virgen María para que emerja “en cada hombre y en cada mujer, según su propia gracia, aquella ‘imagen de Dios’, que es la efigie santa con la que están sellados...” (Op. Cit.: 11). El resultado será la renovación de la gracia mediante la conversión del corazón que permitirá a unas y otros alejarse de la influencia destructiva de los efectos del poder y la dominación.

La respuesta de Católicas no se hizo esperar. Enfatizó la arrogancia de la carta, su carácter misógino y su pretensión atemporal. Sobre todo, lamentó la falta de sensibilidad del prelado para reconocer que estaba aludiendo al feminismo y llamarlo por su nombre, así como su ignorancia por no ponderar los avances logrados por las mujeres en un medio hostil. Finalmente, destacó los aportes de las feministas y las teólogas feministas para construir relaciones igualitarias en las que estas miradas masculinas dejen de emitirse desde el poder, eclesiástico en este caso, y concluye:

“Las mujeres aún seguimos esperando una palabra de denuncia y solidaridad de la Iglesia sobre los siglos de discriminación y exclusión que sufrimos, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Aún seguimos esperando una voz de compromiso y denuncia de la Iglesia de los altos índices de violencia sufrido por las mujeres. Aún seguimos esperando una palabra pública de solidaridad y contención para las

muchas religiosas que en el mundo entero sufrieron abuso sexual por parte de Padres, como así informó el National Catholic Report, el 16 de marzo de 2001. Aún seguimos esperando una actitud de compromiso y justicia con las mujeres, niñas, adolescentes que en el mundo entero han sufrido abuso sexual por parte de Padres. Aún seguimos esperando que lean LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS!!!!!"

14

Este debate nos ubica ante una constatación fundamental: no se trata de una confrontación ideológica, política o moral en abstracto. Se trata ante todo de la lucha por la hegemonía en varios campos, en particular el sexual. En esta línea, la iglesia recurre a sus organizaciones laicas, como la Asociación de Hijas de María, para hacer ostentación de su fuerza frente a instituciones que, o bien son sus detractoras, en cuyo caso utilizan a las mujeres como defensoras de “la vida” a manera de “fuerza de choque”; o bien son sus aliadas, y entonces las usan como elementos de negociación. Sólo los grupos católicos críticos (como Católicas por el Derecho a Decidir), preocupados de manera genuina por hacer valer los valores igualitarios del catolicismo, ofrecen opciones no corporativas para las creyentes, respetando su individualidad al tiempo que les presentan opciones de desarrollo personal.

Empero, estos debates no llegan tal cual a localidades como Tepeyanco. Lo que recibe la feligresía a través de las homilías y las pláticas mensuales de la Asociación de Hijas de María son versiones interpretadas por el cura, quien pretendiendo adaptarlas al contexto local, transmite las posturas políticas de la jerarquía eclesiástica mexicana antes que de la vaticana, incidiendo de esa manera en las opciones políticas y partidistas de las mujeres tepeyanquenses. Las Hijas de María, tan cerca del cura y tan lejos del feminismo, son receptoras de los discursos más conservadores y desactualizados del clero, discursos que apelan a sus emociones antes que a su conocimiento sobre la doctrina o los textos religiosos. En esa estrategia política se coloca la posibilidad del clero de mantener a las mujeres en un *ubi* dependiente de sus directrices, convirtiendo su posición en una dependencia vital.

La Asociación Carmelitana

“Recibe este escapulario, signo de una relación especial con María, la Madre de Jesús, a quien te comprometes a imitar. Que

¹⁴ Cfr. <http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/somos.php> Énfasis en el original.

este Escapulario te recuerde tu dignidad de cristiano, tu dedicación al servicio de los demás y a la imitación de María.

“Llévalo como señal de su protección y como signo de tu pertenencia a la familia del Carmelo, dispuesto a cumplir la voluntad de Dios y a empeñarte en el trabajo por la construcción de un mundo que responda a su plan de fraternidad, justicia y paz.”

Fórmula breve para la imposición del Escapulario

La Asociación Carmelitana es de más viejo cuño. Sus orígenes se remontan a las cofradías y hermandades que se desprendieron de la Tercera Orden Carmelitana, aprobada por el papa Nicolás V el 7 de octubre de 1452¹⁵. Por su parte, la orden religiosa que las antecedió se ostentaba como la más antigua entre todas las órdenes, afirmando que tenía una línea de formación directa del profeta Elías en adelante, por lo que surgió en oriente con una vocación contemplativa. En el siglo XIII, en un contexto de disputa entre diversas órdenes por expandirse a lo largo y ancho de Europa, el entonces general de la orden “...difundió la aparición de la virgen del Carmen, de donde a partir de este hecho se difundió la práctica del escapulario, escudo y símbolo de la orden del Carmen...” (Manuel Ramos Medina, 1990: 19). Dicha aparición tuvo lugar, hipotéticamente, en el monte Carmelo, donde se había asentado el primer grupo de europeos que, en su búsqueda de los lugares santos, decidió hacer vida eremítica en ese lugar.

Desde el siglo XV se formaron cofradías y hermandades que en el siglo XX desembocarían en la organización carmelita, nombre genérico que reúne a las asociaciones que de ella se desprendieron. Éstas son asociaciones de laicos, mujeres y hombres,

“llamados a vivir el carisma carmelitano en el mundo, santificando toda la actividad diaria mediante su fidelidad a las promesas bautismales. Para que realicen plenamente esta vocación, es preciso que aprendan a marcar la jornada con la oración, y especialmente con la celebración eucarística y la Liturgia de las Horas. Han de seguir el ejemplo de Elías, cuya misión profética nacía de una experiencia ininterrumpida de Dios; y, sobre todo, han de imitar a María, que escuchaba la

¹⁵ Ver “Mensaje de su Santidad Juan Pablo II al Padre Joseph Chalmers, Prior General de la Orden del Carmen”, 2002: 1

palabra del Señor y, guardándola en su corazón, la ponían en práctica.”
 (“Mensaje...”, 2002: 2).

Esta asociación venera a la Virgen María del Monte Carmelo o Virgen del Carmen, una de las advocaciones de María cuyo culto enfatiza la actitud contemplativa¹⁶, la comunicación silenciosa con Dios y la aceptación sin cuestionamiento de sus designios. Se trata de una asociación mucho más vinculada con la devoción compartida y la oración que la Asociación de Hijas de María, cuya vida pública traspasa con mayor facilidad los umbrales del templo. La vida de la Asociación Carmelitana es mucho más interna, en lo individual y en el templo.

Quienes forman parte de la Asociación Carmelitana se distinguen por el uso del escapulario, distintivo de su pertenencia. El Escapulario de la Virgen del Carmen tiene una profunda significación: compromete a quien lo porta con la obra de la evangelización y le identifica

“con la misión del Carmelo: ser en el mundo signo profético de la unión con Dios, trabajar por el advenimiento del Reino de Dios, con signos visibles de comunión, reconciliación, justicia, cuidado de los enfermos, escucha del grito del pobre.”¹⁷.

El escapulario está confeccionado con tela de la misma textura y color que la saya de la Virgen, por tanto es de lana o paño, de color café o marrón. En una de sus caras lleva bordado o impreso el escudo de la orden carmelitana. En sus extremos superiores lleva dos cordones que se atan a la altura de la nuca para que el escapulario cuelgue sobre el pecho de quien lo porta. Según las fuentes, en su origen

“era un delantal que los monjes vestían sobre el hábito religioso durante el trabajo manual. Con el tiempo asumió el significado simbólico de querer llevar la cruz de cada día, como los verdaderos seguidores de Jesús. En algunas órdenes religiosas, como el Carmelo, se convirtió en el signo de la decisión de vivir la vida como siervos de Cristo y de María.”¹⁸

¹⁶ De acuerdo con la *Lectio Divina*, prescripción para leer (en el sentido de orar) la Biblia, hay cuatro momentos claramente definidos en ella. El primero es la lectura, en el cual se permite que la palabra de Dios penetre en la persona orante. El segundo es la meditación, etapa de reflexión de lo leído. El tercero es la oración, en el cual el corazón habla con Dios. Y el último es la contemplación, “en la cual nos abandonamos totalmente a las palabras y pensamientos santos. Es el momento en el cual nosotros sencillamente reposamos en la Palabra de Dios y escuchamos, en lo más profundo de nuestro ser, la voz de Dios que habla dentro de nosotros. Mientras escuchamos, nos estamos transformando gradualmente por dentro. Evidentemente esta transformación tendrá un efecto profundo sobre nuestro comportamiento y, cómo vivamos, testimoniará la autenticidad de nuestra oración. Debemos meter en nuestra vida de cada día lo que leemos en la Palabra de Dios.” Cfr. “¿Qué es la Lectio Divina?”, <http://www.ocarm.org/esp/index.htm>

¹⁷ Cfr. “Los devotos de la Virgen del Carmen”, <http://www.ocarm.org/esp/index.htm>

¹⁸ Ver “Un signo de fe y compromiso cristianos ” <http://www.ocarm.org/esp/index.htm>

El escapulario es, pues, un signo mariano que responde a significados religiosos y Normas Prácticas, a saber:

“- El escapulario es impuesto, sólo la primera vez, por un sacerdote o por una persona autorizada.

“- Puede ser substituido por una medalla que tenga por una parte la imagen del Sgdo. Corazón y por otra la de la Virgen.

“- El escapulario exige un compromiso cristiano auténtico: vivir de acuerdo con las enseñanzas del evangelio, recibir los sacramentos y profesar una devoción especial a la Sma. Virgen que se expresa, al menos, con la recitación cotidiana de tres *Avemarías*.” (cursivas en el original)¹⁹

El uso del escapulario es compartido por personas religiosas y laicas; para ambas “es una señal de consagración a María, la Madre de dios, y es un símbolo que invita a revestirse de las virtudes de María y aceptar su protección...” (Ídem).

La permanencia histórica de esta asociación a lo largo de varios siglos se refleja en su actual carácter ensimismado. No tiene la vitalidad e influencia que muestra la Asociación de Hijas e Hijos de María; el ámbito de acción de sus integrantes está mucho más acotado pues no se proponen influir en el ámbito que les rodea, sus reuniones locales y regionales tienen un carácter fundamentalmente pastoral y, a juzgar por las referencias que se encuentran en Internet, sus áreas de influencia están más ubicadas en sectores medios y pobres, tanto urbanos como rurales. Esto puede ser efecto de la orden religiosa con la cual se vinculan, la de Carmelitas Descalzos (que incluye órdenes de monjes y de monjas), quienes profesan, entre otros, votos de pobreza.

En el año 2006, esta asociación contaba con 120 socias en su administración de la parroquia de San Francisco Tepeyanco.

Algunas comparaciones

Las referencias a la historicidad de cada una de las asociaciones conducen a un análisis que considero importante, pues las diferencias entre Hijas de María y Carmelitanas, en el plano general, no son sólo de duración en el tiempo sino de vigencia de los principios con los que fueron creadas. La Asociación Carmelitana data de la edad media europea, periodo de consolidación de la iglesia católica, lo cual explica que uno de sus principales objetivos haya sido la evangelización. Este objetivo adquiere particular relevancia si lo asociamos con los procesos de conquista y colonización que

¹⁹ Ídem

protagonizaron las coronas europeas en su afán de expansión, el cual significó además, la consolidación de la que Karl Marx llamó acumulación originaria del capital. La relación entre monarquías europeas, iglesia católica y surgimiento del capitalismo se tradujo en que dicha iglesia fuera la primera de alcances mundiales en la historia, haciendo del catolicismo la primera religión hegemónica a nivel planetario.

Así las cosas, las cofradías y hermandades carmelitanas actuaron como instancias de evangelización-dominación que con el paso del tiempo encriptaron a sus integrantes en una disputa por el control de la feligresía al interior de la propia iglesia más que con interlocutores externos. En ese contexto, el culto mariano sirvió para delimitar áreas de influencia entre fuerzas con varias tensiones: entre la jerarquía eclesiástica que continuaba las discusiones teológicas en torno a la figura de María y la religiosidad popular que imponía su creencia en ella; entre las órdenes religiosas que imponían su propio santoral en sus jurisdicciones, así como sus posibilidades de expansión económica e influencia política y, en el contexto americano, entre la sociedad europea y las sociedades nativas que, como lo han demostrado los estudios históricos, resistieron con múltiples estrategias y durante siglos la imposición del cristianismo.

Estas dificultades son patentes aún ahora en Tepeyanco, que fue evangelizado por franciscanos, orden religiosa que mantiene su jurisdicción hasta la fecha. La Asociación Carmelitana está integrada básicamente por personas de mediana edad y viejas, siendo las mujeres viejas las más fieles cuidadoras de los escapularios y el estandarte que las congrega. Las reuniones y asambleas son esporádicas, y la forma más frecuente de movilidad de quienes integran la mesa directiva es la visita de estandartes a pueblos vecinos y en caso de fallecimiento de alguna socia. Estas visitas, sin embargo, siguen la lógica de las que hacen los fiscales con sus varas, no la del intercambio que supone mantener vivos los vínculos internos de la asociación a nivel de la diócesis.

La Asociación de Hijas e Hijos de María, en cambio, es una asociación que nace en la modernidad europea. Es una asociación propia de la era industrial, formada a la par que la orden religiosa que la cobija. Ambas tienen en la educación (que no en la evangelización) una de sus principales áreas de influencia. Desde que la formación de orden y asociación es aprobada por el papa, ambas crean escuelas para niñas en las que se les imparte educación religiosa al tiempo que las escolarizan. Mientras la asociación carmelitana cuenta con normatividades que originalmente fueron escritas en latín, por lo que no eran de fácil acceso a sus integrantes, quienes requerían de la constante traducción de sus documentos internos por parte de sacerdotes, monjes y monjas, los

documentos de la Asociación de Hijas de María son escritos desde un principio en los idiomas nacionales de los países en los que se instala. Esta asociación asiste a los procesos de consolidación de los estados nación por lo que, en casos como el de México, tiene al Estado republicano como su interlocutor directo. Asimismo, surge dentro de sociedades en las que las clases sociales están claramente conformadas, lo que explica que su actividad pastoral se haya enfocado a colectividades activas como los sindicatos, centrándose en la atención de problemas cotidianos tales como salud, educación, respeto a los derechos básicos, experiencia histórica completamente distinta a la de las hermandades y cofradías carmelitanas.

Las dos asociaciones tienen por objeto de culto advocaciones de María producto de apariciones a personas elegidas por ella para hacerles saber su deseo de contar con un culto particular, con una orden religiosa que se dedique a éste y con atributos iconográficos que cada una eligió para sí misma. Cada advocación, empero, responde a una coyuntura histórica específica. La advocación de la virgen del Carmen culmina un proceso de siglos en el que las pugnas entre distintas órdenes religiosas por acotar sus jurisdicciones y ampliar sus prerrogativas condujeron a la propagación del mito de sus apariciones para legitimar las demandas por parte de un grupo que, habiendo surgido como eremítico, quería competir en igualdad de circunstancias con órdenes más prósperas y poderosas.

La advocación de María Inmaculada, en cambio, surge en el periodo en el que el Vaticano estaba dando los últimos toques a la definición de los dogmas de la iglesia en torno a la figura de María, dándole el lugar del que disfruta actualmente dentro de la teología cristiana. Por ello, fue un puntal importantísimo para la declaración del dogma de asunción, en 1950, y de su inmaculada concepción en 1954. En ese orden de ideas, esta es una advocación moderna que apuntala directamente los intereses de la iglesia en un contexto histórico social, el de la posguerra, en el que la sociedad cambió vertiginosamente, junto con los modelos de género que tuvieron que transitar del conservadurismo victoriano que legitimó la doble moral sexual –permisiva para los hombres, restrictiva para las mujeres- y la entronización de la maternidad como culmen de la vida de las mujeres, a la incorporación de los resultados de la incorporación de éstas al trabajo asalariado, la escolarización y la política, lo cual requirió ennoblecer a las mujeres después de siglos de haberlas denigrado.

En la localidad que he estudiado, estas diferencias se expresan también, pues mientras Hijas de María promueve de alguna manera la participación de las mujeres en

los asuntos de la comunidad, al menos de la comunidad cristiana, la Asociación Carmelitana tiende más a preocuparse por la preservación de las costumbres. Como veremos más adelante, esta diferencia tiene mucho que ver con las características de sus socias y el momento de su trayectoria de vida en el cual participan activamente en cada una de estas asociaciones.

Ahora bien, junto a estas particularidades históricas, ambas asociaciones comparten experiencias comunes: son parte de una organización eclesial institucional que ha formado parte del gobierno y, en los casos en que el catolicismo fue religión oficial, fueron instituciones del estado. Asimismo, han participado directa o indirectamente en situaciones históricas en las que la iglesia se ha involucrado activamente en guerras, sea de conquista, sea de reto al estado laico, sea de confrontación entre potencias mundiales. Además, siguen cumpliendo un papel fundamental para la preservación de los intereses de la iglesia, objetivo político no declarado abiertamente en sus estatutos con el que fueron creadas: debido a que aglutinan a mujeres y hombres de todas las edades y condiciones sociales, trabajando con ellas en la esfera de la vida cotidiana, contribuyen de manera decisiva a la conformación de las mentalidades religiosas que se expresan en forma de sentido común y de opinión respecto a los aspectos fundamentales de la convivencia sociopolítica. De manera particular, contribuyen a conformar personas cuyas identidades y subjetividades han incorporado valores y moral en torno a dos concepciones filosóficas que, desde el punto de vista del cristianismo, ordenan jerárquicamente al resto: la vida y la muerte.

Ambas, vida y muerte, transcurren además por el cuerpo. Con ello volvemos a las consideraciones que planteé en páginas anteriores respecto a que la interpelación de la iglesia a las mujeres tiene la intencionalidad política expresa de intervenir en sus cuerpos y en sus vidas, materia del siguiente capítulo.

CAPÍTULO CUATRO

LAS MUJERES CATÓLICAS EN SU CICLO CULTURAL DE VIDA: SACRAMENTOS, FIESTAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Ser católica implica vivir como católica. Para ello, el catolicismo contribuye de manera particular a la conformación de la persona mediante la ritualización de momentos clave en la vida. En la coincidencia entre cultura de género y cultura religiosa en torno a las concepciones sobre el cuerpo y la sexualidad, las distintas etapas de la vida son significadas con un conjunto de atributos y contenidos de género que marcan la diferencia entre una edad y otra, conformando grupos etarios que, a su vez, tienen que ser definidos por el cumplimiento de los sacramentos que idealmente les corresponden.

Aunque la doctrina predica que los sacramentos “corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano... [por lo que hay una] cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual” (CIC, 2006: 345), la asociación entre etapa de la vida y sacramento es arbitraria, está culturalmente establecida, pues no hay en la definición de los sacramentos elemento alguno que determine el momento específico en que deben realizarse, excepto la extremaunción, indisolublemente ligada con la muerte. Son entonces los requerimientos culturales de pertenencia los que determinan esa vinculación.

En este capítulo abordo esa conjugación de edad, cumplimiento de los sacramentos y pertenencia a asociaciones religiosas que permite a algunas mujeres en particular encabezar fiestas devocionales, tomando como eje de análisis el concepto de *ciclo cultural de vida*, en la perspectiva en que lo ha trabajado Marcela Lagarde. La autora plantea que entre mujeres y hombres hay una diferencia cualitativa en el curso de la vida:

“...Al hombre le ocurren cambios de crecimiento, pero a la mujer le ocurren cambios cualitativos con y en su cuerpo. Lo social no ocurre fuera del cuerpo, como en el hombre, sino que la mujer es social, real y simbólicamente, en y a partir de su propio cuerpo vivido.” (1990: 30).

En consecuencia, el poder y el cuerpo vivido a través de la sexualidad son ejes fundamentales de ese ciclo cultural de vida, al cual se puede acceder analizando “...la

ritualización de la vida de las mujeres de acuerdo con sus ciclos vitales, así como las ideologías míticas o prácticas y las instituciones que las enmarcan...” (Op. Cit.: 31)

Tratando de aplicar esa metodología, abordo a continuación el ciclo cultural de vida de las mujeres tepeyanquenses, partiendo de un punto de referencia importante: la concepción católica sobre la vida y la muerte. Ésta es incorporada por las mujeres a lo largo de la vida a una construcción de la unidad entre cuerpo, existencia, identidad, subjetividad y mentalidad que se expresa en prácticas cotidianas y rituales.

Entre esas prácticas destaca el cumplimiento de los sacramentos junto con los rituales que les acompañan. En la localidad que he estudiado es posible distinguir dos organizaciones rituales, que muchas veces se superponen o se complementan, en las que la cultura local y la orientación institucional del catolicismo establecen campos sociales y simbólicos de sincretismo las más de las veces, pero también de negociación y de confrontación de poderes. Esas organizaciones son la organización ritual sacramental y la organización ritual devocional. En este capítulo describiré la primera de ellas a manera de eje que vertebra la formación de las mujeres como católicas a lo largo de la vida.

Como mencioné en un principio, la sexualidad y el poder son ejes que dan contenido al ciclo cultural de vida que expongo a continuación. Es imprescindible precisar que su ritualización a través de los sacramentos lleva consigo una pedagogía de género fundamental: la disciplina de los cuerpos. Con base en las afirmaciones de Teresa de Lauretis, es posible pensar en los sacramentos como *tecnologías de género*¹ a través de las cuales se sacraliza la diferencia sexual, introduciendo una doble enajenación en torno al cuerpo. Por una parte, éste no le pertenece al individuo: Dios se lo ha “prestado”, por lo que no puede disponer de él ni tomar decisiones que estén fuera del ámbito de las decisiones morales prescritas por el cristianismo. Por otra parte, los cuerpos sexuados, marcadores objetivos de las diferencias primarias entre las personas, están inscritos en una jerarquía de género que subordina los cuerpos femeninos a los masculinos, en una doble vertiente: como expresión del poder de dominación presente en las relaciones intergenéricas –justificada con el mito de la expulsión del Paraíso-, y como reducción de las

¹ De acuerdo con Teresa de Lauretis, el género es una representación en cuya producción intervienen múltiples tecnologías sociales operadas a través de los discursos, las imágenes, las acciones institucionales, los aparatos tecnosociales y biomédicos, además de las prácticas cotidianas, tejiendo en su conjunto una “compleja tecnología política” que sustenta la construcción de dicha representación (así como su posible desconstrucción). (Teresa de Lauretis, 1991).

mujeres a sus cuerpos, es decir, como alienación de éstas en la que el cuerpo, además de no pertenecerles, es el vehículo para los intereses de otros –como lo enseña el mito de María. Corona este proceso el asentamiento en la subjetividad y las mentalidades de la presencia de Dios en los hechos vitales, especialmente en la sexualidad; a partir de ahí, todo acto, pensamiento o relación sexual es vivida en una clave moral que admite esa presencia junto con sus designios.

Desde otro ángulo, modelar a mujeres y hombres implica el esfuerzo de educarles sexualmente, indicarles formas de contacto sexual, horarios y espacios permitidos por Dios y por la iglesia, con la necesaria desaprobación de las expresiones sexuales y eróticas no contempladas en los modelos de género propuestos desde el catolicismo.

Pero esta labor pedagógica realizada por la iglesia tiene ambigüedades y fisuras. Ambigüedades propias del discurso religioso, cuya polisemia permite más de una interpretación. Fisuras que se forman en la vida misma, por el contraste, la oposición y la contradicción entre lo prescrito y la agencia de las mujeres y los hombres, agencia circunstanciada por más factores que las creencias religiosas. En la significación que unas y otros otorgan a lo vivido se forma la experiencia, la cual permite establecer las diferencias, a veces sutiles, a veces rotundas, de las maneras como asumen el catolicismo en cada existencia particular.

Lo anterior sirve para apuntar hacia la reconstrucción de un ciclo cultural de vida ideal dentro de la cultura tepeyanquense, mismo que se matiza en cada mujer. En consecuencia, conviene dar una mirada a la concepción católica de la vida y la muerte como parámetro en relación con el cual se organiza ese ciclo.

La concepción católica de la vida y la muerte.

Para el catolicismo (y el cristianismo en general), la vida es producto de la voluntad de Dios, en consecuencia, es un don que éste prodiga a todo lo existente. De esta afirmación se desprende que ningún ser humano puede disponer de la vida que le ha sido dada. La muerte, en cambio, es un hecho propio de la humanidad, perecedera por naturaleza. Sin embargo, con la muerte no acaba más que la existencia terrenal, pues el reino celestial espera a las mujeres y hombres que, gracias a la buena conducta que hayan observado en el mundo, adquieren el derecho a disfrutar de la vida eterna a través de su alma.

El referente que acompaña estas concepciones es el de la unidad de cuerpo y alma, la cual resulta paradójica pues, por una parte, el cuerpo es corrupto, porta el pecado original, es difícil de

controlar y en él se depositan todas las tentaciones que pueden conducir a la perdición (si no se las controla) o a la virtud (si se logra no caer en ellas). El alma, en cambio, puede permanecer pura a pesar de las penurias, malos tratos o experiencias nocivas que se vivan a través del cuerpo, pues es una entidad sublime que responde a los dictados de Dios, de forma tal que cuando la persona los acepta y mantiene una fe inquebrantable o experimenta un profundo arrepentimiento por los pecados cometidos, recibe el perdón que permitirá a su alma resarcirse.

Según la concepción católica, el alma es una entidad intangible, que no tiene un lugar específico en el cuerpo concreto, se rige y se expresa a través de los pensamientos. Éstos son la contraparte del cuerpo, el cual responde a instintos naturales, mientras que los pensamientos permiten que la persona ejerza su libre albedrío y sea capaz de distinguir las acciones morales de las que no lo son. Y ese es, precisamente, el sentido de la vida: elegir entre el bien y el mal. De esas elecciones y sus consecuencias depende el futuro del alma a partir del momento en que sobreviene la muerte física.

La vida es concebida como un don que se expresa de manera tangible en la realidad. Pero es una experiencia efímera también marcada por dos movimientos opuestos: el retorno al origen y el arribo a la vida eterna. El primer movimiento se sintetiza en la frase “Recuerda hombre que polvo eres y en polvo te convertirás”, enunciado que refrenda el mito de origen según el cual el Hombre (sinónimo de humanidad) fue creado por Dios de la Nada. En ese sentido, la muerte es intrínseca a la vida², pues cierra el ciclo de la existencia terrenal, manifiesta en la corrupción del cuerpo y su paulatina conversión en el polvo originario³.

La muerte, empero, es la puerta de entrada a la trascendencia en un doble sentido: a) debido a que las personas seguirán “vivas” en el recuerdo de quienes las conocieron gracias a sus obras, y b) porque permite la liberación del alma de ese cuerpo que la tenía anclada a lo humano para alcanzar el lugar en el que habrá de esperar la *resurrección de los muertos* y, con el *Juicio Final*, la llegada de la *vida eterna*.

Las y los tepeyanquenses aprenden todos estos principios en una etapa temprana de la vida, seleccionando o priorizando algunos de ellos en cada situación vital novedosa que les toca

² En su acepción más dogmática, la muerte es el castigo final que recibieron Adán y Eva por haber desobedecido a Dios en el Paraíso. Por ello es considerada una desgracia que se cernió sobre la humanidad entera una vez cometido el Pecado Original.

³ La corrupción del cuerpo humano es la prueba de su diferencia esencial con el cuerpo divino. Por esa razón, los cuerpos de mujeres y hombres excepcionales permanecen incorruptos, siendo ésta la prueba de su santidad, misma que les ubica en una situación transicional entre lo humano y lo divino.

vivir. Esta vivencia está marcada institucionalmente por el cumplimiento de los sacramentos, a la vez ritualizados en sentido religioso y social, por lo que pueden ser analizados como parte de una organización ritual de la vida en la que el paso de una etapa a otra se corrobora de manera pública ante la comunidad. Esa organización cuenta con una estructura básica que se particulariza con cada sacramento.

La organización ritual sacramental en Tepeyanco

Para mostrar la dimensión sacramental del ciclo cultural de vida de las mujeres católicas, recorro primero a exponer cuál es su *estructura ritual* básica, término con el que me refiero al conjunto de elementos que intervienen en la celebración de rituales particulares, elementos de carácter irreductible, repetitivo y pedagógico que aseguran la reproducción del drama social que recrean. En ese sentido, lo que aquí llamo *estructura ritual sacramental* alude a la determinación de los elementos que dan contenido a la celebración de los sacramentos⁴, destacando quiénes protagonizan el ritual, qué posiciones ocupan así como las relaciones que establecen antes, durante y después de éste, el ceremonial religioso, los objetos que se utilizan, los espacios en que ocurre cada evento, así como la fiesta doméstica que forma parte del ritual en su conjunto.

Para la iglesia, los sacramentos cumplen una función educativa puesto que a través de ellos se conduce a los fieles hacia la fe, la salvación y la vida eterna. Desde el punto de vista antropológico, los sacramentos dramatizan rituales de iniciación y de pasaje en los que se conjugan cambios *de estado* con cambios en la posición social y cambios corporales. Ello permite a la iglesia actuar como una institución que controla el derrotero de esos pasos de una situación de género a otra. Es decir, el cumplimiento de los sacramentos puede ser analizado como un conjunto de momentos críticos de la articulación entre género y religión, cuya clave radica en consolidar formas específicas de identidad, sintetizadas en ser católica y católico, no sólo como adscripciones religiosas sino, además, como categorías diferenciadoras de género, edad y conyugalidad en relación con quienes practican otros credos o se definen por el ateísmo.

⁴ Los sacramentos son “acciones de Cristo y de la Iglesia, son signos y medios con los que se expresa y fortalece la fe, se rinde culto a Dios y se realiza la santificación de los hombre, y por tanto contribuyen en gran medida a crear, corroborar y manifestar la comunión eclesial; por esta razón, tanto los sagrados ministros como los demás fieles deben comportarse con grandísima veneración y con la debida diligencia para cerebrarlos.” (CDC, Libro IV. De la función de santificar de la Iglesia. Parte I De los sacramentos. Canon 840. 2001: 547) Es facultad exclusiva de la iglesia “establecer lo que se refiere a su celebración, administración y recepción lícita, así como también al ritual que debe observarse en su celebración.” (Ibid, canon 841).

La iglesia católica prescribe siete sacramentos obligatorios que se deben llevar a cabo a lo largo de la vida: el bautismo, la confirmación o crismación, la eucaristía, la penitencia, la unción de los enfermos, el orden sacerdotal (reservado para los hombres que optan por la vida consagrada, incluyendo la aceptación incondicional del celibato) y el matrimonio. El cumplimiento de algunos de ellos (bautismo, confirmación, orden sacerdotal y matrimonio) queda inscrito en los libros de registro que custodia cada parroquia e instituto religioso. Requieren preparación previa y la concurrencia de testigos que den fe de cada uno de los actos protocolarios que los conforman.

Los sacramentos están clasificados en tres grupos: de iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía), de curación (penitencia y unción de los enfermos) y de servicio de los fieles (orden sacerdotal y matrimonio). El primer y tercer grupo requieren ser atestiguados por la asamblea de fieles y sólo pueden celebrarse una vez en la vida –a excepción de la eucaristía–, mientras que los sacramentos del segundo grupo son de índole personal e íntima, pudiendo realizarse tantas veces como se requiera. Asimismo, cada sacramento enfatiza un valor específico de la doctrina católica.

a) Las y los protagonistas del ritual sacramental. En estos rituales, el protagonismo es compartido por la(s) persona(s) que recibe(n) el sacramento, sus padres y padrinos. Asimismo, el sacerdote es el representante del Vaticano autorizado para impartir cada uno de ellos, dándoles validez institucional.

Desde el punto de vista eclesial, aún cuando cada sacramento puede ser impartido sin la concurrencia de feligresía, se alienta a que tengan lugar en eventos públicos para que ésta atestigüe el acto.

b) Los discursos rituales. La oralidad ocupa un lugar destacado en toda la organización ritual, tanto sacramental como devocional. La *invitación* para participar en un ritual, la aceptación de ésta, la concertación de acuerdos en relación con los términos de dicha participación pero, sobre todo, los intercambios de discursos entre quienes protagonizan los rituales constituyen los núcleos de significación que sacralizan las posiciones etarias, sexuales y sociales de mujeres y hombres, así como el carácter sagrado que adquieren sus relaciones cuando de compadrazgo se trata. Los discursos rituales reiteran el contenido de la cultura, remiten siempre a la herencia cultural que se recibió de los ancestros, confirman el orden de género así como el orden cosmogónico y recuerdan a quienes los escuchan que la sociedad está organizada

a través de pactos de colaboración y reciprocidad cuya transgresión amenaza el orden al mismo tiempo que ubica a quienes lo hacen en el riesgo del ostracismo social.

En relación con el ciclo cultural de vida, los discursos más importantes son los que pronuncian las figuras de autoridad respecto a las mujeres tepeyanquenses, en particular los padres y los padrinos de bautizo. A las mujeres les están asignados el silencio y la escucha, características claramente asociadas con la obediencia. El único momento en que las madres y madrinas hablan es para dar su *bendición* a la hija y ahijada, desempeñándose así como intermediarias entre lo humano y lo divino.

c) El ceremonial religioso. Éste se centra en la celebración de la liturgia⁵, comúnmente llamada *misa*. Ésta es presidida siempre por un ministro de culto consagrado con las facultades para hacerlo, participando en ella la comunidad de fieles. Generalmente es ayudado por el sacristán del templo y uno o dos acólitos. Todos los oficios se pronuncian en castellano, salvo algunas palabras y expresiones latinas que forman parte del lenguaje ritual.

Desde el punto de vista doctrinal, se entiende que la comunidad de fieles reunida para la liturgia se constituye en asamblea a través de los llamados *ritos iniciales*, que comprenden el canto de entrada, el saludo al altar y a la asamblea por parte del sacerdote que oficiará la misa, el rito penitencial, el *Kyrie y Gloria*, y la *oración presidencial* o colecta (LCE, 2004: 17).

Varios son los principios que se ponen en juego con estos ritos: la fe como elemento constitutivo de la asamblea, el comunitarismo, el sentido penitencial (que se refiere a los actos de reconocimiento individual y colectivo de las faltas cometidas, el arrepentimiento y la solicitud de perdón, con lo que en cada misa quien observa estas actitudes se *reconvierte*, es decir, confirma su pertenencia a la iglesia y la grey católica), la alabanza y la oración (personal y comunitaria).

En su aspecto etnográfico, estos ritos se expresan desde el momento en que las y los fieles llegan al templo, se persignan a la entrada, eligen un lugar para sentarse, se hincan en el reclinatorio de las bancas de madera y vuelven a persignarse. Mientras el sacerdote sale de la sacristía, donde se está vistiendo con la sotana y la estola que le convierten en un agente sagrado que media entre la feligresía y la santidad, ayudado por el sacristán, las personas aprovechan para

⁵ El Código de Derecho Canónico explicita: “La Iglesia cumple la función de santificar de modo peculiar a través de la sagrada liturgia, que con razón se considera como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo, en la cual se significa la santificación de los hombres por signos sensibles y se realiza según la manera propia a cada uno de ellos, a la par que se ejerce íntegro el culto público a Dios por parte del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y los miembros.” (CDC, Libro IV De la función de santificar de la Iglesia. Canon 834, párrafo 1. 2001: 539-540).

saludarse, platicar. No hay segregación espacial por género ni por edad. Tampoco se restringe el acceso, perros incluidos, a menos que se trate de una de las pocas personas evangélicas o testigos de Jehová que viven en el pueblo, quienes en el extraño caso de que quieran acceder al templo deben pedir la autorización correspondiente a los fiscales, exponiendo con toda claridad los motivos para hacerlo⁶.

En el momento en que el sacerdote se dirige al altar mayor acompañado del sacristán, los acólitos y los fiscales, la feligresía se pone de pie, se hace algún canto, el cura se inclina sobre el altar, lo besa y bendice el misal, iniciándose a continuación un intercambio de fórmulas sagradas conocidas por toda la colectividad⁷ (por ejemplo, “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” pronuncia el sacerdote haciendo al aire la señal de la cruz para abarcar a toda la concurrencia, misma que responde “Amén”⁸), así como las oraciones y cantos que se entonan casi siempre con el coro juvenil como guía de éstos. Uno de los momentos culminantes de estos primeros ritos es cuando la comunidad hace acto de contrición, reconociendo para sus adentros las faltas cometidas, seguidas de una oración pública en la que la expresión “por mi culpa, por mi culpa, por mi grande culpa” va acompañada de tres palmadas de la mano derecha cruzando el pecho para quedar a la altura del corazón, manteniendo la cabeza baja y el ceño contrito. La oración continúa, pidiendo la intercesión de las huestes celestiales para que las personas arrepentidas alcancen el perdón de sus pecados.

La segunda parte de la misa es la *liturgia de la palabra*. Ésta incluye las llamadas Lecturas, que son lecturas bíblicas referidas a algún pasaje en particular que ha sido asignado al día de celebración de la misa, o que el sacerdote elige para subrayar la intención particular de la misma. La iglesia recomienda que en domingos y misas solemnes se pronuncien tres lecturas: una del Antiguo Testamento, otra de Evangelio y la tercera apostólica⁹. A éstas sigue la lectura

⁶ Esta situación contraviene en alguna medida las disposiciones oficiales de la iglesia, pues ésta proclama la tolerancia a quienes practiquen otros cultos con los que el Vaticano ha hecho compromisos de aceptación y respeto a sus jerarquías.

⁷ De acuerdo con las orientaciones pastorales, a lo largo de toda la liturgia debe establecerse un diálogo, no una doxología, es decir, no debe estar cifrada en las fórmulas de la alabanza prescritas en los textos doctrinales.

⁸ La palabra Amén expresa la aceptación plena de la doctrina y sus preceptos, así como la aceptación sin reservas de la voluntad divina, por lo que cierra cada fragmento de los ritos, renovando el pacto entre mortales y divinidad.

⁹ Estas lecturas nunca deben ser hechas por el sacerdote, por ser su función presidir la asamblea. Deberán pronunciarlas los diáconos, los ministros laicos y, vale la pena subrayar, esta permitido que alguna mujer las haga. Esto es destacable pues es la única tarea de enunciación de La Palabra que les es conferida a las mujeres durante la misa, aún cuando en algunas ocasiones puedan administrar la comunión, acto en el que no son portadoras de aquélla. Cfr. LCE, 2004: 30-48.

central, que es la del Evangelio, correspondiendo la selección de una lectura particular de alguno de los cuatro evangelios aceptados por la iglesia católica a cada uno de los 365 que constituyen el año¹⁰. Le sigue la Homilía, considerada como una conversación del sacerdote con la comunidad, en la cual explica el sentido de la Palabra de Dios. Se estructura en torno a tres ejes fundamentales: “la palabra divina proclamada”, “la vida de la comunidad” y la conducción a la “celebración sacramental” (LCE, 2004: 39-40).

Cierran la segunda parte de la misa la *profesión de fe* (en la que por lo general se reza colectivamente el Credo) y la *oración universal*, a través de la cual se pide a Dios por la salvación así como por la paz y otros tópicos, enfatizando el propósito de que esta solicitud abarca a la humanidad en su conjunto, no sólo a la grey católica.

En las misas tepeyanquenses, todo el peso de esta parte ritual recae en el párroco, a excepción del día de San Francisco, cuya misa solemne suele ser concelebrada con sacerdotes de otras parroquias y el obispo de Tlaxcala. En términos generales, el párroco observa poco la flexibilidad que recomienda la doctrina y, sobre todo, contraviene el principio de que la homilía no se centre en lecciones morales. Él, por el contrario, aprovecha la ocasión para llamar la atención respecto a conductas que considera poco cristianas, emite juicios sobre las personas que profesan otros credos, hace amonestaciones. Ello hace que la actitud de las y los asistentes se escinda: es uno de los momentos en que con meridiana claridad se puede observar la reserva de las mujeres creyentes frente a la aceptación pasiva de las católicas y las renovadas. Incluso llegan a escucharse rumores de desacuerdo cuando el sacerdote excede sus comentarios a juicio de los miembros de la asamblea. Según me han reportado varias personas, ello ha dado pie a que en algunas ocasiones los fiscales y otros hombres del pueblo le reclamen su injerencia en asuntos personales, familiares y comunitarios. Con el paso de los años he podido observar cómo ha modificado sus actitudes, siendo más parco en los momentos de poca aceptación dentro del

¹⁰ El Código de Derecho Canónico sanciona un cómputo particular del tiempo, que distingue entre tiempo continuo y tiempo útil. El cómputo del tiempo sigue estas reglas: “1. En derecho, se entiende por día el espacio de 24 horas contadas como continuas, y comienza a la media noche, a no ser que se disponga expresamente otra cosa; la semana es un espacio de siete días; el mes, un espacio de 30; y el año, un espacio de 365 días, a no ser que se diga que el mes y el año hayan de tomarse según calendario. 2. Si el tiempo es continuo, el mes y el año se han de computar siempre según el calendario.” (CDC, Libro I, Título XI, canon 202. 2001: 180).

pueblo, insistente cuando tiene apoyo suficiente y, actualmente, más cuidadoso con sus comentarios¹¹.

La tercera parte de la misa es la *Liturgia de la Eucaristía*, centro del sentido de la misa. Comprende los ritos de la preparación y presentación de las ofrendas o dones (las básicas son el pan y el vino¹²), la plegaria eucarística y la comunión. El rito de los dones supone la transmutación del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Jesús, e incluye el rito del lavatorio, cuando el sacerdote se enjuaga los dedos en un copón de agua bendita para estar purificado durante esta parte del ceremonial, secándolos a continuación con un paño blanco especial para tal efecto.

La plegaria eucarística, por su parte, es una oración de acción de gracias y santificación en la que se apela a Jesús, al Espíritu Santo y a la reconciliación con Dios. Se ofrece por toda la iglesia, “extendida por toda la tierra”, pidiendo a la vez la intercesión divina para todos los que la constituyen: el papa, los obispos, la jerarquía eclesiástica, los creyentes presentes, ausentes y difuntos. Sólo puede ser pronunciada por el sacerdote, quien se ciñe estrictamente a las plegarias eucarísticas aprobadas por el Vaticano.

Un momento climático es cuando el sacerdote muestra en alto a la asamblea el Cuerpo y la Sangre de Cristo materializados en la hostia bendita y el vino consagrado (que mezcla con agua durante el rito) exclamando “Este es el sacramento de nuestra fe”, a lo que la feligresía responde “Anunciamos tu Muerte, proclamamos tu Resurrección, ven Señor Jesús”. Este intercambio de fórmulas de alabanza es uno más de los que confirman la creencia y los dogmas de fe, dándole significado al que es el momento propiciatorio que antecede a la comunión.

El rito de la comunión está compuesto por el rezo colectivo del Padrenuestro, el rito de la Paz, la fracción del Pan y la Comunión propiamente dicha, en la cual el sacerdote ingiere un fragmento de la hostia y administra el resto (junto con otras hostias más) entre todas las personas que estén facultadas para *comulgar*, es decir, recibir la eucaristía. Mientras se pronuncia el

¹¹ Este párroco tiene ya 15 años de ejercicio en el pueblo. Desde su llegada impulsó la corriente pastoral de Renovación Carismática, buscando apoyarse en los sectores influyentes de la población. Sin embargo, tuvo una fuerte oposición en el sector más conservador, al punto de que algunos fiscales acudieron a la diócesis a quejarse por su comportamiento, lo que le valió ser retirado de la parroquia durante un corto tiempo. Actualmente no vive en el curato sino en otra localidad del estado.

¹² Se acompañan también de una donación en dinero, cuyo destino es apoyar los gastos de la iglesia y socorrer a los pobres. En algunas iglesias se incluyen otros objetos, siempre y cuando sean para la población más necesitada. Aunque el sentido doctrinal del dinero no es dar limosna, considerarlo así es parte del sentido común católico.

Padrenuestro, la asistencia permanece de pie, extendiendo las palmas de las manos en actitud suplicante.

La feligresía tepeyanquense sigue esta parte de la misa con respeto, acatando cada uno de los mandatos en cuanto a las posturas corporales que debe adoptar (de pie, de rodillas, sentada), en qué momentos intervenir con oraciones o doxología, cuándo ¹³guardar silencio (que se considera sagrado porque es el tiempo de oración personal, *para dentro de uno*) y cuándo cantar¹⁴. El rito de la paz supone que cada persona ofrezca la mano a quienes la rodean, ocasión que aprovechan algunas mujeres adultas para indicar a las niñas y niños que vayan a *saludar* a alguien en particular, aunque no esté cerca de ellas. Llama la atención, sin embargo, que el sacristán y los fiscales, ubicados detrás y a un costado del altar mayor, permanecen inmóviles, sin participar de este intercambio de parabienes.

Cierra la misa el *Rito de Conclusión*, que incluye los avisos a la comunidad, la bendición y la despedida. Con la bendición el sacerdote vuelve a extender la señal de la cruz sobre la feligresía, al tiempo que la exhorta a “ir en paz” una vez que la misa ha terminado. Llama la atención que una de las orientaciones que acompaña a este ritual es que los avisos a la comunidad sean cortos y que no incluya publicidad de ningún tipo, además de recomendar que no haya ventas de artículos a la entrada del templo.

En Tepeyanco, la conclusión de la misa es el momento oportuno para que las personas interesadas aborden al sacerdote para hacer peticiones particulares que no han podido concretar a través de la secretaria del curato, como bendiciones de casas, de autos, invitaciones a comer o preguntas sobre las próximas celebraciones eucarísticas. Mientras salen del templo, las personas se encuentran, se saludan, platican, patean a los perros echados en los pasillos para que abran paso, se persignan ante las imágenes de su devoción e, invariablemente, la mayoría pasa por la pila de agua bendita para mojarse con ella los dedos y marcarse la señal de la cruz en los lugares que, dicen, señaló San Francisco de Asís: la frente, la nuca y los labios.

¹³ De acuerdo con la doctrina, cada una de estas posturas tiene un significado preciso: “El *estar sentado* indica recogimiento, receptividad, contemplación. Es la postura propia del discípulo frente al maestro: facilita la reflexión y la meditación de la enseñanza. El *estar de pie* manifiesta la alegría, la vigilancia, el respeto con que la Asamblea recibe el mensaje evangélico. Es la postura propia del hijo, en contraposición a la del esclavo, que es estar postrado, que expresa la familiaridad alegre y vigilante con que se escucha a Cristo que nos habla. “Se hace conveniente, a través de una adecuada catequesis, ayudar a la Asamblea a expresar, en estos signos, una profunda actitud interior.” (LCE, 2004: 37).

¹⁴ La doctrina clasifica los cantos en cantos de alabanza, cantos de adoración, sacrificales. Prescribe, además, en qué momento de la misa y en qué tipo de celebración debe ser entonado cada uno de ellos.

d) Los objetos rituales. Ocupan un lugar central la parafernalia y los objetos que marcan el status de la persona que protagoniza el sacramento. En la primera se incluyen tanto los objetos de culto prescritos por las normas litúrgicas (el misal, el Leccionario, el cáliz y el copón, la pátina, las hostias y el vino), así como los estandartes de las mayordomías y las asociaciones de fieles, junto con las varas de los fiscales. Es menester que el altar mayor, al menos, esté decorado con arreglos de flores naturales, cuya presencia y cuidado es tarea de las *xochimayordomas*, mujeres de edad avanzada que colaboran con el sacristán, el campanero y el portero barriendo y limpiando el templo, además de mantener todos los floreros con agua limpia, desechar las flores secas y asear los arreglos de flores artificiales.

El sacerdote requiere portar la sotana y la estola que lo sacralizan para el oficio. Entre la feligresía, la ropa acentúa la edad y la condición de género de quienes cumplen con los sacramentos. Para el bautismo, niñas y niños portan ropón, un vestido largo y blanco, aunque también se da el caso de que a algunos niños se les pongan trajes de pantalón y camisa del mismo color. Las mujeres portan vestidos largos y blancos para la confirmación, la primera comunión y el matrimonio, mientras que los hombres usan pantalón de casimir y camisa de manga corta, o bien trajes y corbatas. Para la unción de los enfermos no se requiere ningún atuendo especial, mientras que para la orden sacerdotal sí, siendo ésta la que señale el protocolo correspondiente.

e) Los espacios rituales. La mayoría de los sacramentos tienen lugar en el interior del templo, a excepción de la unción de los enfermos, que en caso de enfermedad grave o agonía se practica en la casa de la persona que atraviesa por dicha circunstancia o, si es el caso, en el hospital. El ordenamiento sacerdotal también suele practicarse en las capillas de los institutos de formación correspondientes.

f) El tiempo ritual. El tiempo ritual es ceremonial, simbólico y mítico. Poca relación tiene con la cronometría. Se regula con base en los distintos ritos comprendidos en el ritual, dramatizando las escenas de cada uno de ellos. Dentro de la eucaristía, cada periodo del culto está demarcado por cánticos, campanadas o el toque de campanillas. Todas las personas que participan de él conocen a la perfección el significado de las dianas, las *matracas*, el tañer del *teponaztle*, por lo que su escucha atenta les permite saber qué está ocurriendo aún cuando no estén presenciando el ritual.

El tiempo ritual es un tiempo que magnifica los mitos que evoca cada rito.

g) La fiesta doméstica. Regularmente, la fiesta doméstica con la que se celebra el cumplimiento de un sacramento marca el momento de júbilo familiar, e incluye un uso de la música destinado a bailar, lo que no ocurre en las fiestas devocionales. De acuerdo con la hora en que tenga lugar el sacramento, puede ofrecerse un desayuno o una comida. En el primer caso, el menú casi siempre consta de tamales y atole, mientras que para las comidas se prepara mole o algún otro platillo considerado festivo (barbacoa, carnitas, pipián rojo), acompañado de arroz o alguna otra sopa, tortillas y bebidas frescas (agua preparada con alguna fruta, cerveza o licores). En la celebración de los sacramentos, la fiesta doméstica es una reunión más bien asociada con los intercambios familiares y amistosos. Las madrinas y padrinos suelen contribuir con los llamados *recuerditos*, es decir, objetos que aludan a la persona festejada, incluyendo la fecha en que celebró el sacramento en cuestión. Puede tratarse de vasos, servilletas de tela, servilleteros, figuras de migajón, saleros decorados, etc. También obsequian arreglos de mesa con las mismas alusiones, dulces y, por supuesto, el pastel conmemorativo que se reparte entre toda la asistencia.

Los detalles que acompañan a cada celebración sacramental los describiré a continuación, cuando relaciono los sacramentos con la trayectoria vital de las mujeres tepeyanquenses.

Rituales sacramentales y ciclo cultural de vida

Con el cumplimiento de cada sacramento, las mujeres transitan por categorías particulares de ser católicas, destacando que el contexto festivo que las rodea exhibe socialmente esos tránsitos a manera de satisfacción de un mandato cultural que de antemano coloca a las mujeres en posiciones de subordinación patriarcal.

El nacimiento: bautismo. La formación de las mujeres católicas está marcada por el cumplimiento de los sacramentos, de los mandamientos y de las penitencias. La iniciación cristiana es un proceso, cuyo ritual fundamental tanto en el plano religioso como social es el primero de los sacramentos, el bautismo. En esta ceremonia se impone un nombre a la persona bautizada (cualquiera que sea su edad) y se la inscribe formalmente en la iglesia mediante un registro atestiguado por los padrinos, quienes reciben el acta con la que se comprueba que el sacramento tuvo lugar y quedó debidamente asentado en los libros de la iglesia. Ésta recomienda que tenga lugar al poco tiempo del nacimiento, con lo que la criatura bautizada adquiere los derechos y las obligaciones correspondientes a su inscripción en la institución que regirá su vida

religiosa en adelante. Entre ellos destaca que una vez bautizada, la persona adquiere el derecho a rezar el Padrenuestro. Al mismo tiempo, la madrina y el padrino asumen la responsabilidad de fungir como sus padres rituales de ahí en adelante¹⁵, comprometiéndose a *velar porque nada le falte al ahijado*¹⁶.

En Tepeyanco, a este sacramento se le llama *bautizo* y tiene lugar generalmente en los primeros meses de vida de la criatura. A través de este rito de iniciación se borra la marca del pecado original (y en general de todos los pecados)¹⁷, otorgando *inocencia* a niñas y niños¹⁸. Para

¹⁵ Desde el punto de vista de la iglesia, basta con una madrina o un padrino, cuyo papel es ayudar al crecimiento de la “gracia bautismal” adquirida por la ahijada o ahijado. Las personas elegidas para desempeñar esta función “deben ser creyentes sólidos, capaces y prestos a ayudar al nuevo bautizado, niño o adulto, en su camino de la vida cristiana. Su tarea es una verdadera función eclesial (*officium*). Toda la comunidad eclesial participa de la responsabilidad de desarrollar y guardar la gracia recibida en el Bautismo.” (CIC, p. 355. Cursivas en el original). El Código del Derecho Canónico exige que el padrino “sea católico, esté confirmado, haya recibido ya el santísimo sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir” (CDC, Libro IV De las funciones de santificar de la Iglesia. Capítulo IV De los padrinos, canon 874 parágrafo 1. 2001: 564). Estas orientaciones son practicadas por las y los tepeyanquenses en los siguientes términos: es requisito que quienes apadrinen un bautizo sean católicas/católicos, de preferencia una pareja heterosexual que haya contraído matrimonio religioso, o personas solteras que no mantengan ninguna relación de conyugalidad, dando preferencia en ese caso a hermanas o hermanos de la madre o el padre (o de ambos) de la criatura. En el pueblo se asegura que de unas décadas a la fecha se ha incrementado el número de madrinas y padrinos que no son oriundos de la localidad sino amistades de la familia de la criatura bautizada. Se prefiere ese tipo de vínculo porque se le asume, al mismo tiempo, como una muestra y una oportunidad de movilidad social, en especial si se trata de personas que viven en una ciudad grande o que pertenecen a un grupo socioeconómico más favorecido que el de la familia que les ha invitado a establecer este vínculo ritual. Para varias/varios tepeyanquenses, tener *compadres de fe* fuera del pueblo es un indicador de que la familia ya no es tan tradicional; en cambio, quienes siguen prefiriendo elegir compadres entre personas del mismo pueblo son calificadas de *un poco cerradas*, aunque se sigue reconociendo un alto valor a esta práctica que permite preservar vínculos endógenos de intercambio y reciprocidad.

Hugo Nutini y Betty Bell (1989) analizaron los rituales del ciclo de vida en otra localidad tlaxcalteca desde el punto de vista del establecimiento del compadrazgo, y encontraron que en el ritual del bautismo se establecen relaciones de tres órdenes entre los compadres en relación con el ahijado (el lenguaje en su libro siempre es androcéntrico): económicas, religiosas y sociales. Lo mismo puede afirmarse para el caso de Tepeyanco.

¹⁶ Este vínculo es tan fuerte que a partir de ese momento las dos familias quedan emparentadas entre sí, pasando a *respetarse como compadres* no sólo las dos parejas directamente involucradas (madre-padre, madrina-padrino) sino también los familiares más cercanos de ambas. Cabe señalar, entonces, la importancia del análisis que Nicole Sault hace sobre el tema del compadrazgo –en la cultura zapoteca, pero con posibilidad de ampliar a otros casos como el tepeyanquense– en el sentido de que éste no es un parentesco ficticio sino parte integrante de los modelos locales de parentesco, convocando a dejar de lado el modelo diádico que centraba su análisis en la relación padre-padrino-ahijado para pensarlo como “...un contrato entre dos grupos de parentesco que incluyen tanto a hombres como mujeres...” (2005: 497).

¹⁷ Aunque según los preceptos religiosos el bautismo perdona todos los pecados, “en el bautizado permanecen ciertas consecuencias temporales del pecado, como los sufrimientos, la enfermedad, la muerte o las fragilidades inherentes a la vida como las debilidades de carácter, etc., así como una inclinación al pecado que la Tradición llama *concupiscencia*...” (CIC, P. 357. Cursivas en el original). Como mostraré más adelante, esta latencia del pecado es central para comprender como la noción y vivencia de éste se van asentando en la subjetividad de las mujeres, conduciéndolas a interpretar sucesos negativos de su vida en clave pecaminosa.

¹⁸ “El Bautismo ‘es el más bello y magnífico de los dones de Dios [...] lo llamamos don, gracia, unción, iluminación, vestidura de incorruptibilidad, baño de regeneración, sello y todo lo más precioso que hay. *Don*, porque es conferido a los que no aportan nada; *gracia*, porque es dado incluso a culpables; *bautismo*, porque el pecado es sepultado en el

ello, la criatura es vestida totalmente de blanco (color que en esta concepción del mundo simboliza la pureza), se la lleva a la iglesia donde es cargada en brazos por la madrina mientras el padrino alumbra la ceremonia con un cirio encendido. El sacerdote unge a la criatura con aceite en la frente, el pecho y la nuca al tiempo que pronuncia frases que conjuran la presencia del demonio en el pequeño cuerpo de quien hasta ese momento corre el riesgo de ser vehículo del mal. Una vez que el sacerdote expulsa al demonio gracias a la unción, la oración y la renuncia expresa de padres y padrinos por cuyo conducto la criatura expresa su voluntad de aceptar al dios verdadero en su corazón, el mismo ministro le impone el nombre que le ha sido comunicado con anterioridad por padres y padrinos, vertiendo agua de la pila bautismal sobre su cabeza, la cual seca posteriormente con un lienzo blanco nuevo que será utilizado por esa única vez.

Cada uno de los objetos y momentos del ritual está reglamentado por los libros litúrgicos. Asimismo, reciben una significación especial que debe su eficacia a la confluencia de cada uno de ellos. El elemento central es el agua, considerada una “criatura humilde y admirable, es la fuente de la vida y de la fecundidad” (CIC, p. 347) con distinta naturaleza si es dulce (símbolo de vida) o de mar (símbolo de muerte). En su sentido más amplio y literal, el bautismo es una inmersión: en el agua para purificar a la persona y en la comunidad eclesial para hacerla partícipe de la misión divina en la tierra.

La iglesia católica exige que los nombres sean elegidos dentro de los que reconoce en su santoral. A pesar de ello, las experiencias de los migrantes, la fama de los deportistas, las y los protagonistas de las telenovelas de moda, entre otras, son fuente de inspiración para la selección del nombre. Cuando éste no es un nombre católico, el párroco pide que se haga una combinación entre las preferencias familiares y algún nombre reconocido por la iglesia para que el bautizo cumpla con los requisitos institucionales. No son pocas las parejas que aceptan hacerlo así, aunque en el momento de inscribir a la criatura en el registro civil únicamente le impongan el nombre de su preferencia. Hasta hace poco tiempo, dicen las tepeyanquenses, la criatura recibía el nombre correspondiente al santo o santa que se venera el día en que nació, o bien se heredaban los nombres de familiares a quienes la madre o el padre les tenían especial deferencia. Por todas esas razones, entre las personas del pueblo es muy importante celebrar *el día del santo* de

agua; *unción*, porque es sagrado y real (tales son los que son ungidos); *iluminación*, porque es luz resplandeciente; *vestidura*, porque cubre nuestra vergüenza; *baño*, porque lava; *sello*, porque nos guarda y es el signo de la soberanía de Dios’.” (San Gregorio Nacianceno, citado en CIC, p. 347. Cursivas en el original).

acuerdo con el nombre que se ostenta, a diferencia del cumpleaños, de poca relevancia salvo en el periodo de la infancia, cuando se festeja año con año hasta que la niña o el niño llega a la pubertad o concluye los estudios de primaria y, en el caso de las mujeres, los quince años.

La infancia: catecismo. La infancia es una etapa de la vida de intensa aculturación orientada a convertir a las criaturas en mujeres y hombres con las capacidades indispensables para sobrevivir por sí mismas/mismos y desenvolverse en todos los ámbitos de la vida social. En la actualidad, para las y los tepeyanquenses comprende del nacimiento al momento de concluir los estudios primarios o llegar a la pubertad (en algunas personas, ambos momentos coinciden).

Durante los años que comprende esta etapa, las criaturas se convierten en niñas y niños a quienes se les adentra en el aprendizaje del lenguaje, de las normas de conducta y de las habilidades para el trabajo, además de que se les incluye en la organización de las fiestas (familiares, escolares y religiosas), se les instruye en los rituales y asisten a la escuela¹⁹.

El aprendizaje de la lengua es un rubro al cual prestar atención, pues además de castellanizarles, las niñas y niños de la localidad aprenden a utilizar numerosas expresiones locales en las que se entremezclan varias que remiten a lo religioso: *¡ay Dios! ¡bendito sea Dios! ¡Jesús!* En el seno de sus hogares aprenden a persignarse, memorizan oraciones sencillas y asisten a los rituales cotidianos de dar gracias a Dios por cada alimento que se consume, rezar diariamente pidiendo por las personas allegadas (en especial si atraviesan por alguna circunstancia difícil, como enfermedad, problemas económicos, desempleo), por las que han migrado y por las que se desplazan fuera de la localidad para trabajar. Como parte de ese proceso, aprenden también a *encomendarse a Padre Jesús*, pidiéndole ayuda para situaciones especiales (como exámenes escolares o competencias deportivas).

En lo que toca al tema de esta tesis en particular, es preciso señalar que durante la infancia, niñas y niños deben asistir al catecismo para aprender la doctrina católica. Al hablar de *el catecismo* se hace referencia a dos cosas: los grupos de estudio de la doctrina y el texto en que ésta se sintetiza. Los primeros se forman tanto en la parroquia como en las casas de señoras autorizadas por el párroco para impartir esta enseñanza. Son grupos mixtos que se reúnen una vez

¹⁹ En la actualidad, las madres tepeyanquenses tienen la opción de llevar a sus hijas e hijos pequeños a alguna de las tres guarderías privadas que existen en el pueblo, además de un jardín de niños oficial, uno privado, y la escuela primaria oficial, orgullo de la gente oriunda pues la construyeron con sus propios recursos y mano de obra hace aproximadamente cincuenta años.

a la semana con el objetivo de que las niñas y niños que se inscriben en ellos, además de adentrarse en la doctrina, reciban la preparación necesaria para celebrar otro de los sacramentos: la Primera Comunión (es decir, la ceremonia en la que reciben la eucaristía por primera vez). Funcionan como escuelas en las que se hacen actividades, se dejan tareas y se evalúa el desempeño, la actitud, los cambios en la conducta y la memorización (junto con el uso adecuado) de las oraciones centrales así como del *Rosario*²⁰. La enseñanza del catecismo forma parte del programa educativo de la iglesia, por lo tanto requiere que su aprendizaje sea supervisado y aprobado por el párroco, aún cuando sea impartido por mujeres cercanas a la iglesia que han recibido la capacitación necesaria en los cursos de pastoral, por lo que cuentan con la aprobación sacerdotal para hacerlo.

En su acepción de texto, el catecismo es “el libro que contiene la explicación de la doctrina cristiana”, siendo así el complemento de la catequesis, que es la “enseñanza oral de las creencias religiosas”²¹ (Enciclopedia Salvat, vol. 4: 2845 y 2851). El catecismo está destinado a quienes impartirán la catequesis, ofreciéndoles una hermenéutica amplia de los principios fundamentales de la doctrina, a fin de que los comprendan de manera adecuada y sean capaces, en consecuencia, de evangelizar dentro de las orientaciones precisas. Inicia con la explicación del primer *acto de fe*²², que es la creencia, misma que se materializa en el aprendizaje de El Credo, oración²³ con la que se ratifica la pertenencia a la iglesia católica, suscribiendo sus principios centrales:

²⁰ El *Rosario* es un rezo particular compuesto por *misterios* en los que se alude con breves citas a algún episodio del nacimiento, vida y muerte de Jesús, junto con la repetición de Aves Marías y Padrenuestros, salmos de gloria y, al finalizar, una *letanía* de alabanza a la Virgen María. De acuerdo con un folleto de divulgación que circula en Tepeyanco, es una tradición que se remonta a la edad media, cuando el pueblo no estaba capacitado para poseer o leer el Libro de los Salmos, por lo que se le destinó el rezo del rosario. En cuanto que objeto, es rosario es una sarta de cuentas divididas en 5 grupos de 10 cuentas, separados por nudos o eslabones de cadena. Al final se cierra y de la unión penden 4 cuentas más y un crucifijo. Cada cuenta representa una oración (Ave María, Padrenuestro o Gloria), y en los espacios entre cada grupo de cuentas se enuncia el misterio correspondiente.

²¹ “La catequesis es una *educación en la fe* de los niños, de los jóvenes y adultos, que comprende especialmente una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana” (Juan Pablo II, citado en CIC, pág. 8)

²² El catecismo articula la catequesis en cuatro grandes temas: “la profesión de la fe bautismal (el *Símbolo*), los sacramentos de la fe, la vida según la fe (los *Mandamientos*), la oración del creyente (el *Padre Nuestro*).” (CIC, pág. 10).

²³ La oración es la relación personal que establecen los fieles con Dios (ver CIC, 2006: 675-757). En el nivel formal se expresa a través de rezos comunes a toda la feligresía, mismos que se manifiestan de viva voz en las celebraciones litúrgicas para afianzar los vínculos con la divinidad y con la comunidad religiosa. En el nivel personal, la oración es una comunicación íntima de la persona creyente con Dios y el resto del panteón católico, en la cual se vale del rezo

“Creemos en un solo Dios
Padre todopoderoso
Creador de cielo y tierra,
De todo lo visible y lo invisible.
Creemos en un solo Señor, Jesucristo,
Hijo único de Dios,
Nacido del Padre antes de todos los siglos,
Dios de Dios,
Luz de Luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
Engendrado, no creado,
De la misma naturaleza que el Padre,
Por quien todo fue hecho;
Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo
Y por obra del Espíritu Santo
Se encarnó de María la Virgen
Y se hizo hombre
Y fue crucificado por nosotros
En tiempos de Poncio Pilatos
padeció y fue sepultado
y resucitó al tercer día, según las Escrituras
y subió al cielo
y está sentado a la derecha del Padre
y de nuevo vendrá con gloria
para juzgar a vivos y muertos
y su reino no tendrá fin.
Creemos en el Espíritu Santo
Señor y dador de vida
Que procede del Padre y del Hijo
Que con el Padre y el Hijo
Recibe una misma adoración y gloria

pero expresa además sus sentimientos y necesidades con palabras propias, buscando la interlocución directa con la divinidad a quien dirige sus ruegos.

Y que habló con los profetas.
Creemos en una sola Iglesia
Santa, católica y apostólica.
Reconocemos un solo Bautismo para el perdón de los pecados.
Esperamos la resurrección de los muertos
Y la vida del mundo futuro.
Amén.”

En esta oración se sintetiza la doctrina cristiana. Como se puede apreciar, incluye el mayor dogma de fe de la iglesia, que es la creencia en Jesucristo, hijo de Dios que tuvo una existencia terrenal en la que se sacrificó por los humanos y pervive en el ámbito celestial. Pero es también una síntesis de la concepción cristiana del mundo y de la vida, que como señalé antes, es una concepción creacionista. En esta concepción, la vida se debe a una divinidad masculina y trinitaria. Refrenda, además, el carácter monoteísta e institucional de la religión, así como la perspectiva teleológica de la vida humana, marcada por el pecado, por el perdón de éste, la resurrección y la vida eterna. Por último, basta resaltar que es una oración que demarca también la cronología y la historia del pueblo católico, centrada en la creación del mundo y el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús.

Esta oración, tan densa y plena de significados, es memorizada por niñas y niños desde temprana edad. Al empezar la aculturación religiosa formal por la vía del aprendizaje del Credo, se incursiona en el conocimiento de algunos pasajes selectos de la Biblia (la Creación, la Creación de Adán y Eva y la Expulsión del Paraíso) para sustentar con ello varias ideas. La primera es que la vida y todo lo existente son producto de la voluntad divina y responden a sus designios. En ese sentido, la vida es sagrada y ha sido introducida en todo lo existente, por lo que es precepto respetarla en todas sus manifestaciones, ya sean bellas, imperfectas o incomprensibles, pues cada ser y cada cosa existente tiene una razón de ser. En consecuencia, ninguna persona tiene la atribución de decidir sobre la vida pues nadie tiene la capacidad de alterar los planes de Dios. Así, la vida humana tiene un solo sentido: conocer y amar a Dios.

En estas primeras enseñanzas sobre la fe se transmite también una concepción sobre el tiempo, desdoblado en el tiempo terrenal y el tiempo divino. El tiempo terrenal está expresamente dedicado a que los hombres adquieran conciencia de Dios, por lo que es finito, mientras que el tiempo divino es infinito, no tiene principio ni fin. De ahí que la existencia

terrenal sea sólo un paréntesis en el tiempo que se abre con el nacimiento y el bautismo y se cierra con la muerte. Empero, ambos momentos son parte de un continuum que precede al nacimiento con la voluntad divina de la existencia de los hombres y antecede el momento de la vida eterna, signado cuando el alma abandona el cuerpo para encontrarse en el Reino de Dios.

Así, la vida corporal es un periodo de prueba dedicado a conocer a Dios y su Palabra para actuar en consecuencia, obedeciendo sus mandatos, acatando sus normas, buscando alcanzar la Virtud que permita a cada ser humano alejarse del Pecado a través de la imitación de Jesús, María y todos los santos.

Las niñas y niños tepeyanquenses adquieren todos estos conocimientos de parte de mujeres adultas casadas, es decir, “señoras” que pertenecen a la Asociación de Hijas de María o, en tiempos más recientes, a Renovación Carismática. Algunas de ellas imparten el catecismo en el templo, por las tardes, cuando niñas y niños han cumplido con sus actividades escolares. Algunas otras lo hacen en sus casas, especialmente en el periodo de vacaciones escolares de verano, en horario matutino, con lo que contribuyen a que las criaturas “*no anden perdiendo el tiempo*” y lo aprovechen en algo que les servirá “*para toda la vida*” (3.2).

Al mismo tiempo que *las señoras del catecismo* (como suele llamárseles en el pueblo) transmiten a las criaturas estos principios, les enseñan también que todo el discurso religioso está cifrado en masculino. Dios es representado como un hombre blanco, viejo y sabio, imagen a la que contribuye la imaginería e iconografía que se puede apreciar tanto en el interior de la iglesia como en los libros y folletos de los que se ayudan para enseñar la doctrina, aunque ocupan un lugar especial las *estampitas*, cromos pequeños con representaciones del santoral que todas las personas pueden llevar consigo siempre, en especial las dedicadas a la Santísima Trinidad. A este dios se le atribuye hablar únicamente con los hombres en los distintos pasajes bíblicos, a excepción del momento en que castiga a Eva por su desobediencia. De ahí en fuera, se enfatiza que se dirigió a los profetas y al resto de personajes masculinos (Noé, Abraham, Moisés, por ejemplo) de viva voz o a través de signos que debieron descifrar, ya haya sido por fenómenos físicos (matas ardientes, rayos, etc.) o a través de los sueños. Estas mujeres les explican a niñas y niños que esta preferencia por los hombres se debe a que ellos han sido siempre *cabezas de familia* y las mujeres desde los tiempos bíblicos han debido estar en sus casas, cuidando a la familia y apoyando a los esposos.

Estas analogías son sólo uno de los recursos pedagógicos que utilizan para hacer comprensible la doctrina a las niñas y niños, pero deriva también de que ellas mismas así lo aprendieron, es decir, no leyeron directamente la Biblia sino que accedieron al conocimiento religioso por tradición oral, y ha sido hasta su vida adulta que algunas de ellas han empezado a leer libros católicos que explican la hermenéutica popular de las Sagradas Escrituras.

Otro de los recursos que utilizan es tomar ejemplos de la vida cotidiana, en particular de la vida familiar, para explicar a niñas y niños lo que quiere decir cada uno de los principios de su religión. Esto lleva a que presten particular atención a la enseñanza de los Mandamientos, pues son los que se refieren de manera inmediata al comportamiento de cada persona y pueden ilustrar cada uno de ellos con anécdotas de situaciones ocurridas en el pueblo o que forman parte de las historias que circulan en él.

Y también hacen algunas inferencias a conductas que consideran inapropiadas aunque no se apeguen a la letra al enunciado de los Mandamientos. Ejemplos de ello son las alusiones al castigo que pesa sobre las mujeres que abortan, las adúlteras, las malas madres y las suegras que maltratan a sus nueras. Con esos ejemplos se desplazan de la comunicación entre dios y los hombres a las agravantes que trae consigo ser mujer. Una de las catequistas me explicó que este desplazamiento se debe a que a las mujeres

“somos a las que más nos tocó sufrir. Yo no entendía por qué, pero creo que es porque a nosotras nos toca la carga más pesada, de la casa, del marido, de los hijos, por eso nos tocan más sufrimientos y nos da más coraje y entonces desobedecemos más, porque no podemos aguantar con tanto”. (3.2)

La vida cotidiana es fuente constante de reflexión acerca de la buena y la mala conducta, así como una forma de aprendizaje práctico respecto a lo que son los sacramentos. Las niñas y los niños que acuden al catecismo han asistido desde su nacimiento tanto a las ceremonias religiosas en las que se ejecutan algunos de los sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía y matrimonio) como a las fiestas con las que éstos se celebran colectiva y públicamente. Respecto al carácter público de estos sacramentos, es indispensable destacar que con ello se cumple una de las indicaciones aprendidas en el catecismo, según la cual la profesión de la fe es un acto al mismo tiempo íntimo, personal y público, pues la fe debe ser expuesta para lograr la identificación de quien la asume con el resto de la comunidad religiosa. En ese sentido, el ámbito privado queda reservado para la oración personal, la penitencia, la contrición y el

arrepentimiento. De esta manera, la celebración de las fiestas que tienen que ver con el cumplimiento de los sacramentos asociados con el ciclo de vida está plenamente respaldada por la propia iglesia, aún cuando juzgue inadecuados algunos de los comportamientos que las acompañan, en particular el alcoholismo y la violencia.

Para el correcto cumplimiento de los sacramentos es necesario que las niñas y niños memoricen algunos de los rezos que siempre forman parte de la misa, así como los que les están asignados con base en su edad. Así, es su obligación aprender el Padre Nuestro, el Ave María y la oración del Ángel de la Guarda.

El Padrenuestro es la oración por excelencia del cristianismo. El catolicismo la caracteriza como *la oración del Señor* pues sintetiza el contenido del Evangelio. Desde el punto de vista mítico y teológico, se asigna su autoría a Jesús, quien la habría pronunciado durante la Pasión y, una vez cumplida la Resurrección, la habría regalado a sus discípulos como parte de sus enseñanzas para comunicarse con El Padre. En su versión contemporánea, dice:

“Padre nuestro, que estás en el cielo,
Santificado sea tu Nombre;
Venga a nosotros tu reino;
Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan de cada día;
Perdona nuestras ofensas
Como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden;
No nos dejes caer en la tentación,
Y líbranos del mal.”

Enunciar en colectivo esta oración es uno de los momentos climáticos de la misa católica, además de ser una de las invocaciones más comunes y mejor conocidas por parte de la feligresía. Las niñas y niños la aprenden aún antes de asistir al catecismo tanto por escucharla en la iglesia y en la casa como por la observación que hacen de los ademanes que la acompañan, pues requiere estar de pie con las palmas de las manos volteadas hacia arriba en señal de súplica. Las más de las veces se las han enseñado sus madres o abuelas como parte de la religiosidad doméstica que se practica de manera cotidiana, sobre todo en aquellos hogares en los que se acostumbra persignarse y rezar por la mañana, antes de iniciar las actividades diarias o antes de salir a trabajar.

Situación similar marca el aprendizaje del Ave María, el rezo dedicado especialmente a la Virgen con el que se evocan las frases que se asegura le dirigió el Ángel en el momento de la Anunciación:

“Dios te salve, María;
Llena eres de gracia;
El Señor es Contigo;
Bendita tú eres entre todas las mujeres;
Y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.
Santa María Madre de Dios,
Ruega por nosotros pecadores,
Ahora y en la hora de nuestra muerte.
Amén.”

A diferencia del Padre Nuestro, el Ave María es una oración de intercesión, pues no se dirige de manera directa a Dios sino que solicita a la Virgen su intervención en todo momento. Éste es, precisamente, el mensaje que transmiten las catequistas a sus estudiantes: la Virgen es siempre una mediadora entre los pecadores y Dios, igual que las madres humanas buscan siempre interceder por sus hijas e hijos para protegerles de todo mal. Cuando las catequistas tocan el tema de María, por lo regular lo asocian con las debilidades inherentes al ser humano, siempre proclive al pecado y, en consecuencia, a la culpa y al remordimiento. Desde su perspectiva, la Virgen María es la única que comprende esta debilidad porque ella primero fue humana y luego divina, circunstancia que le permite ayudar a las personas a alejarse de lo que las perjudica.

La necesidad de protección es inherente a la concepción de las personas desde el punto de vista católico. Así como Dios es omnipresente, también lo es el Demonio, personaje diametralmente opuesto a aquél e indispensable para completar el binarismo de este pensamiento religioso. Entre ambos ha habido una lucha eterna por el dominio del universo, misma que habrá de concluir en el momento del Juicio Final, que significará el triunfo definitivo de Dios. Mientras tanto, el Demonio es el responsable de todo pecado, de toda calamidad en la vida de los humanos, pues su principal afán es inducirles a transgredir la Ley de Dios para alejarlos del cielo e incorporarlos a su ejército de maldad.

Las imágenes demoníacas que recrean las catequistas no se limitan a la imaginaria católica: ellas aluden también a los nahuales, personajes pertenecientes a la concepción del

mundo nahua que tienen la capacidad de convertirse en animales para perjudicar a su antojo a las personas con quienes tienen antagonismos. Los nahuales son equiparados con los brujos, hombres malvados que, o bien han hecho pactos con el diablo para tener poderes extraordinarios que les permiten intervenir negativamente en las vidas ajenas, o por lo menos son sus simpatizantes y reciben algunos de sus beneficios mientras deciden pasar a formar parte de sus huestes. De esta manera, se reproduce uno de los sincretismos entre religión y cultura que forman parte de la etnicidad local, compartida con otros pueblos de origen nahua.

Sea cual sea su naturaleza o la forma como se presente ante los humanos, el Demonio es una amenaza constante contra la que se debe contar con protección sobrenatural, tanto religiosa como mágica. En ese sentido, las catequistas (lo mismo que las madres y abuelas) inducen a las criaturas a invocar a su *Ángel de la Guarda*. De acuerdo con su concepción religiosa, en el momento de nacer, Dios asigna a cada criatura un ángel que habrá de acompañarle durante toda su vida. Ese ángel le guiará por el buen camino, actuará como su protector y le ayudará siempre a tomar decisiones adecuadas discerniendo entre el bien y el mal. Para que este vínculo sea efectivo, cada persona debe invocarle a diario través de la oración:

“Angelito de mi guarda,
Mi dulce y fiel compañía.
No me desampares
Ni de noche ni de día.
No me dejes solo
Porque me perdería.
Ruega por mí a Jesús, José y María”

Este rezo suele acompañarse de una invocación materna, que cierra el círculo de la protección que toda persona requiere para preservar su alma:

“Dulce Madre,
No te alejes.
Tu vista de mí no apartes.
Ven conmigo a todas partes
Y nunca solo me dejes.
Ya que tanto me proteges
Como una verdadera madre,
Cúbreme con tu manto

Y haz que me bendiga

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Amén”.

Estos rezos al mismo tiempo expresan y refuerzan la dependencia, la desprotección y el desamparo con que asume el catolicismo que viven los seres humanos desde el nacimiento, situaciones que les conducen a buscar la protección divina asumida como una necesidad vital dada la incompletud inherente al ser humano, incompletud que le es consustancial pues sólo Dios es un ser completo. Con ello, las niñas y niños tepeyanquenses asumen que no son personas autónomas, con capacidad de decidir y con voluntad propia. Todo lo contrario, comprenden a cabalidad que la dependencia que viven respecto a su familia es parte intrínseca de su forma-de-estar-en-el-mundo, que su conducta siempre será observada aún en los actos más secretos o privados, que los ojos de Dios les seguirán a donde vayan por lo que a él no se le puede engañar o mentir. De manera simultánea, las catequistas les inducen a aceptar que sus buenos y malos actos marcan a su familia, no son sólo conductas individuales que les benefician o perjudican en lo personal. Uno de los valores que más se destacan en esta lógica es el del honor: si las niñas se conservan puras hasta el matrimonio aportarán valor al buen nombre de su familia, mientras que si los niños no roban, no engañan, no pelean y no caen en vicios harán lo propio. Las conductas opuestas, por el contrario, pondrán *en mal* a sus familias.

En éste y en otros temas, el punto de referencia es que hay una gran familia cristiana, encabezada por Dios Padre, acompañado de su Hijo y el Espíritu Santo. María es la Madre de toda la feligresía, mientras que quienes integran ésta son todos hermanos. En este discurso familista nadie queda huérfano, excepto por una circunstancia: las mujeres están excluidas explícitamente del discurso. En un contexto cultural en el que la mayoría de los sustantivos se feminizan para subrayar la diferencia entre mujeres y hombres (en el pueblo se habla de comerciantas, estudiantas, mayordomas, etc.), para las catequistas es indispensable explicar que cada uno de los enunciados que pronuncian está dirigido tanto a niñas como a niños porque Dios no hace distinción entre unas y otros. En ese mismo sentido, enfatizan lo que es particular a cada género, toda vez que hay campos semánticos en los que la diferencia es fundamental, como es el caso del cuerpo y la sexualidad.

Por otro lado, no resulta de fácil comprensión para las criaturas que aprenden el catecismo la dicotomía entre la Santísima Trinidad (constituida sólo por entidades masculinas: Dios Padre,

Dios Hijo y Espíritu Santo, entidad esta última por demás etérea e indefinible) y la Sagrada Familia, formada por San José, la virgen María y Jesús. La figura de San José como padre terrenal de Jesús es poco atendida, e incluso disminuida en comparación con las otras potestades que se invocan en estas dos tríadas. Además, hay muy pocos referentes en la realidad empírica de las niñas y niños tepeyanquenses para identificar la obediencia de José frente a un mandato que es prácticamente inconcebible en el pueblo, esto es, que un hombre acepte hacerse cargo de la paternidad de un hijo que no contribuyó a concebir. Así, tanto el sacerdote como las catequistas tienen que hacer interesantes giros discursivos para presentar a la Sagrada Familia como un modelo a seguir, presentando a José como un hombre maduro, responsable, trabajador, siempre preocupado por el sostenimiento de su familia, que enseñó su oficio –carpintero- a su hijo y que murió *santamente*.

Las lecciones del catecismo no sólo están enfocadas a la transmisión de la doctrina en sus aspectos formales; un lugar central lo ocupa la formación de la persona. La doctrina se imparte procurando constituir mujeres y hombres cuyas subjetividades reconozcan en lo sagrado la explicación del mundo y en lo religioso el fundamento de su conducta. En esa tónica, la familia se erige en la unidad social básica a través de la cual puede garantizarse que el objetivo se cumpla, pues tiene entre sus funciones la aculturación primaria de sus integrantes, misma que no puede prescindir de la transmisión de los valores religiosos. La doctrina, entonces, está integrada en la aculturación familiar, por lo que su enseñanza en espacios especializados como el catecismo comporta una diferencia importante en relación con otros aprendizajes para la vida, como lo es la escolarización, que en el pueblo es asumida como algo totalmente externo a la familia, responsabilidad absoluta *del gobierno* y el magisterio.

Dado este posicionamiento de la familia para la organización religiosa, se adhiere a la labor educativa de la iglesia haciendo propio el recurso pedagógico de la transmisión de las lecciones morales indispensables para el desempeño de una buena persona cristiana, cuyo contenido se centra en unir fe y moral para que los fieles sean capaces de pensar y actuar conforme a los dictados de la iglesia. Para este instrumento de la iglesia, la moral se concibe como una ley (la *ley moral*) producto de la Sabiduría Divina que

“...Prescribe al hombre los caminos, las reglas de conducta que llevan a la bienaventuranza prometida; proscribte los caminos del mal que apartan de Dios y de su amor. Es a la vez firme en sus preceptos y amable en sus promesas.” (CIC, pág. 529).

La última afirmación es clave de la permanente tensión de todos los discursos católicos, siempre oscilando entre la indulgencia y el castigo, entre la bondad de Dios y el carácter implacable de sus designios. Finalmente, entre el bien y el mal, que son los parámetros para instituir la moral.

Por otra parte, la iglesia postula a la moral también como una ley natural, en el sentido de que

“El hombre participa de la sabiduría y bondad del Creador que le confiere el dominio de sus actos y la capacidad de gobernarse con miras a la verdad y al bien. La ley natural expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira:...” (Op. Cit.: 530).

Y continúa:

“La ley divina y natural muestra al hombre el camino que debe seguir para practicar el bien y alcanzar su fin. La ley natural contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral. Tiene por raíz la aspiración y sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, así como el sentido del prójimo en cuanto igual a sí mismo. Está expuesta, en sus principales preceptos, en el Decálogo. Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana:...” (Ídem).

Sus características son la universalidad, la inmutabilidad y la posibilidad de adaptación a las condiciones que prevalecen en la comunidad en que debe ser aplicada, rasgo común a todos los preceptos contenidos en el catecismo (lo que llevó a la propia iglesia a reconocer que debe haber catecismos, en plural, puesto que cada contexto de evangelización tiene particularidades sociales, históricas y culturales que no pueden ser ignoradas sino, por el contrario, comprendidas y reflexionadas para garantizar el éxito del trabajo pastoral).

De lo anterior se desprende que la moral no es un valor individual, como tampoco lo es la conducta moral: ambas están normadas por lo que la iglesia ha definido al respecto, al punto de que el Código de Derecho Canónico la incluye en varios de sus capítulos, contemplando desde el nivel individual hasta la sanción de los actos públicos y la edición de todo tipo de material impreso elaborado por los fieles, materiales que deben pasar por la aprobación de la autoridad eclesiástica correspondiente²⁴. En su expresión más clara, establece:

²⁴ Ver CDC, Libro III, La función de la Iglesia., 2001: 489 y ss.

“747 & 2. Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas.” (CDC, Libro III. La función de enseñar de la Iglesia. 2001: 490).

Acompaña a esta normatividad el principio de infalibilidad del papa cuando “proclama por un acto definitivo la doctrina que debe sostenerse en materia de fe y de costumbres.” (Op. Cit.: 491), mismo que se hace extensivo a los obispos encargados del magisterio.

Estas disposiciones llegan a la feligresía tepeyanquense en forma de dos afirmaciones contundentes: las normas morales son mandato divino, y es potestad del papa y los sacerdotes vigilar su estricto cumplimiento. Al mismo tiempo, les son transmitidas como una expresión de los territorios en que la jurisdicción es del estado o de la iglesia, dejando un espacio intermedio para la acción de la comunidad. Esto es evidente cuando, al tratar el tema de los *mandamientos*, se explicita que tienen el objetivo de regular el comportamiento de las personas en términos de cumplir con Dios y con la sociedad. Así, los mandamientos primero, segundo y tercero establecen con claridad un territorio exclusivo de la iglesia: *Amarás a Dios sobre todas las cosas, No jurarás el nombre de Dios en vano, Santificarás las fiestas*. En cambio, los mandamientos cuarto en adelante, aún cuando aluden a las reglas de convivencia entre los hombres, también marcan normas sociales que son vigiladas y sancionadas tanto por el estado (en tanto refieren a delitos) como por la comunidad, la cual se erige en una instancia de juicio y sanción de la conducta de sus integrantes. Así, *Honrarás a tu padre y madre, No matarás, No fornicarás, No robarás, No levantarás falso testimonio ni mentirás, No desearás a la mujer de tu prójimo y No codiciarás las cosas ajenas*, refieren al respeto al interior de la familia, el respeto a la vida, el respeto a la propiedad privada y, de manera central, aluden a la sexualidad como uno de los ámbitos de las acciones humanas en los que se es más proclive a caer en pecado.

En torno a todos estos mandamientos, pero en especial respecto a *No fornicarás* y *No desearás la mujer de tu prójimo*, se erige la moralidad y, en términos analíticos, la moral sexual cristiana.

La moralidad tiene que ver con la conjugación del objeto hacia el cual tiende la voluntad, la intencionalidad y las circunstancias que rodean la acción de todo hombre, entendido éste como sujeto moral. De esa conjugación se desprende que las acciones sean buenas o malas. Ahora bien,

en la deliberación de los actos intervienen de manera decisiva las pasiones. De acuerdo con el catecismo,

“El término ‘pasiones’ pertenece al patrimonio del pensamiento cristiano. Los sentimientos o pasiones designan las emociones o impulsos de la sensibilidad que inclinan a obrar o a no obrar en razón de lo que es sentido o imaginado como bueno o como malo.

“Las pasiones son componentes naturales del psiquismo humano, constituyen el lugar de paso y aseguran el vínculo entre la vida sensible y la vida del espíritu. Nuestro Señor señala al corazón del hombre como la fuente de donde brota el movimiento de las pasiones.” (CIC, pág. 368).

El catecismo reconoce que las pasiones son numerosas y que en sí mismas no son buenas o malas: estas cualidades derivan de la intencionalidad, es decir, de la razón y de la voluntad con que son expresadas. La pasión fundamental

“es el amor que la atracción del bien despierta. El amor causa el deseo del bien ausente y la esperanza de obtenerlo. Este movimiento culmina con el placer y el gozo del bien poseído. La aprehensión del mal causa el odio, la aversión y el temor ante el mal que puede sobrevenir. Este movimiento culmina en la tristeza a causa del mal presente o en la ira que se opone a él.” (Op. Cit.: 492).

De ahí que “...Las emociones y los sentimientos pueden ser asumidos en las *virtudes*, o pervertidos en los *vicios*”. (Ídem).

El punto de toque de esta construcción subjetiva es la conformación de la conciencia moral. La conciencia moral supone el reconocimiento de “una ley inscrita por Dios en [el] corazón” (Ibid: 493), es

“un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho. En todo lo que dice y hace, el hombre está obligado a seguir fielmente lo que sabe que es justo y recto. Mediante el dictamen de su conciencia el hombre percibe y reconoce las prescripciones de la ley divina:...” (Ibid: 494).

Con base en esta construcción, la “persona humana” reconoce la rectitud de la conciencia moral, la responsabilidad de los actos realizados y las decisiones morales. Sólo es posible llegar a semejante construcción a través de la educación:

“La educación de la conciencia es una tarea de toda la vida. Desde los primeros años despierta al niño al conocimiento y la práctica de la ley interior reconocida por la conciencia moral. Una educación prudente enseña la virtud; preserva o sana del miedo, del egoísmo y

del orgullo, de los insanos sentimientos de culpabilidad y de los movimientos de complacencia, nacidos de la debilidad y de las faltas humanas. La educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón.” (Ibid: 495).

La concreción de este proceso se encuentra en la capacidad de cada persona de distinguir entre virtudes y pecados.

“La virtud es una disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de acciones concretas.” (Ibid: 498).

El pecado, en cambio,

“es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna.’” (Ibid: 508).

Los pecados pueden cometerse contra Dios, contra el prójimo o contra sí mismo. Entre ellos, los relacionados con “la carne”, es decir, con la satisfacción insana de los deseos del cuerpo suelen reunir ofensas a esos tres objetos. Por ello, aún cuando matar o robar es más grave que fornicar, la intención malsana de ésta puede llevar consigo mayores consecuencias por centrarse en los deseos de la propia persona.

Esa es una de las razones por las que la enseñanza de los Mandamientos y de los Sacramentos se centra en aquellos aspectos de la vida cotidiana en los que el *ubis* de la tentación es el cuerpo sexuado, en particular, el cuerpo de las mujeres. En un juego perverso de autoafirmación en una identidad impuesta, las catequistas tienen que mostrar a niñas y niños que las mujeres son las responsables de que la humanidad nazca con el pecado original, lo que lleva consigo impureza al cuerpo de las mujeres. Con ello alecciona a las niñas para sentirse portadoras de una culpa universal que no alcanzan a comprender en lo inmediato sino con el paso de los años, particularmente cuando sus madres empiezan a insistirles en que deben *cuidarse*, no deben *fracasar* y deben permanecer vírgenes para lograr un objetivo inmediato que les permita asegurarse una buena vida: ser consideradas como aspirantes a presidir la Asociación de Hijas de María y *casarse bien*.

En los niños estos mensajes van dibujando con nuevos trazos las ideas que tenían sobre sus madres y empiezan a entender por qué se asegura en el pueblo, con palabras y en los hechos, que las mujeres son inferiores a los hombres. Para ellos, lo mismo que para las niñas, frases como “así lo dijo Dios” empiezan a adquirir sentido. Dado que en su cultura todo adquiere lugar cuando se le ubica como parte de la costumbre, los malos tratos de que son objeto las mujeres del pueblo y de su propia familia empiezan a ser explicados como algo que se desprende de la naturaleza desigual entre mujeres y hombres, desigualdad que se expresa de manera inequívoca en la valoración de la virginidad de las mujeres.

La virginidad se esboza en el catecismo con eufemismos como pureza, inocencia, *no vender*. Esta última expresión es la mejor entendida por niñas y niños, pues se refiere a que las jóvenes solteras no tengan relaciones sexuales antes de casarse. Al igual que la concepción de *fracaso*, referida en las investigaciones de Antonella Fagetti (2006) y María Eugenia D’Aubeterre (2000) sobre San Miguel Acuexcomac, Puebla, es el sustantivo que se asocia con quedar embarazada fuera del matrimonio y convertirse en madre sola, *vender* es sinónimo de *entregarse*, es decir, de ser incapaz de contener el deseo sexual, o bien ceder a la solicitud de un hombre de tener relaciones sexuales. Ambos términos están claramente diferenciados de la violación sexual, en la cual queda claro que la mujer fue forzada por uno o más hombres a tener relaciones coitales.

Todas estas situaciones que afectan directamente a las mujeres con consecuencias irreparables para el resto de sus vidas son comunicadas de manera indirecta a las niñas que asisten al catecismo, pues se piensa que ése no es el lugar adecuado para que ellas sepan del tema. La intención es otra, es reforzar la importancia de la inocencia cuyo signo externo es que las niñas aprendan a *tener vergüenza*, lo cual significa que adquieran sentido del pudor. Las señoras que les enseñan la doctrina insisten en que no deben sentir gusto por enseñar algunas partes del cuerpo (los brazos, las piernas), que ningún hombre las vea desnudas (incluyendo a padres y hermanos, menos aún alguno ajeno a la familia), que se cuiden de hacer demasiadas amistades con niños, que prefieran tener amigas pues los niños siempre son un peligro latente, que jueguen *como niñas*, es decir, juegos que no impliquen audacia o contacto físico, que practiquen deportes que no las pongan en riesgo, haciendo referencia a que pueden correr, jugar basquetbol, volibol, pero no futbol o beisbol que implican correr, patinarse en el suelo, lastimarse.

A los niños se les indica que deben aprender a respetar a las niñas, lo cual incluye no tocarlas, no dirigirse a ellas con malas palabras, pero no se hacen alusiones directas a cuidados específicos que deban tener con el cuerpo. Esta diferenciación del discurso en grupos mixtos agudiza la percepción de que los cuerpos de las niñas son más delicados, necesitan más cuidados, mientras que los cuerpos de los niños son más fuertes, más completos, no son una realidad que traiga consigo peligro.

En otro tema, niñas y niños son alentados a guardar mesura en todo lo que hacen: en el comer, en el beber, en el juego, en el lenguaje, en la posibilidad de establecer noviazgos a temprana edad. Con esta expectativa, las catequistas insisten en que tener muchos novios o muchas novias no es garantía de encontrar a la mejor pareja para formar una familia. No es la experimentación la que conducirá a hacer una buena elección, sino la observación. Ver con mucha atención a la persona que interesa, observar cómo se comporta, saber si su familia tiene buena o mala reputación; mejor aún, conocer la reputación de su madre es más decisivo para animarse a *hablarle* a la muchacha si se es hombre o a *hacerle caso* al muchacho si se es mujer. Y el criterio que consideran definitivo estas educadoras es que los padres de la persona que les interesa se hayan casado *bien*, es decir, que hayan contraído matrimonio religioso antes de vivir juntos.

Con todas estas lecciones que van combinando la memorización de rezos, mandamientos y sacramentos, clasificación de las virtudes y de los pecados, derechos y obligaciones de los fieles con ejemplos de situaciones vividas en el pueblo y conocidas por sus habitantes, visitas del párroco para cerciorarse de los avances que logran las niñas y los niños en su educación religiosa y la reflexión sobre lo que han vivido las criaturas en sus propios hogares se les inicia en la conformación de la moral que habrá de asentarse en sus mentalidades para vivir y actuar como integrantes de su comunidad religiosa.

La transición de la infancia a la pubertad: Confirmación y Primera Comunión. En Tepeyanco, la pubertad no constituye una etapa de la vida sino un momento liminal en el que suelen confluír la conclusión de los estudios de primaria con la aparición de los cambios corporales que anuncian el inicio de la etapa reproductiva de mujeres y hombres. En algunas niñas la menarquia se presenta cuando cursan el 5° o 6° año de primaria, hecho que no se hace público, aunque en otras se demora más. Terminar la primaria se festeja con una ceremonia

escolar para la cual se invita a que niñas y niños sean apadrinados o amadrinados por quien se espera que esté pendiente de sus estudios a futuro, apoyándoles tanto en el aspecto económico como en lo que respecta a utilizar las relaciones que tenga fuera del pueblo para lograr buenas ubicaciones en escuelas foráneas y, más adelante, en un empleo que sea congruente con los estudios realizados. A la ceremonia escolar se suma una comida familiar que, más que un festejo para la o el estudiante, es un agasajo para los *padrinos de salida* en agradecimiento por los apoyos que le brindarán a futuro.

En el periodo transicional entre la infancia y la pubertad, niñas y niños suelen cumplir con dos sacramentos: la *Confirmación* y la *Primera Comuni3n*. Estos dos sacramentos, junto con el bautismo, constituyen la que la iglesia cat3lica considera “iniciaci3n cristiana” y s3lo pueden ser realizados una vez en la vida. La Confirmaci3n refiere a la ratificaci3n de la presencia del Esp3ritu Santo en la persona bautizada previamente. Su ritual consiste en una nueva unci3n con aceite consagrado y la imposici3n de manos por parte del sacerdote. La persona confirmada, por su parte, repite los votos del bautismo que pronunciaron sus padrinos, haci3ndolos suyos esta vez. La unci3n consiste en que el sacerdote marca la se3al de la cruz en la frente de la persona confirmada, con lo que le imprime el sello de la cristiandad, de Jes3s y del Esp3ritu Santo:

“Por medio de esta unci3n, el confirmado recibe ‘la marca’, el *sello* del Esp3ritu santo. El sello es el s3mbolo de la persona, signo de su autoridad, de su propiedad sobre un objeto –por eso se marcaba a los soldados con el sello de su jefe y a los esclavos con el de su se3or.; autentifica un acto jur3dico o un documento y lo hace, si es preciso, secreto.” (CIC, p. 365).

En este ritual se recuperan los m3ltiples significados de la unci3n:

“el aceite es signo de abundancia y de alegr3a; purifica (unci3n antes y despu3s del ba3o) y da agilidad (la unci3n de los atletas y de los luchadores); es signo de curaci3n, pues suaviza las contusiones y las heridas y el ungido irradia belleza, santidad y fuerza.” (Op. Cit., pp. 364-365).

Pero en el caso espec3fico de la confirmaci3n, el aceite “es el signo de una consagraci3n” (Ibid, p. 365).

Para reforzar la eficacia simb3lica de este ritual,

“es preciso hallarse en estado de gracia. Conviene recurrir al sacramento de la Penitencia para ser purificado en atenci3n al don del Esp3ritu Santo. Hay que prepararse con una oraci3n m3s intensa para recibir con docilidad y disponibilidad la fuerza y las gracias del Esp3ritu Santo.” (Ibid, p. 369).

Generalmente, la preparación para la confirmación se incluye en el catecismo.

Ahora bien, por ser el momento en que se ratifica la voluntad de la persona de acoger la religión católica y el compromiso individual de seguir/obedecer sus preceptos, este sacramento debe ser impartido preferentemente por los obispos, a diferencia del bautismo que queda en manos de los párrocos (e incluso de cualquier persona aún cuando no sea ministro de culto si se trata de una situación extrema de vida o muerte).

La confirmación también requiere el concurso de un padrino o una madrina, de preferencia las mismas personas que atestiguaron el bautismo puesto que es una consolidación del vínculo sagrado entre las personas involucradas, así como de la persona confirmada con Dios y con la iglesia. Al igual que el bautismo, se da fe del cumplimiento de este sacramento a través de su inscripción en el respectivo Libro de Confirmaciones, recibiendo los padrinos el acta correspondiente de manos del ministro que lo administró. Para recibir este sacramento, se requiere que la persona a ser confirmada vista ropa blanca por tratarse nuevamente de un ritual de purificación.

En el pueblo la confirmación suele celebrarse en la fiesta de Pentecostés, aunque muchas familias optan por juntar la celebración de ese sacramento con la de la Primera Comunión, ocasión en que se recibe por primera vez la Eucaristía. Ésta es la que da continuidad a todos los sacramentos, pues es en su celebración que éstos tienen lugar. Consiste en la ingesta del pan y el vino que “por las palabras de Cristo y por la invocación del Espíritu Santo, se convierten en el Cuerpo y la Sangre de Cristo” (CIC, 2006: 374). Ese pan en forma de hostia y el vino son consagrados por el sacerdote durante la liturgia para que todas las personas que concurren a ésta renueven los lazos de la comunidad a la que pertenecen.

Este ritual conmemora tanto los dones recibidos de Jesús como los milagros que éste obró para señalar ante los ojos humanos el carácter indudable de su divinidad. Entre ellos destaca la llamada multiplicación de los panes que llevó a cabo para alimentar a las multitudes que lo seguían durante una de sus prédicas, así como la conversión del agua en vino durante las bodas de Caná, uno de los pocos episodios del Nuevo Testamento en el que María, su madre terrenal, tiene protagonismo y es escuchada por su hijo²⁵. Asimismo, remite su origen mítico al momento de la llamada *Última Cena*, es decir, la última reunión que celebró Jesús con los apóstoles en la

²⁵ Cfr. Marina Warner, 1991: 28

cual instituyó este ritual “como memorial de su muerte y de su resurrección y ordenó a sus apóstoles celebrarlo hasta su retorno” (CIC, 2006: 375). Este acto constituyó, simultáneamente, el ritual de la liturgia o misa, como se le conoce en el lenguaje común.

El significado del pan, del agua y del banquete pascual, así como la fijación del domingo como día especial para la celebración de la liturgia, tienen profundas raíces en los rituales judíos que, a decir de los autores del Catecismo de la Iglesia Católica, fueron resignificados por Jesús para darles su sentido definitivo (Op. Cit.: 376).

El momento climático de la liturgia es el de la Comunión:

“precedida por la oración del Señor y de la fracción del pan, los fieles reciben ‘el pan del cielo’ y ‘el cáliz de la salvación’, el Cuerpo y la Sangre de Cristo que se entregó ‘para la vida del mundo’...” (Ibid: 380).

Participar de la comunión requiere preparación a través de ayuno y oración, así como la plena disposición a “comulgar”, es decir, “recibir a Cristo mismo que se entregó por nosotros” (Ibid: 388) en el acto público que es la misa. Esa disposición se demuestra, además, “...Por la actitud corporal (gestos, vestido) [a través de la cual] se manifiesta el respeto, la solemnidad, el gozo de ese momento en que Cristo se hace nuestro huésped.” (Ibid: 390).

La Primera Comunión es la celebración en la que una persona cumple por vez primera con este sacramento. Como he mencionado antes, es indispensable que las criaturas hayan cursado el catecismo y el párroco apruebe que tienen los conocimientos suficientes para cumplir con el sacramento. Cuando reciben esta aprobación y se fija la fecha para que tenga lugar (casi siempre con motivo de la celebración a San Francisco de Asís, santo patrón del pueblo) se inician todos los preparativos tanto de la niña o niño en el aspecto espiritual como de la fiesta familiar que acompañará al sacramento. En el primer rubro, estas criaturas experimentan por primera vez tres prácticas que deberán seguir observando en el futuro: la confesión, la penitencia y el ayuno.

La primera confesión permite constatar que la niña o el niño comprendieron bien qué es un *pecado*²⁶, cuántas clases de ellos hay²⁷, junto con la manifestación de su disposición a

²⁶ “El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna’.” (CIC, 2006: 508).

²⁷ La iglesia distingue entre pecados mortales y pecados veniales. El pecado mortal “destruye la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios; aparta al hombre de Dios, que es su fin último y su bienaventuranza, prefiriendo un bien inferior.” (CIC, 2006: 510). Para que un pecado sea mortal se requieren tres

arrepentirse de haberlos cometido. Durante las lecciones de catequesis, las niñas y los niños aprenden que el pecado es siempre un acto personal, que un pecado venial es la antesala, por acumulación, para llegar a incurrir en pecados capitales, que “El pecado crea una facilidad para el pecado, engendra el vicio por la repetición de actos...” (CIC, 2006: 512) y que

“Los vicios pueden ser catalogados según las virtudes a que se oponen, o también pueden ser referidos a los *pecados capitales* que la experiencia cristiana ha distinguido siguiendo a san Juan Casiano y a san Gregorio Magno. Son llamados capitales porque generan otros pecados, otros vicios. Son la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la lujuria, la gula, la pereza.” (Ídem).

Dado este carácter, hay situaciones en las cuales el pecado deja de ser personal, esto es, cuando otras personas participan de ellos y/o protegen a quienes los cometen. En esos casos,

“el pecado convierte a los hombres en cómplices unos de otros, hace reinar entre ellos la concupiscencia, la violencia y la injusticia. Los pecados provocan situaciones sociales e instituciones contrarias a la bondad divina. Las ‘estructuras de pecado’ son expresión y efecto de los pecados personales. Inducen a sus víctimas a cometer a su vez el mal. En un sentido analógico constituyen un ‘pecado social’.” (Ibid: 513).

Es en relación con esa estructura que niñas y niños quedan advertidos de que los malos comportamientos sociales que se observan en la comunidad están directamente vinculados con los pecados: tal es el caso de la violencia entre familiares, las envidias al interior del pueblo, el consumo de alcohol y drogas, el ejercicio incontrolado de la sexualidad, el descuido de los padres ancianos, la desobediencia a cualquier autoridad, el anteponer los deseos propios a los intereses y necesidades de las personas más cercanas.

Con un abanico tan diversificado de conductas pecaminosas, la confesión, es decir, el acto de reconocer ante el sacerdote que se han cometido algunas de ellas, supone poner al descubierto no sólo los actos cometidos, sino también los pensamientos más íntimos. Por ello, la confesión es un acto privado, íntimo y secreto (el sacerdote hace votos al respecto para no dar a conocer nunca el contenido de una confesión) en el que el sacerdote actúa como intermediario entre quien se

condiciones: que sea objeto de una materia grave (ésta se precisa por la transgresión de los 10 mandamientos), se comenta con pleno conocimiento y deliberado consentimiento. El pecado venial, en cambio, “deja subsistir la caridad, aunque la ofende y la hiera.” (Ídem). Se comete “cuando no se observa en una materia leve la medida prescrita por la ley moral, o cuando se desobedece a la ley moral en materia grave, pero sin pleno conocimiento o sin entero consentimiento.” (Ibid, p. 511). El pecado mortal se castiga con la pérdida del estado de gracia; si quien lo cometió no se arrepiente y pide el perdón de Dios obtiene “la exclusión del Reino de Cristo y la muerte eterna del infierno” (Ídem). En cambio, el pecado venial “merece penas temporales” (Ídem).

confiesa, Dios y la iglesia. Este ministro está facultado para establecer el justo castigo a la persona infractora, tomando siempre como referencia las disposiciones eclesíásticas correspondientes, así como para otorgar el perdón que reconcilie a quien pecó con Dios y con la comunidad religiosa. En ello consiste la penitencia: es “un proceso personal y eclesial de conversión, de arrepentimiento y de separación por parte del cristiano pecador.” (CIC, 2006: 399).

Los pecados cometidos por niñas y niños suelen ser infracciones menores: mentir, desobedecer, hacer pequeños robos que piensan son imperceptibles, enojarse con sus amigas y amigos o hablar mal de ellas/ellos. En consecuencia, reciben como castigo arrepentirse *de corazón* (es decir, sinceramente), rezar varias veces algunas oraciones y reparar el daño que hayan hecho, así como hacer actos de contrición. La contrición es “un dolor del alma y una detestación del pecado cometido con la resolución de no volver a pecar” (Op. Cit.: 406).

Ahora bien, la confesión tiene un objetivo muy claro cuando se aplica a menores: la creación de la conciencia. Conciencia de que se pertenece a una religión con una normatividad densa y universal. Conciencia de ser personas proclives al pecado por su condición humana imperfecta. Conciencia de que se forma parte de una colectividad atenta para calificar la conducta de sus integrantes. Conciencia de que la libertad y la capacidad de decidir están restringidas tanto por Dios como por sus representantes terrenales. Conciencia, en fin, de que profesar el catolicismo requiere aceptar la sumisión a una voluntad ajena a la propia en todos los actos y en todos los momentos de la vida.

El enorme peso que supone esta abigarrada concepción/construcción del pecado no puede ser verbalizada por las niñas y niños tepeyanquenses más que en términos de que aprenden a *portarse bien*. Esta expresión, tan simple, condensa un complejo y profundo proceso de domesticación de la persona a través de la conformación de una mentalidad en la que todo el mundo es descifrado en clave de la oposición entre el bien y el mal. Por eso la primera confesión es vivida con un profundo temor, pues es la ocasión en que se adquiere la certeza personal de que se ha pecado:

el día de ir a confesarme con el padrecito no dormí, namás pensaba y pensaba lo que le tenía que decir y cómo me iba a regañar... Y más miedo me dabairme a olvidar de las oraciones porque entonces sí, ya ni comunión ni fiesta ni nada (niña de 12 años).

En este primer momento, la contrición es algo difuso, casi incomprensible para las criaturas, pues su noción de la transgresión no alcanza aún a percibir los efectos profundos de ésta en la propia vida. Para ellas, la imagen que viene a sus mentes como efecto de la pedagogía que reciben en la casa o en la escuela, es la del *castigo*. En consecuencia, el arrepentimiento es más bien formal, apegado a las frases que les ha recomendado usar su catequista: *perdóname Dios mío, me arrepiento Señor*. En cambio, el ayuno cumple mejor su cometido de *mortificar* el cuerpo y hacer que los principios religiosos se sientan en él.

El ayuno supone la privación de alimento durante un cierto periodo, con el objetivo de purificar el cuerpo. Dado que las misas en las que se llevan a cabo las ceremonias de Primera Comunión suelen celebrarse en la parroquia tepeyanquense a mediodía, el sacerdote recomienda que el ayuno sea sólo de unas cuantas horas para evitar que *los niños lleguen medios desmayados de hambre y no presten atención al sacramento tan importante que van a recibir* (párroco). Sin embargo, las prácticas culturales se imponen a esta recomendación, y cada familia ejecuta sus propias disposiciones al respecto. Así, hay quienes no dan ningún alimento a la niña o niño desde la noche anterior, hay quienes les dan un desayuno muy ligero (un poco de atole o de leche) y también hay quienes establecen las 8 o 9 de la mañana como la hora máxima para que la festejada o el festejado ingieran algún alimento. Es importante tomar en cuenta, además, que la aplicación del ayuno depende con mucho de la complexión de la criatura: así, las madres y abuelas se preocupan más cuando la niña o niño es gorda/gordo porque piensan que sufren más hambre que las criaturas delgadas, a quienes se les suele imponer más horas de abstinencia porque se asume que *de por sí no tienen hambre, por eso están flacas*. En consecuencia, el efecto corporal del ayuno también es vivido de muy diferentes maneras.

En esta vivencia diferencial influye también la compenetración que la criatura haya logrado con su catequista y con el discurso religioso que ha venido escuchando por meses. Ejemplo de ello es la experiencia de una pequeña de 10 años que recibió el catecismo de una señora adscrita a Renovación Carismática:

yo tenía harta hambre, nomás me dieron mi atolito temprano y sentía como un hoyo muy grande en mi estómago. Yo nomás decía, si la hostia es bien chiquita, no voy a aguantar hasta el mole. Pero ya en la misa, cuando el padrecito me dio mi hostia, sentí bien bonito en mi estómago, luego luego se me llenó, se me quitó el hambre.

La condición de género contribuye de manera particular a la vivencia diferencial de este ritual con el que se cierra la etapa formativa de las niñas y niños dentro del catolicismo, pues sobre las primeras se cierne la expectativa de que la menarquia se presente en cualquier momento sin que hayan recibido la eucaristía por primera vez. Aún cuando esta circunstancia no es considerada por las niñas (más interesadas en la fiesta con la que las agasajan que en los tabús religiosos que rodean a la menarquia, la menstruación y la sangre menstrual), para sus madres y padres sí constituye motivo de preocupación que sus hijas lleven consigo ese signo de impureza sobre el que no se tiene control alguno. Por ello, las niñas suelen cumplir con este sacramento a edades más tempranas que los niños.

Para este ritual se requiere un atuendo especial, consistente en versiones infantilizadas del vestido de novia, en el caso de las niñas, y del traje formal adulto, en el caso de los niños. Así, las niñas portan vestidos blancos cuyas faldas rozan el piso, de altos vuelos y telas vaporosas, casi siempre con un velo o un adorno con flores en la cabeza, además de zapatos blancos con calcetas o medias blancas. Los niños, por su parte, visten trajes de pantalón y saco, camisa blanca, corbata, zapatos de piel y calcetines a tono con el traje. Sin embargo, en ello llegan a observarse también atuendos que remiten al origen campesino de la comunidad cuando asisten a la ceremonia con pantalón de casimir y pinzas a la cintura, así como camisas de algodón con cuello sport y manga corta, tal como lo hace la mayoría de los hombres adultos cuando asisten a alguna ceremonia importante, aunque éstos añaden una chamarra para subrayar la formalidad de su presentación personal.

Niñas y niños reciben de sus padrinos un libro, un rosario y una vela blanca. El libro es especial para la ocasión, es una versión resumida del catecismo para que la criatura recuerde permanentemente lo que aprendió. El rosario tiene el objetivo de acompañarle en sus oraciones, y la vela blanca, que se enciende después de la homilía, es la luz que habrá de guiarle de ese momento en adelante, representando con ello la comunión que ha contraído con Dios y con sus semejantes.

Volviendo a los marcadores internos y externos de esta etapa de la vida, la menarquia y la conclusión de la primaria ubican a las niñas en otra categoría social: se vuelven *muchachas*, término emic que se aplica a las mujeres, de cualquier edad, que estando en etapa reproductiva permanecen solteras. En ella se incluyen lo mismo las estudiantes de secundaria que las adultas de más de 30 años que no se han unido nunca. Dentro de esta categoría, llegar a los 15 años

implica un nuevo cambio de estatus, pues en ese momento las muchachas son consideradas jóvenes, dejando entonces en un espacio de indefinición a las mujeres menores de esa edad que tampoco son consideradas niñas.

Por último, es de destacar que durante toda la infancia, niñas y niños son llevados a *ofrecer flores* al templo durante el mes de mayo, dedicado a María. Visten ropa blanca para la ocasión, y el ritual, que deben hacer al menos una vez al año, consiste en llevar un ramo de flores a la iglesia, incorporarse al rezo del rosario y al terminar éste, depositar las flores en el altar de la Virgen de la Asunción. Aunque es una obligación de las Hijas de María pequeñas observar este ritual, lo hacen por igual niñas y niños, pertenezcan o no a la asociación.

La juventud: Quince años. En los tiempos que corren, el inicio de la juventud en las mujeres está marcado por el arribo a los quince años de edad. Con motivo de este acontecimiento, la mayoría de las familias hace un notable esfuerzo por celebrar a sus hijas con una *buena fiesta* que incluye la dedicación de una misa de Acción de Gracias para la que nuevamente se elige a una pareja heterosexual para que apadrine a la quinceañera, así como una fiesta familiar con baile.

La celebración de los Quince Años se ha popularizado con el paso de los años, al parecer de la mano con la consolidación de la escuela secundaria como una opción no sólo educativa sino también de socialización y de conformación de las y los jóvenes como un grupo de edad más o menos delimitado. Algunas autoras encuentran que esta práctica está influenciada por la importancia que reviste para las clases medias urbanas (Soledad González Montes 2006, Valentina Napolitano n.s.), aunque en el ámbito rural se le han dado pinceladas propias.

En la medida en que esta celebración no responde a la impartición de un sacramento no está reglamentada por la institución eclesiástica, aunque ello no impide que en el sermón el sacerdote enfatice el compromiso que la joven tiene de preservarse pura para honrar a Dios y a su familia, así como el paso que con esa celebración da hacia la vida adulta²⁸.

²⁸ Valentina Napolitano (N.S.), en cambio, estudió esta ceremonia en el contexto de comunidades eclesiales de base en la ciudad de Guadalajara, México, y señala que durante la misa, el sacerdote pretende resignificar usar los símbolos tradicionales. Así, en vez de subrayar la idea de virginidad, aprovecha para hacer hincapié en la importancia de participar en las tareas de evangelización propias de las comunidades, dada la entrada a la madurez que el momento significa en la vida de las jóvenes. Esto es posible, según la autora, porque los quince años no son un sacramento católico; en consecuencia, su interpretación es un “campo abierto” para quienes administran el culto.

Respecto a las formas como se celebra este acontecimiento, en cada caso se observa una combinación peculiar de las costumbres locales con la adopción de las modas externas. Esto es notable, en particular, en lo que respecta al atuendo de la quinceañera y a la música con la que habrá de iniciar el baile posterior al banquete que se prepara en su honor. En ambos casos las jóvenes se muestran muy atentas para elegir lo más acorde con sus gustos y preferencias.

El contenido central de la fiesta de quince años es mostrar públicamente que la hija ha dejado de ser niña, convirtiéndose en mujer. De esta manera, se la expone como un cuerpo que ya cuenta con todos los atributos para ejercer la sexualidad, por lo que es una candidata potencial para el matrimonio y la formación de una familia. Así se la representa en el baile, el cual requiere una coreografía que se ensaya con semanas de anticipación. Por lo general la coreografía incluye tres partes. En la primera, la quinceañera realiza una suerte de performance en el que revive su infancia, haciéndose cargo de juegos con una muñeca a la que abandona en el momento en que se hace consciente de que ya no tiene edad para ello y sus intereses son otros. Esta situación da lugar a la segunda parte, en la que participan los *chambelanes*, jóvenes escogidos entre parientes, amigos y conocidos para que rodeen a la quinceañera y simulen un ritual de cortejo en el que, a diferencia de lo que sucede en la vida real, es ella quien elige a su pareja. Por último, el padre acepta que su hija ya no es una niña sino una mujer que habrá de establecer una relación conyugal con un hombre ajeno a la familia, lo que queda escenificado a través de un vals que ella inicia bailando con su padre para que éste la *entregue* después al chambelán que eligió por pareja. El baile con el chambelán dura unos compases, para dar lugar a un desfile interminable de hombres con los que continúa el baile: los abuelos materno y paterno, sus padrinos de bautizo, confirmación, primera comunión y quince años, sus hermanos, sus tíos maternos y paternos, los compadres de su padre, el resto de chambelanes, sus amigos y compañeros de escuela. El resto de mujeres, encabezadas por su madre, sólo son observadoras mudas de esta circulación interminable de la hija de unas manos masculinas a otras.

La fastuosidad de la fiesta de Quince Años es una exhibición pública de la capacidad de la familia de la joven para enfrentar los requerimientos de la sociabilidad local. Bajo la modalidad de *invitar* a numerosas madrinas y padrinos (de velación, de pastel, de música, de *recuerditos*, de arreglos florales) que contribuyen a que sea *una buena fiesta*, el padre y la madre de la joven le aseguran un buen lugar en el circuito de intercambios y reciprocidad que marca toda celebración ritual en el pueblo. Asimismo, en el pueblo se asume que una buena fiesta de

Quince Años es el anuncio de que la familia pretende encontrar una buena pareja para la joven, por lo que se demuestra la disposición para llevar a cabo también una buena fiesta matrimonial.

Desde un análisis feminista, este rito constituye, al mismo tiempo, una representación del estado transicional en que se encuentra la quinceañera, entre la *inocencia* que le atribuye a la infancia y la exhibición de la sexualidad juvenil, con lo que se dramatiza la sexualización de su cuerpo junto su plena incorporación al grupo de mujeres susceptibles de entrar al circuito de intercambios matrimoniales²⁹.

La fiesta de Quince Años es la antesala de la vida adulta para muchas jóvenes. Después de ella, algunas se *fugan* con el novio, otras abandonan los estudios (en un buen número de casos ese cumpleaños coincide con la conclusión de los estudios de secundaria), otras más inician su trayectoria laboral asalariada, las menos continúan estudiando. En la actualidad, se entiende que una vez cumplida esta edad, la muchacha puede empezar a tener novio(s), generándose la expectativa de que dicha relación conducirá al matrimonio. Aunque se aceptan los noviazgos informales, permanece latente la tensión de que éstos conduzcan a tener relaciones coitales que hagan *fracasar* a la joven, truncándole el futuro. Esto, sumado al escaso uso de anticonceptivos en jóvenes solteras, puede llegar a volverse una realidad con cualquier *descuido*.

Hasta ahora, las recomendaciones anticonceptivas están centradas en las mujeres. Para las jóvenes se insiste en la abstinencia; para las mujeres unidas se promueven los anticonceptivos orales, el dispositivo intrauterino y, en caso de haber tenido ya varias hijas e hijos, la salpingoclasia. En las farmacias del pueblo se pueden adquirir las *pastillas* o *grageas* lo mismo que condones, muy poco solicitados por los hombres para su uso cotidiano.

En las pláticas pastorales y en las homilías, el párroco insiste en que el mejor método anticonceptivo es la abstinencia, dentro y fuera del matrimonio. Aunque en las pláticas

²⁹ Resulta interesante contrastar este análisis con el que formulan Guillermo Carrasco y David Robichaux (2005) en un artículo que detalla minuciosamente las regularidades observadas en la celebración de los quince años en varias localidades del suroeste de Tlaxcala, interpretando el ritual, sus actores y componentes como elementos de una dimensión horizontal del parentesco caracterizada por la reciprocidad y el intercambio entre redes familiares y de compadrazgo. En su perspectiva, el elemento central del ritual se significa en la circulación del *chiquihuite*, cesto de palma en el que se colocan alimentos y bebidas de intercambio ritual con el que se sella la reciprocidad entre quienes piden y quienes prestan ayuda. En su descripción, no es la quinceañera quien protagoniza el ritual sino los sujetos del intercambio, posición que evidentemente no comparto pues, como señalé, son la mujer joven, su cuerpo y su sexualidad quienes desencadenan la celebración, así como los esfuerzos de su grupo familiar por posicionarla en el contexto del circuito de intercambios matrimoniales.

prematrimoniales que se celebran en otras parroquias se menciona el *ritmo* (método de Bilings), aceptado por la iglesia, en las que tienen lugar en el pueblo no se alude a tal posibilidad.

En un contexto tan restrictivo, tener novio o *andar de novia* constituye un riesgo latente, vivido por las jóvenes con una mezcla de emociones: disfrute, enamoramiento, erotismo, precaución, temor por las consecuencias de copular, miedo a ser descubiertas, y, sobre todo, la aprehensión constante de quedar embarazadas y que el muchacho *no responda como debe*.

La edad adulta: Matrimonio. En términos normativos, el matrimonio y la maternidad debieran ser los siguientes momentos clave en la vida de una mujer católica tepeyanquense. En su acepción institucional, el matrimonio es una alianza y un consorcio entre una mujer y un hombre, que se contrae para toda la vida con la finalidad de procrear y educar a la prole. Para su celebración se requiere que una y otro no hayan contraído nupcias religiosas con anterioridad, se presenten a pláticas pastorales prematrimoniales (en las que parejas casadas les explican las obligaciones, derechos y beneficios del matrimonio), se presenten ante el párroco, quien a su vez expide las *amonestaciones* (documento público que se exhibe a las puertas de la parroquia, en la que se comunica a la comunidad la intención de las personas interesadas de contraer matrimonio, incluyendo sus fotografías y datos generales, a fin de que si alguien sabe de algún impedimento para que se casen, lo haga del conocimiento inmediato de las autoridades eclesiásticas. El principal objetivo es que se denuncien posibles situaciones de bigamia o adulterio). Una vez que ha transcurrido el mes reglamentario para que haya respuesta a éstas, y de no haber obstáculo alguno, la pareja debe presentarse acompañada de sus testigos a la oficina parroquial para iniciar el trámite de matrimonio, quedando asentada en un acta la solicitud del mismo y la fecha en que se celebrará.

El día de la boda, la mujer se convierte en la *novia* o contrayente, sucediendo lo propio con el hombre. En Tepeyanco, la novia debe *salir de su casa*, es decir, de la casa paterna; sólo en caso de orfandad, sale de la casa de sus padrinos o abuelos. Con anterioridad se han cumplido los pasos previos, pues al igual que lo describió Soledad González Montes a manera de patrón cultural común a sociedades de origen indígena (1999), en Tepeyanco la unión matrimonial, estrictamente heterosexual, no es un momento específico de la relación de pareja sino todo un proceso, que inicia con el noviazgo y continúa con varios rituales. El primero de ellos es *el aviso*

mediante el cual, la mujer y el hombre piden autorización a los padres de ella para ser novios con la intención de casarse.

Le sigue el *pedimento*, ceremonia que es, en realidad, una forma de matrimonio pues implica un conjunto de intercambios, prestaciones y contraprestaciones que culminan con la procesión del novio de su casa a la de la novia, acompañado de un cortejo formado por parientes y amistades, en el que los padres y padrinos portan grandes *chiquehuites*³⁰ con fruta, animales de granja, tortillas, pan, botellas de licor, junto con ramos de flores. Son recibidos a la entrada de la casa de la novia por los padres, padrinos, familiares y amistades de la muchacha. Ahí, en el dintel de la puerta, los respectivos padrinos de bautizo intercambian el primer discurso ritual de petición de la novia. Acto seguido, son invitados a pasar. La novia espera adentro, acompañada de otras mujeres. Su padre le informa la solicitud del novio, le pide su anuencia, ella acepta y con ello la pareja, sus padres y padrinos entran a una habitación de la casa donde se pronuncia un segundo discurso, el discurso de otorgamiento de la novia, en el cual su padrino de bautizo subraya la condición virginal y de *hija de familia* de la muchacha, lo que la hace merecedora de respeto y buenos tratos por parte del novio y su familia. Con base en esa condición sexual de la novia, se discuten los términos económicos del matrimonio y los compromisos que debe aceptar el novio con el apoyo de su familia. Una vez pactados, el pequeño grupo sale al patio, donde el padrino de bautizo de la muchacha informa a la asistencia del próximo enlace y empieza el banquete, que en ocasiones puede estar seguido de baile. Dentro de los códigos conyugales de la localidad, se considera que la pareja puede cohabitar a partir de esa ceremonia, aún cuando se espera que *se aguante* hasta celebrar el matrimonio religioso.

Entre las familias más *modernas*, la ceremonia del *pedimento* se combina con el matrimonio civil. Una vez realizado todo el rito doméstico, se convoca al juez de paz para que lleve a cabo la ceremonia civil, lo cual supone que la pareja ha hecho todos los trámites previos de solicitud, entrega de documentación, presentación de los testigos y pago de los derechos correspondientes. Las personas elegidas para atestiguar el matrimonio llegan preparadas para la ocasión como si de un padrinzago o madrinazgo religioso se tratara, con regalos ostentosos que

³⁰ Como mencioné con motivo de la celebración de Quince Años, el *chiquehuite* es un objeto ceremonial presente en todas las ceremonias del ciclo cultural de vida que llevan consigo el establecimiento, refrendo o fortalecimiento de relaciones de intercambio y reciprocidad. Desde mucho tiempo atrás, autores como Hugo Nutini y Betty Bell (1989) destacaron la importancia que reviste como representación de respeto y confiabilidad entre quienes participan de esas relaciones en diferentes localidades de Tlaxcala rural.

serán recompensados con un *chiquehuite* especial para cada una. Se eligen padrinos de pastel, de arreglo floral y de copas, a quienes también se les otorgan deferencias. Después que el juez de paz lleva a cabo la ceremonia, contrayentes, padres y testigos firman el libro del Registro Civil junto con el acta, cuya entrega es remarcada con dianas y cohetes. Las familias más *tradicionales* no empalman ambos rituales, sino que acuerdan durante el pedimento la fecha del matrimonio civil, el cual puede realizarse antes, a la par o después del matrimonio religioso. No es extraño que tenga lugar hasta que nazca el o la primogénita, o bien se realice cuando se le deba inscribir en la escuela, lo que requiere presentar el acta de nacimiento, con lo que se aprovecha para hacer los dos registros, de matrimonio y de nacimiento, simultáneamente.

Meses después tiene lugar el matrimonio religioso, el cual cierra el proceso de *casarse bien*. El día de la boda, la novia es arreglada en su casa paterna. Hasta hace algunos años se solía *peinarla* en su casa; de un tiempo a la fecha se estila que porte un *peinado de salón*, es decir, que acuda a un salón de belleza donde le harán un peinado elaborado, de acuerdo con la moda. Varias de sus parientas la acompañan durante el peinado y después la ayudan a *vestirse* con el atuendo nupcial, que consiste de un vestido blanco, largo, con un velo, medias y zapatos del mismo color. Sus madrinas de ramo, de rosario, de lazo, van llegando a la casa de la novia a desayunar, mientras que los padrinos de velación hacen lo propio en la casa del novio, donde tendrá lugar el banquete y el baile. Cuando llega la hora de la misa, cada contrayente sale caminando de su respectiva casa, en compañía de sus padres, sus padrinos de bautizo, sus abuelos y demás parentela, así como madrinas y amistades. Les abren paso niñas y niños pequeños rociando pétalos de flores a su paso. Una banda de música de viento acompaña a la novia. El cortejo del novio debe llegar primero al atrio, pues él debe esperar a la novia: el sonido de los cohetes indica al cortejo de ésta el momento preciso para que haga su arribo a la iglesia.

El sacerdote se aproxima a la puerta del templo acompañado de acólitos, sacristán y, si es una boda muy elegante, uno o dos fiscales. Bendice al cortejo, solicita a los contrayentes se acerquen para corroborar que van por su propia voluntad, concientes del compromiso que van a suscribir. Después convoca a padres y padrinos preguntándoles si están de acuerdo con el enlace. Ante su afirmativa, bendice a todos y organiza el cortejo que habrá de marchar por la nave central hasta el altar mayor. Este cortejo requiere que ambas familias se mezclen: primero entran las niñas y niños rociando los pétalos; les siguen los acólitos, el sacristán, el fiscal y el sacerdote. Les secundan todas las madrinas y los padrinos de velación. Después entran la madre de la novia

del brazo del padre del novio, seguidos por la madre del novio acompañando a su hijo. En seguida entra la novia del brazo de su padre, cerrando el cortejo los padrinos de bautizo de los contrayentes. Al llegar al altar, el padrino de bautizo de la novia la *entrega* al novio en presencia de su padre, pronunciando un breve discurso en el que le hace responsable del futuro de la muchacha. Una vez concluida la *entrega*, cada quien ocupa su lugar, los contrayentes frente al altar flanqueados por sus padrinos de velación, y el resto del cortejo en las bancas frontales.

El sacerdote suele pronunciar una homilía alusiva a los deberes de la mujer y el hombre, subrayando que el objetivo del matrimonio es formar una familia, siendo su obligación procrear e incorporar a su prole a la grey católica. Les conmina a observar con fe los preceptos cristianos de honrarse mutuamente, apoyarse *en las buenas y en las malas*, al hombre le indica respetar a su esposa, proveerla de lo necesario, no maltratarla, mientras que a la mujer le recuerda que debe obediencia al esposo, paciencia ante sus defectos y trabajo que compense los esfuerzos que él haga por darle *una buena vida*. Para mujer y hombre, el valor central del matrimonio será el deber, mismo que se realizará con satisfacción pues es el producto del amor. En nombre del amor se deben prodigar bienes a la pareja; los males son producto del desamor. En esa misma lógica, las hijas y los hijos serán fruto de ese amor, así como del amor que Dios les profesa a los cónyuges, materializados en el don de la maternidad y la paternidad. *El amor lo puede todo, lo salva todo, lo purifica todo*, suele predicar el cura retomando las lecturas bíblicas. En su discurso, el amor invisibiliza al erotismo, lo contiene, lo justifica. Con ello se sanciona la perspectiva católica sobre la sexualidad que la ve como un *sacrificio del amor*.

El matrimonio es una alianza social entre familias cristianas, recuerda el ministro oficiante a la concurrencia. Por ello, instruye a las familias de los contrayentes en el tenor de que mediante el matrimonio de su hija e hijo han quedado unidas de manera indisoluble, pues el matrimonio católico es *para toda la vida, aunque haya divorcio por las leyes del hombre, las almas que se unen en santo matrimonio ya no pueden separarse, ni siquiera en la vida eterna* (párroco de Tepeyanco). Exhorta a ambas familias a respetarse mutuamente, a ayudar a que el nuevo matrimonio prospere y a que se mantengan vigilantes de que éste *desvíe su camino*, sea por infidelidad, adulterio, migración o cambio de religión.

Las nupcias culminan con el intercambio de votos y de anillos, después de lo cual la nueva pareja se arrodilla sobre unos cojines especiales para la ocasión (obsequio de la madrina) para ser unida mediante el *lazo*. A la novia las respectivas madrinas le entregan *el libro* (un misal

o una Biblia abreviada), el rosario y el *ramo*, un pequeño ramillete de flores blancas que dejará como ofrenda a la Virgen María al concluir la ceremonia.

Cuando la misa está próxima a concluir, las niñas y niños que precedieron el cortejo circulan por la iglesia dando a las personas invitadas pequeñas cantidades de arroz y pétalos de flores para que las arrojen al paso de los nuevos esposos y en el atrio, en el momento en que salgan del templo.

Una vez que el sacerdote da la bendición final, hay toda una sesión de fotografía, en la que la nueva pareja posa junto con todas las personas que *tengan voluntad* de retratarse para conservar el recuerdo de la ocasión. Cumplida ésta, se dirigen a la sacristía para firmar el libro de registros y el acta correspondiente, junto con sus padres y padrinos de velación.

Para salir del templo ya no hay orden en el cortejo. Sale la pareja y detrás de ella todos los asistentes que les esperaron dentro, pues afuera también hay ya un buen contingente esperándoles para tomar más fotos, arrojarles el arroz y acompañarles en comitiva a la casa del novio, donde se celebrará el banquete. Antes de abandonar el atrio, una niña pequeña, *madrina de palomas*, es ayudada a liberar a un par de éstas, hembra y macho debidamente engalanadas con lazos y flores, como signo de buenos augurios para el futuro de la pareja.

En el camino a la casa del novio, la asistencia ostenta los obsequios que lleva para la pareja, al tiempo de que reciben una vara de gladiola o alguna otra flor blanca para que entren bailando al lugar del banquete. De particular importancia es el regalo del padrino de velación, de quien se espera generosidad. Antaño, el regalo era un metate y un guajolote, mismos que *bailaban* al son de *la entrada*, composición musical tradicional que la banda de viento toca siempre para acompañar la llegada de las procesiones rituales. Metate y guajolote se adornaban con grandes listones rojos y ramos de flores blancas. En la actualidad, el regalo suele ser una estufa, un refrigerador, una lavadora, con enormes moños de listón celoseda.

Sin embargo, cuando se quiere que la fiesta sea *muy lucidora*, el padrino de velación contrata a uno de los pocos hombres viejos que aún conocen el rito para que lo lleve a cabo, cargando a cuestas por unos minutos el regalo introduciéndolo a la casa. Este mismo hombre encabeza el posterior *baile de totolas*, en el que algunas de las mujeres que ocupan las posiciones de parentesco, comadrazgo y amistad más cercanas con la familia del novio bailan en círculo cargando a totolas jóvenes, también adornadas con listones de colores, que son obsequiadas a la nueva pareja para que inicien su vida marital con prosperidad. De la misma manera que sucede

en el *pedimento*, el nuevo matrimonio entra a un lugar privado de la casa junto con padres, padrinos de bautizo, padrinos de velación y, si es el caso, el hombre que actúa como agente ritual para intercambiar bendiciones, dar la bienvenida a la familia de manera recíproca a la nuera y el yerno, así como pronunciar los últimos discursos de preparación para la vida marital. En esta ocasión, interviene el hombre viejo, dándole especial solemnidad al rito cuando se le pide que pronuncie el discurso tradicional en náhuatl, costumbre que muy probablemente durará apenas unos cuantos años más puesto que quienes lo saben están muriendo ya y a la fecha queda un solo hombre capaz de hacerlo.

Una vez cumplida esta ceremonia doméstica, todo el grupo familiar sale al comedor para dar inicio al banquete de bodas, seguido del *baile de totolas*, el *baile de novios* (encabezado por el nuevo matrimonio que después debe bailar durante un largo tiempo con cada integrante de la familia de una y otro) y el baile generalizado. Como la misa tiene lugar a mediodía, el baile y la fiesta suele durar hasta altas horas de la noche. Cuando empieza a anochecer, la nueva pareja parte el *pastel de novios*, convidando una rebanada a cada asistente. Dicen las mujeres tepeyanquenses que el pastel no puede faltar, como no puede faltar el mole, pues se necesita un poco de *dulzor* para evitar que haya amarguras en la vida futura de los esposos. Al llegar la noche, la pareja se dirige a su nueva habitación conyugal mientras afuera la fiesta continúa. La expectativa social es que en ese momento se consume la unión sexual, rodeada de bromas e intercambios de expresiones con doble sentido por parte de la concurrencia.

La cantidad de comida y bebida de una boda debe ser tal que alcance para atender a quienes *la siguen* hasta el otro día (es decir, las personas que permanecen en la casa aunque la fiesta haya terminado; casi siempre se trata de mujeres que ayudan a preparar el desayuno del día siguiente y de hombres que se alcoholizan sin parar) y a quienes llegan a felicitar a los nuevos esposos por no haber podido asistir a la boda del día anterior. Además, se regalan cantidades importantes de comida a los padrinos de velación, así como al resto de madrinas.

Sin lugar a dudas, el matrimonio religioso es el ritual paradigmático de la organización social de género dentro de la cultura católica. En su profundo estudio sobre el matrimonio en una

localidad poblana de migrantes, María Eugenia D'Aubeterre lo caracterizó como un sistema de prestaciones y contraprestaciones³¹ mediante el cual cada mujer y cada hombre accede

“...a otra categoría del ser, valorada como la condición de existencia ordinaria de la vida adulta. En tal medida, el casado, la casada, constituyen las categorías arquetípicas que engloban a todos los seres humanos ordinarios, vale decir, sujetos al curso normal de la vida social...” (2000: 101).

A la constitución de estas categorías del ser contribuye el catolicismo con la idea de que la sanción sagrada permite consumir la condición de persona, al ser el matrimonio religioso la única vía aceptada para alejar simbólicamente a la sexualidad de la carnalidad, convirtiéndola en un vehículo (no un fin) que permite el cumplimiento de uno de los pactos de Dios con los hombres: la multiplicación de su pueblo. Asimismo, ser mujer casada y hombre casado posiciona a una y otro en el plano de la “normalidad”, viven en la norma y bajo sus preceptos.

Las posiciones de género que determina esa norma, amalgamadas con las posiciones de parentesco que adquieren mujeres y hombres mediante el matrimonio, se sintetizan en dos expresiones locales, pero de uso común mucho más amplio: ellas, las esposas, se convierten en *mujeres de su casa*, mientras que los hombres son reconocidos como la *cabeza de la familia*. Ambas expresiones marcan la escisión entre espacio y relación social, pues a las mujeres se las confina al tiempo que a los hombres se les ubica. Esta asimetría, asumida en términos énicos como complementariedad, es la que da significación a la afirmación de que la mujer encuentra *su lugar* a través del matrimonio. Incluso las monjas, mujeres que hacen votos de castidad renunciando al matrimonio humano, se casan ritualmente con Jesús en el momento de su consagración portando de ahí en adelante el anillo que da fe pública de su unión sublimada.

El matrimonio católico es heterosexual, monogámico, procreativo, indisoluble y espacio único para el ejercicio de la sexualidad erótica por parte de la feligresía. Este modelo se vincula

³¹ Dice la autora: “...las costumbres matrimoniales de los grupos étnicos y de las sociedades campesinas de raíz indígena integran tanto el discurso de la tradición, legado de un pasado social plagado de rupturas y continuidades, de un orden sagrado inmemorial, como las ‘improvisaciones’ resultantes de múltiples estrategias que, tal como lo advierte Bourdieu (...), son desplegadas ante todos y cada uno de los diversos dilemas que plantea la concertación y sacralización de las alianzas matrimoniales bajo las condiciones concretas de vida de estos grupos. Subyacen a los principios que las organizan representaciones acerca de lo masculino y lo femenino, acerca del orden social y del cuerpo humano, de sus atributos y fluidos, acerca de lo que es deseable poner en conjunción y de lo que es preferible mantener disyunto, a distancia, para garantizar el flujo de la vida toda. Este legado histórico no constituye un simple amasijo de reglas, de vestigios puros, inertes, de ‘supervivencias’ del pasado. Es la resultante de esa incesante actividad colectiva de interpretación y recreación del pasado, inscrita en el proceso de producción de orden y sentido del presente vivido...” (María Eugenia D'Aubeterre Buznego 2000: 38).

con factores culturales de la comunidad que privilegian, por un lado, la endogamia, y por otro, la desigualdad entre mujeres y hombres en lo que respecta a sus características prácticas: en el pueblo se ve con extrañeza que un hombre se case con una mujer que le aventaje en edad; hasta ahora hay pocos matrimonios en los que mujer y hombre sean profesionistas, sigue siendo la tendencia más regular que el hombre tenga más escolaridad; además, se aspira a que, aún cuando pertenezcan a un mismo grupo (comerciantes, campesinos, profesionistas, etc.), el hombre tenga mejores condiciones económicas o al menos mayores ingresos que la mujer. Además, aún cuando la mujer no haya llegado virgen al matrimonio, se espera que tenga menos experiencia y menor conocimiento sexual que el esposo. Todas estas expectativas giran alrededor de una organización social de género basada en la subordinación de las mujeres.

En el ámbito de la reproducción social, *casarse por la iglesia* es un requisito indispensable para inscribirse en algunas agrupaciones religiosas, especialmente en la Asociación Carmelitana, en la cual sólo tienen cabida mujeres *bien* casadas, independientemente de su edad. Además, estar casadas permite también cumplir con un ordenamiento social cohesionador a través del cual se ratifica que la vida en este mundo está hecha para las parejas heterosexuales cuya unión está sancionada por Dios: el padrinzago y el madrinazgo. Sólo las parejas casadas son tomadas en cuenta para acompañar el bautizo de una criatura, pues ser madrina y padrino de fe implica establecer un vínculo sagrado que va más allá de los lazos de sangre. Madrinas y padrinos son proveedores, custodios, representantes, intercesores y árbitros de sus ahijadas y ahijados tanto en los asuntos terrenales como en el momento de comparecer ante Dios. Su autoridad trasciende la de madres y padres; por ello, merecen el respeto tanto de quienes han apadrinado como de la familia con la que aceptaron establecer éste que es un vínculo indisoluble³².

A pesar el enorme peso social que lleva consigo *casarse bien* no todas las mujeres tepeyanquenses han vivido esta experiencia. Sin distinciones de edad, el proceso que conduce a esa circunstancia puede verse alterado de distintas maneras: si la muchacha resulta *robada* (a manera de un rapto real o como parte de una fuga pactada por ella y el novio) y llevada a vivir a la casa paterna del pretendiente o a casa del padrino de bautizo de éste, después de lo cual se

³² Diversas fuentes coinciden en este carácter del padrinzago y madrinazgo rural. De particular relevancia por su proximidad con la situación prevaleciente en Tepeyanco son los trabajos ya citados antes de Hugo Nutini y Betty Bell (1989), Nicole Sault (2005) y María Eugenia D'Aubeterre (2000).

espera que acudan junto con la familia del hombre a pedir *el perdón* por parte de los padres de la muchacha, acordando celebrar *por lo menos* el matrimonio civil para compensar la falta, con o sin coresidencia marital durante el tiempo que duren los preparativos. Puede suceder también que a partir del *pedimento* la pareja decida vivir junta en la casa de los padres del novio; o bien, se pueden cumplir todas las etapas excepto el matrimonio religioso, que llegará después del nacimiento de las hijas e hijos de la pareja. La única práctica que aparece como una regularidad es que la pareja *se junte* y reproduzca el patrón de residencia patrivirilocal postmarital que Soledad González Montes (1999) identifica como un rasgo crítico en este modelo matrimonial.

Las mujeres solteras y sin descendencia no abundan en el pueblo. En cambio, son más numerosas las mujeres que se embarazaron fuera de una unión conyugal, sin que el hombre *les cumpliera*. Para ellas, las posibilidades matrimoniales se reducen, teniendo que dejar de lado las aspiraciones de *casarse bien* con las que son educadas la mayoría de las tepeyanquenses.

Bajo estas circunstancias, varias de las mujeres casadas que entrevisté pasaron por un proceso de vida marital marcado relacional, emocional y moralmente por el hecho de no haberse casado *bien, como Dios manda* o *con todas las de la ley* (que en estos casos se refiere tanto a la ley divina como a las costumbres locales). *Haberse ido* o *nomás haberse juntado con el hombre* les acarreo *ser mal vista, sufrir con la suegra*, pero en especial, como dice una de las mujeres entrevistadas,

...darme cuenta de que les fallé a mis papás, no fui buena hija por haberme salido así nomás de mi casa. Ya muchos años después me casé pero ya no fue lo mismo, el mal ya estaba hecho. Yo nada más veía como mi papá estaba muy triste porque yo no respondí al apoyo que siempre me dio. Mi mamá tampoco me decía nada pero yo sabía que tenía un dolor por mi culpa (1.2).

A partir de esa experiencia, mujeres como ella intentan resarcir su culpa alentando a sus hermanas e hijas a observar *las costumbres del pueblo* (sin reparar en que esa forma de matrimonio es una de ellas), *portándose bien*, pero sobre todo, haciendo hincapié en que casarse bien desde el principio las protege de todos los malos tratos que no hacerlo trae consigo³³.

Quiero detenerme en estas dos connotaciones: el buen comportamiento y la protección. Primero: cuando las tepeyanquenses hablan de que una mujer *debe portarse bien* están

³³ Varias son las formas de violencia que padecen las mujeres que no cumplen con el precepto de la iniciación sexual después del matrimonio, que van desde ser *malvistas* por las/los demás, aceptar que se les impongan los trabajos domésticos más pesados y denigrantes, ser tratadas con groserías por parte de la suegra, quedar marginadas.

empleando una expresión polisémica. Por una parte, aluden a la sexualidad pre o extramarital, queriendo decir que es deseable preservar la virginidad, en el caso de las jóvenes solteras, y ser fieles, en el de las mujeres casadas. Pero portarse bien significa, asimismo, obedecer a los padres, a los mayores, al sacerdote y a toda autoridad, es decir, se refiere a la obediencia y acatamiento de todas normas de convivencia social que circulan en la comunidad.

Es en este entramado de obligaciones, que ponen en juego la congruencia entre posición social y prestigio, que la protección adquiere relevancia. Las mujeres que no se casaron bien viven permanentemente acechadas por la amenaza de la infidelidad, la poliginia, los malos tratos por parte de su familia política, la posibilidad de ser echadas de la casa conyugal y, especialmente, por la evidencia de que ante el ejercicio de la violencia de que sean objeto, sea esporádica o cotidiana,

...no hay quien vea por una... cuando una no se casa bien, los papás dicen, bueno m'ijita, yo te dí todo para que salieras bien con un hombre, pero tú hiciste tu voluntad, ahora tú tienes que arreglártelas sola... si te maltrata, no te da para comer, te pega, no vas a chillarme porque tú te lo buscastes... esta será siempre tu casa, puedes venir cuando quieras, pero que yo o tu mamá te defendamos, ai sí no... sola te juites, sola vas a seguir (9.1).

Así narra otra mujer la plática que tuvo de parte de su padre cuando fue a pedir *el perdón* junto con el que es su marido. Llorando se lamenta de *no haber hecho las cosas bien*, pues ni siquiera en esa ocasión fue merecedora de

los buenos consejos que le dan a una cuando va a salir de blanco. Cuando una muchacha se casa bien, en el pedimento sus padrinos y sus apás le dicen bien, cómo debe de ser el matrimonio, qué debe ser una, cómo tratarse con el esposo... y siempre dicen que se sigue contando con ellos para cualquier apuración y regañan al muchacho de que nomás la trate mal porque tiene que rendir cuentas a los que se la están dando de buenas, no vaya a creer que está sola y que ya porque se la va a llevar ya puede hacer con ella lo que quiera... en cambio yo, mire nomás cómo me jue, ya no me queda diotra que llorar y lamentarme porque hasta el padrecito me dice que si yo hubiera obedecido la ley de dios, otra cosa sería de mi vida...(10.1)

Iniciar la vida de pareja en buenas condiciones o no repercute en la futura conducción del marido en ocasión de los cargos que posiblemente lleguen a cumplir. Para poder recibir un nombramiento, tanto los varones como las mujeres deben ser solteras *bien* (es decir, que vivan como hijas de familia y, en el caso de ellos, que sigan viviendo con sus padres y no se sepa que

tienen mujer, aún cuando sean migrantes) o estar *bien casadas*. Ello excluye a todas aquellas parejas que sólo están *juntadas, sin sacramentar*.

Entonces, el sacramento del matrimonio es visto por las mujeres entrevistadas como un sostén para la vida en diversos planos. Uno de ellos es el de aparecer como una protección o una garantía mínima para ser respetadas por su pareja y el resto de ambas parentelas. Otro es el de la cobertura institucional que les brinda, la cual les permite participar como integrantes activas y con plenitud de derechos y obligaciones al interior de su iglesia. Un tercer plano es el que se sintetiza en el reconocimiento de su pertenencia al pueblo, pues a través de ese sacramento se adquiere la posición social necesaria para ser elegida para desempeñar una responsabilidad ritual pública.

La madurez: intensidad de la vida religiosa y de la participación en cargos y fiestas.

Una vez establecidas en una unión conyugal, las mujeres ejercen la maternidad y en su calidad de madres participan en los sacramentos de sus descendientes, puesto que no cumplirán con el ordenamiento sacerdotal y la extremaunción tendrá lugar hasta que estén a punto de morir. Asimismo, a partir del matrimonio la vida adulta de las mujeres transcurre estableciendo equilibrios entre la participación ritual derivada de la pertenencia a una o varias asociaciones religiosas y los compromisos que adquieren esposos, hijos e hijas, así como las obligaciones que trae consigo haber sido madrina.

Desde que el embarazo ocurre, independientemente de la circunstancia, las mujeres tienen frente a sí la maternidad mariana como orientación para el resto de sus vidas. El amor incondicional, el esfuerzo, el cuidado, la procuración, serán valores a los que deberán responder, además de cumplir con la transmisión a la prole de sus creencias y su fe. Si una mujer se embaraza fuera del matrimonio, deberá transitar por la aceptación de su nueva condición y de las consecuencias de haber incurrido en ésta que en términos de la cultura de género local se considera una *falta moral*.

El periodo comprendido entre la unión conyugal siendo jóvenes y el arribo a la adultez de la prole es el de más intensa participación ritual para las madres, que van acompañando a su descendencia en el cumplimiento de las etapas de su propio ciclo cultural de vida. Además, empiezan a acumular membresías en las asociaciones religiosas, lo que las mantiene constantemente ocupadas.

De manera paralela, es el periodo de la vida de las mujeres en que se consolida la asociación entre la moral y la noción del pecado, mismas que se van asentando hasta constituirse en ejes que norman su conducta en todos los planos de interacción. A partir de los testimonios de las mujeres entrevistadas, puedo afirmar que la vivencia del pecado se va construyendo y sienta sus reales en la conciencia con el paso de edad, lo que lleva a las que cursan la edad media y madura de la vida a asumir con más dramatismo que el pecado, junto con el destino, han marcado su existencia.

Este asentamiento del pecado en la subjetividad actúa de manera paradójica respecto a la acumulación de poderes de los que disfrutaban las mujeres cuyas edades están entre los 40 y los 70 años, aproximadamente. En esas edades, como tendencia, han logrado establecer *casa aparte* (es decir, han dejado de vivir en la casa de los suegros) o han reemplazado a la suegra en la posición de mujer con mayor jerarquía dentro del hogar; han alcanzado cierta autosuficiencia económica (vía el trabajo, vía el ahorro que hacen del *gasto* pues ya no lo reciben exclusivamente del esposo sino también de la contribución de hijas e hijos); como han dejado atrás la juventud, se presume que están en un proceso de asexualización, por lo que la presión sobre su conducta sexual se relaja, ganando con ello mayor movilidad física dentro y fuera del pueblo; además, es probable que hayan encabezado ya más de una fiesta devocional, en calidad de *encargadas* o de *caseras*.

Sin embargo, esas capacidades casi siempre han tenido altos costos en la convivencia cotidiana, lo que les ha redituado conflictos, desavenencias, rupturas de relaciones apreciadas, problemas de salud, enemistades. Siendo producto de una pedagogía de la culpa y no de la responsabilidad, las mujeres asumen que cada sinsabor de la vida se debe a que transgredieron alguna norma, religiosa o social, cuyo *castigo* ha sido el sufrimiento.

Con la proximidad de la vejez esa sensación se exagera en muchas de ellas. Quizás esa sea la razón por la cual las mujeres maduras y viejas se vuelven más asiduas de la iglesia, incrementan sus rezos y sus plegarias, además de que encuentran en las prácticas rituales un ámbito de sociabilidad que les permite seguir siendo parte de una comunidad que poco a poco las relega.

Por otra parte, con el paso de los años las mujeres de edad madura dan concreción a uno de los preceptos que comparten todas las católicas, pertenezcan o no a alguna asociación de fieles: *cuidar a los enfermos*. Con su paulatina separación de las actividades productivas o generadoras de ingresos, las mujeres van dedicándose cada vez más a actividades que puedan

realizar dentro de la casa, por lo que se convierten en las indicadas para cuidar de quienes enferman. Esto las coloca en una cercanía cada vez mayor con la muerte, haciéndose cargo también de conducir los rituales previos y posteriores a ésta. Son las mujeres en edad madura las que detectan el momento oportuno para que una persona enferma (de cualquier edad) reciba la *extremaunción* o *unción de los enfermos*.

Mientras más se acercan a la vejez, las tepeyanquenses se vuelven depositarias de un saber privilegiado que pondrán en práctica año con año: manejarán la genealogía de sus muertos. Cada 28 de octubre, son las encargadas de *gritar* o *llamar* a los muertos, es decir, de ir nombrando una por una a las personas a quienes se dedica la ofrenda ritual con la que se agasaja a las *animitas* en su retorno temporal para compartir los alimentos con quienes les sobreviven.

La vejez: religiosidad íntima, autoridad doméstica en las fiestas vs. desaparición de la representación en las agrupaciones religiosas. Con la edad llegan la enfermedad y la muerte de las personas más cercanas a cada mujer particular, recordándole con ello su futuro inexorable. También llega la necesidad de cerrar cuentas con Dios mediante la confesión y el arrepentimiento. Para las ancianas se vuelve indispensable portar el escapulario de la Virgen del Carmen, distintivo que recibieron cuando pasaron a formar parte de su asociación, pues es la garantía de que Ella les acompañará para *bien morir*. Pero también esa advocación de María es el modelo identitario religioso más cercano con el que cuentan puesto que, debido a las muy escasas referencias que hay sobre María en el Nuevo Testamento, sólo se sabe que estuvo al pie de la cruz cuando murió Jesús, y que en el momento de su propia muerte ascendió a los cielos, pero no hay imaginaria que la represente más allá de la adultez. Madres-sin-madre (en la acepción de Franca Basaglia, 1986), sólo pueden aspirar a tener una muerte benévola pues cada vez son menos requeridas para participar en la vida social de la familia y de la comunidad. Cuando se celebra alguna fiesta, aunque se les tiene especial deferencia se procura también encomendarles tareas en las que *no estorben*.

Con la vejez se agudiza la reclusión de las mujeres. Dentro de su propia casa ocupan espacios cada vez más marginales, su torpeza propia de la decadencia física se torna exasperante para las mujeres más jóvenes que las han reemplazado en la dirigencia del grupo doméstico. A menudo su compañía más asidua son niñas y niños pequeños o púberes que comparten con ellas la minoría de edad (social en el caso de las viejas). Preocupadas por no ser *una carga*, se

empeñan en ayudar en actividades cotidianas hasta que se encuentran completamente incapacitadas para hacerlo. Procuran ir a la iglesia *aunque sea de vez en cuando*, sustituyendo las visitas al templo con largas oraciones privadas dentro de sus habitaciones, frente al altar doméstico. Sus últimas preocupaciones se centran en lo que habrán de heredar a sus descendientes, en vida o después de muertas, así como en garantizar que quienes presiden las asociaciones religiosas a las que pertenecen acudirán a su velorio para llevarles los estandartes que expresan que cumplieron con sus obligaciones hasta el último momento.

La muerte: extremaunción y rituales funerarios. Cuando el momento de la muerte llega, hay que estar preparadas. En su lecho de muerte, muchas mujeres viejas se confiesan por última vez (si están en posibilidades de hacerlo), reciben la eucaristía y *los santos óleos*, nombre con que se conoce también a la extremaunción, último de los sacramentos.

Como señalé antes, la *extremaunción* o *unción de los enfermos* es un sacramento que se puede celebrar más de una vez, pues está destinado a la búsqueda de la superación de la enfermedad. Sólo puede ser administrado por un sacerdote, quien ora en silencio, realiza una imposición de manos y, acto seguido, realiza una unción con aceite bendecido en la frente y en las manos de la persona enferma pronunciando en voz alta una oración pública: “Por esta santa unción, y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad” (CIC, 2006: 422). En Tepeyanco se acostumbra solicitar este sacramento para quienes atraviesan una situación de gravedad o están en peligro de muerte, pues se considera el último sacramento que puede recibir una persona. Esto confirma su carácter de ritual de paso, pues tanto en la doctrina como en la cultura local se considera que es indispensable cumplirlo para *bien morir*. Desde el punto de vista doctrinario, la unción de los enfermos constituye una unidad junto con la penitencia y la eucaristía (que aquí actúa como *viático* para la vida después de la muerte), considerando que con ella se cierra la “peregrinación” de la persona por el mundo. El objetivo de la unción de los enfermos es preparar tanto su cuerpo como su alma para el *tránsito*, por lo que persigue la liberación de los pecados y la salvación del alma. Por ello, una parte nodal del cuidado de personas enfermas que realizan las tepeyanquenses consiste en garantizar que recibirán este sacramento en el momento que sea necesario.

La muerte también es un hecho de la vida que tiene connotaciones contradictorias. Para quien muere, representa un momento de liberación de los males terrenales y de felicidad por el próximo encuentro con Dios, de acuerdo con la ideología católica. Esta liberación es radical, pues supone la separación absoluta respecto al cuerpo, ancla mundana marcada por el pecado y la concupiscencia. Centrando una vez más la atención en el ciclo cultural de vida de las mujeres, la muerte está significada por las posiciones y las relaciones de poder en las que transcurrió su existencia. Por ello, para sus deudos puede ser un momento sumamente doloroso, triste, o bien una experiencia reparadora ante una relación conflictiva. También puede representar el fin de los *compromisos* adquiridos con, por, y a través de esa mujer.

Cuando sobreviene la muerte, de inmediato cambia la nomenclatura de la persona; es más, deja de tener un nombre para convertirse en *la finadita* o *el finadito*, igual que ocurre cuando se contrae una relación de compadrazgo, en la que quienes intervienen se llaman entre sí *comadrita* y *compadrito*, sin volver a usar el nombre de pila. Este giro lingüístico de una notable profundidad, pues sella el final de la existencia, que inicia con la imposición de un nombre que identificará a la persona terrenal y termina con el despojo de éste. Este cambio de estado se relaciona, además, con que la persona pierde su humanidad para convertirse en una *hermana/hermano que se durmió en la esperanza de la resurrección* y en una *animita* (alma), entidad con la que permanecerá hasta el Día del Juicio Final.

Así pues, el cuerpo de la *finadita* será lavado y amortajado en medio de oraciones. Se le viste con la ropa que haya seleccionado para *irse de este mundo* y, si fue el caso, se le imponen todos los distintivos de las asociaciones religiosas a las que perteneció en vida, colocando el cuerpo en un ataúd o, como se dice en el pueblo, *en su caja*. Si murió sin deudas con las asociaciones recibirá el máximo honor al que tiene derecho por haber cumplido cabalmente con las obligaciones que traía consigo su membresía: que las presidentas de las asociaciones acudan con sus estandartes a velarla y éstos permanezcan con ella hasta que sea enterrada. En los casos más notables, los estandartes permanecerán en la casa del duelo durante todo el *novenario*, es decir, los nueve días siguientes a la inhumación en los cuales se reza el rosario, la invocación más grande a la Virgen María.

El *velorio* es el ritual mortuorio que, se afirma en Tepeyanco, sirve para acompañar al cuerpo durante el proceso de desprendimiento del alma, que sucede unos minutos después del fallecimiento. Sin embargo, como el alma *es nueva* no conoce el camino que la debe conducir a

su destino, por lo que puede *andar vagando por ahí* y perderse. Para evitarlo, el cuerpo se deja dentro de su casa, en una caja mortuoria colocada sobre una cruz formada con tierra en el piso de la habitación principal, y durante una noche entera se le reza incesantemente para que el alma vaya madurando y *se pueda ir en paz*. El velorio tiene otra función: evitar que el alma sea *robada* por los espíritus malignos. Para evitarlo, el cuerpo debe estar siempre acompañado, aunque sea por una sola persona, pues eso impide que esos espíritus lleguen hasta el ataúd. Además, las oraciones sirven como protección para el alma de la *finada* y para las de las personas vivas, pues si no pueden lograr su objetivo, esos *malos espíritus* pueden meterse en el cuerpo de las personas y traerles *calamidades*. Las niñas y niños pequeños son especialmente susceptibles a ellos porque son *inocentes, sus almas están tiernitas*. Así, se les protege atándoles listones rojos en las muñecas de los brazos o en el cuello, lo que ahuyentará a las *malas ánimas*. Sin embargo, algunas de ellas pueden ser tan *maldadosas* que, a pesar de todas las precauciones, les provoquen alguna enfermedad a las criaturas, como *susto*. Por eso la cruz de tierra, además de un crucifijo a la cabeza del ataúd y por lo menos cuatro cirios, uno en cada esquina de éste, que deberán permanecer encendidos para que el alma se vaya por la luz y no por las tinieblas. Un día después de la muerte, el cuerpo *oye misa* y se le entierra.

Al término del novenario, la madrina (o el padrino) de cruz llevará ésta –que es provisional- al panteón y la clavará en su tumba. *La cruz* es el último distintivo de una persona católica, pues se trata, en efecto de una cruz de madera, metal o piedra en la que se inscriben los datos de identificación de la persona fallecida (nombre, fecha de nacimiento y de defunción). La cruz es el símbolo mundial del cristianismo: al clavarla en la tumba se exhibe públicamente la adscripción religiosa de la persona cuyos restos yacen en el panteón. Por otra parte, la madrina o padrino de cruz cumple una función sagrada importante, pues al hacerse cargo de ésta realizan la mediación simbólica indispensable para facilitar el tránsito del alma a su nuevo estadio. En esa condición, se hace cargo de los gastos de la *misa de cuerpo presente* que se celebra antes el entierro, para la cual se traslada el ataúd hasta la iglesia, donde el sacerdote bendice el cuerpo, reza el *responso*, conjunto de oraciones dedicadas a la muerte y, una vez terminada la misa, se une al cortejo fúnebre para bendecir la fosa donde es colocada la caja mortuoria, dirige nuevamente las oraciones por el alma de la *finadita* y termina por bendecir la tumba.

Durante el velorio y el novenario hay gran actividad en la casa de la *finadita*, pues sus familiares deben recibir a quienes les visitan para *despedirse* con *agua de sabor* preparada con

fruta, y pan, durante el día; tamales, café, atole y pan dulce durante la noche y el desayuno el día del entierro. El día que se lleva la cruz al panteón se celebra una comida ritual de despedida para el alma y de agradecimiento para la madrina o padrino de cruz.

En Tepeyanco existe la firme creencia de que el abandono definitivo del alma de sus vínculos terrenales tiene lugar hasta que se cumple el primer año de la muerte, por eso a menudo *se siente* en la casa la presencia de la mujer difunta. Eso significa que sus familiares deben extremar los cuidados en el manejo de las posesiones de ésta, pues como todavía *está pendiente* de lo que pasa en su casa, si se da cuenta de alguna irregularidad *se va a amuinar* y tomará represalias de algún tipo. Es entonces hasta el *cabo de año* que las católicas y los católicos tepeyanquenses abandonan definitivamente el ámbito terrenal y se desprenden del mundo. Así, en la fecha exacta en que se cumple el año del fallecimiento, la familia de la *difunta* vela la que será la cruz definitiva para la tumba, llevándola *a misa* y al panteón al día siguiente, reemplazando la que se colocó ahí en el momento del entierro. Con ello se cierra el ciclo de la muerte, concluyendo también la responsabilidad ritual de la madrina o padrino de cruz. Una prueba de que todos los rituales se llevaron a cabo de manera correcta es que ninguna de las niñas o niños asistentes *pesquen aire en el panteón*.

Sin embargo, el alma tiene latencia, lo que da lugar a la creencia en la existencia de *las animitas*, por medio de las cuales cada 2 de noviembre el espíritu de las personas muertas volverá a las casas en las que sean invocadas por sus parientas y comadres para hacerse de la esencia del pan y la fruta colocados en el altar de muertos. La primera vez llega esta fecha sin que se haya cumplido el año de fallecimiento, se coloca una *ofrenda nueva* para la persona que falleció meses antes. Se dice que para esa ocasión, las *almas nuevas nada más van de burritos*, cargando las ofrendas dedicadas a las almas más antiguas. Es hasta que han cumplido el *cabo de año* que las almas completamente liberadas de sus lazos terrenales pueden disfrutar de los alimentos y bebidas que se les hayan ofrecido, repitiendo esa visita año con año durante el tiempo que su recuerdo perdure en la memoria genealógica. Esta es una expresión singular, práctica, de la vida después de la muerte, que se refuerza año con año.

Como se puede apreciar, el ciclo cultural de vida de las mujeres tepeyanquenses supone una actualización continua de los contenidos de género de acuerdo con su condición etaria y de parentesco. Las vidas de estas mujeres, en tanto que católicas, están arraigadas en una profunda ritualización que, observada de manera estricta, no deja lugar a acciones espontáneas o producto

del azar. La normalización de sus vidas es también una normativización de sus cuerpos, demarcadas ambas por prescripciones religiosas que marcan la pauta de sus días ordinarios y extraordinarios. En ese contexto, la pertenencia a asociaciones de fieles contribuye con un plus a esta normativización, como mostraré en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO CINCO

LAS MUJERES EN LAS FIESTAS DEVOCIONALES DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS

Paralela a la formación de las mujeres como católicas corre su aculturación como tepeyanquenses. En la adquisición de esta identidad con múltiples referentes, la participación en el campo ritual y festivo de la comunidad es un requisito indispensable para corroborar permanentemente la pertenencia a ésta. Como mencioné en su oportunidad, en San Francisco Tepeyanco este campo es muy vasto, pues incluye varios ciclos: el de las fiestas religiosas, el de las fiestas cívicas, el relacionado con la agricultura de temporal, el de las fiestas comunitarias y el de las fiestas familiares. Recordemos también que el ciclo de las fiestas religiosas incluye las que encabezan los hombres desde el sistema de cargos, y las que encabezan las mujeres inscritas en las asociaciones católicas dependientes de la parroquia.

La devoción y el servicio a Dios son dos de los ejes discursivos presentes en el carácter religioso del sistema de cargos y en las obligaciones de las asociaciones religiosas. Esos ejes son los que permiten la intersección de estas dos formas de organización en el plano de la comunidad; sin embargo, hay también otro eje de intersección social que es determinante para la revitalización constante de la organización genérica del mundo tepeyanquense. Ése es el eje de la asignación del sistema de cargos a los hombres y de las fiestas devocionales de algunas asociaciones de fieles a las mujeres. Así, mientras los primeros ejes discursivos enfatizan la igualdad como principio que rige la realización de las fiestas devocionales –en el sentido de que todo hombre y toda mujer que pertenezca a la comunidad puede desempeñar un *cargo* y encabezar una fiesta devocional-, el segundo proporciona un valor decisivo para la cohesión de las relaciones intergenéricas: la *equivalencia* de mujeres y hombres junto con la correspondiente a los *nombramientos*¹ que reciben dentro del ciclo ritual y festivo de orden religioso.

Desde el punto de vista de las y los tepeyanquenses, las fiestas que encabezan unas y otros son igualmente importantes, siendo calificadas ambas como *cargos*. Ahí

¹ Para fines analíticos y de la exposición, considero *cargos* a las posiciones definidas dentro del sistema, de las cuales las principales son las de fiscal y mayordomo. Uso el término *nombramientos* para referirme a todas aquellas situaciones en que una persona, mujer u hombre, es elegida para encabezar una fiesta devocional.

radica el argumento émico que permite a las mujeres llamarse a sí mismas *mayordomas* aún cuando en los hechos no lo sean en sentido estricto. Sin embargo, sometidas a un análisis feminista, salen a la luz las diferencias entre los dos grupos de fiestas devocionales, derivadas de las distintas estructuras a las que corresponde cada uno de ellos.

Reparemos primero en el sistema de cargos. Éste está plenamente asociado con el culto y el compromiso de llevar a cabo tanto los cuidados cotidianos del templo y de la imagen venerada como la fiesta de la advocación a la cual está dedicado. Esto supone que quienes desempeñan el cargo son responsables de la ejecución adecuada de los rituales correspondientes. Sin embargo, recibir y cumplir un cargo va más allá de una obligación devocional. En el caso específico de los *fiscales*, implica ingresar temporalmente al grupo de hombres que asumen la representatividad social y el reconocimiento como autoridades comunitarias a quienes se les otorga la facultad de negociar, intermediar y decidir sobre los asuntos importantes que afectan al *pueblo*, sin restringir éstos al ámbito religioso.

A partir de estas posiciones paradigmáticas, es posible pensar que la versión local del sistema de cargos es una forma de organización política y social que, con semejanzas y particularidades respecto a muchos otros casos reportados en los estudios etnográficos de México, permite comprender cómo se gestiona la gobernabilidad a nivel local y regional basada en la comunidad como entidad política.

Siguiendo de cerca las características de los cargos tepeyanquenses, es indispensable subrayar la diferencia entre fiscales y mayordomos: los primeros realizan actividades de organización comunitaria, negocian con las autoridades civiles, representan a la feligresía frente a las autoridades eclesiásticas inmediatas, resguardan el templo junto con todas sus pertenencias y, además, se hacen cargo de las fiestas devocionales más importantes del pueblo, no sin vigilar que el conjunto del ciclo ritual se cumpla de manera estricta. En los fiscales se reconoce también autoridad para intervenir en conflictos intra e interfamiliares. Los mayordomos, en cambio, ven restringido su ámbito de acción al culto de advocaciones particulares.

Dentro de la acepción émica local de *cargos* se reúnen estructuras de tres órdenes específicos. La primera es la de los cargos propiamente dichos, organizada en torno al culto religioso que la feligresía practica con base en la etnicidad local. La segunda se deriva de la realización de las fiestas devocionales que corren a cargo de las asociaciones religiosas, mismas que son parte de la organización laica de la feligresía.

La tercera es la correspondiente a la celebración del carnaval, fiesta que se ubica en un lugar liminal entre la celebración religiosa y la comunitaria, como lo muestra el hecho de que para su realización no se nombra a mayordomos sino que se forman *comisiones*.

Todos los cargos en los que se sintetiza esa articulación compleja recaen en hombres, a excepción de los que dependen de las asociaciones de fieles, en los que se elige a mujeres o a parejas conyugales.

Uno de los argumentos que se esgrimen localmente para afirmar que la participación en las mesas directivas de las asociaciones religiosas es equiparable a una mayordomía –que sería el cargo equivalente pues nadie duda en negar que no se le puede comparar con una fiscalía, cuyo rango es superior- es que comparten las mismas calidades –el servicio a Dios y a la comunidad- y las mismas obligaciones –encargarse del culto de una advocación y de su lugar en el templo-. Sin embargo, sí hay una diferencia analítica fundamental, cifrada en el hecho de que las asociaciones religiosas forman parte de la organización laical de la iglesia, tienen una reglamentación interna sancionada por el Vaticano y requieren de una membresía certificada por la inscripción a la asociación junto con el pago puntual e ininterrumpido de cuotas monetarias con las que se financian las actividades pastorales que realizan sus integrantes. Las mayordomías, en cambio, se rigen por *la costumbre*, es decir, por los acuerdos políticos no escritos que circulan entre todos los miembros de la comunidad y que se ejercen con relativa autonomía respecto a la jerarquía eclesiástica. En este caso, la membresía está certificada por la propia comunidad, sin necesidad de registro explícito.

Estas diferencias son zanjadas, al menos en su parte ritual, por la interpretación que la comunidad ha hecho del sentido de las fiestas devocionales encargadas a las asociaciones de fieles. A diferencia de las hermandades y cofradías organizadas por la iglesia durante el periodo virreinal (quizás más relacionadas con el sistema de cargos²), de las cuales quedan algunas noticias en documentos aislados del archivo parroquial, las asociaciones de fieles contemporáneas son actualizaciones de las políticas vaticanas orientadas a incorporar a la feligresía a actividades de evangelización y conservación

² En la literatura especializada se destaca la polémica respecto al origen del sistema de cargos en cuanto expresión de la llamada *jerarquía cívico-religiosa*. Un artículo esclarecedor de los términos de esa polémica fue el de John K. Chance y William B. Taylor (1985), quienes señalaron al menos tres posturas: la que remontaba ese origen a la colonia, la que identifica elementos indígenas prehispánicos a manera de “antecedentes” de su organización colonial, y la que los propios autores sostienen, según la cual la jerarquía cívico-religiosa que precede a sus manifestaciones actuales se gestó durante el siglo XIX. Quizás su apreciación sea la más valiosa para el caso de Tepeyanco, pues hay algunos documentos de ese siglo en los que se alude a las *mayordomías* de algunas hermandades ahora desaparecidas. Cfr. Archivo parroquial de San Francisco Tepeyanco.

del culto, siempre dentro de márgenes de control, tanto del cumplimiento de las actividades encomendadas a la población laica como de los recursos por ella invertidos. Asimismo, han sido foco a partir del cual motivar la participación de las y los católicos en lo que genéricamente se llama en el pueblo *las cosas de la iglesia*, es decir, en las tareas destinadas por la institución para ser cumplidas por los laicos.

La manera como están relacionadas las fiestas devocionales de las asociaciones de fieles con las que corren por cuenta de los *cargueros* (fiscales y mayordomos) me lleva a pensar que comparten un origen común con la organización de hermandades y cofradías locales, aunque reconozco que no cuento con los materiales históricos que me permitan establecer cómo, en qué momento y de qué manera se amalgamaron. Lo cierto es que en la actualidad el ciclo festivo devocional incluye a ambos grupos de participantes.

Por otra parte, los mecanismos que se emplean tanto en las asociaciones como en los cargos para elegir a quienes encabezarán las fiestas devocionales son los mismos. La persona que cumplió con esta encomienda durante un año propone una terna de candidatas/candidatos a la comunidad reunida en la iglesia el día de la celebración eclesial de la imagen correspondiente. Dicha terna se somete a votación universal, directa y pública, siendo nombrada la persona que reúna el mayor número de votos. El sacerdote solamente atestigua el acto, declara quién será el próximo fiscal, mayordomo o presidenta de la asociación y extiende la invitación que hace el encargado o la encargada saliente a la comida que tendrá lugar en su casa.

Esta forma de elección contraviene los ordenamientos del Código de Derecho Canónico y los Reglamentos de las asociaciones de fieles, en los que se establece que sólo pueden votar las socias o socios activos, quienes eligen entre sus integrantes a quienes ocuparán la presidencia, la secretaria y la tesorería de la asociación, siempre bajo las órdenes de un ministro de culto o, en su defecto, de una religiosa consagrada. El resultado de la elección se debe asentar en el libro de actas de la asociación, especificando los nombramientos arriba mencionados.

En Tepeyanco, el párroco se esfuerza porque en cada elección de alguna asociación se respete esta normatividad, encontrándose siempre con la resistencia comunitaria, expresada aún por las personas más allegadas a él, bien dispuestas a acatar las órdenes papales. De acuerdo con la población, el sacerdote es un servidor público que, por el contrario, debe respetar las decisiones de *el pueblo*, por lo que *aunque se desgañite, así hemos hecho siempre y así va a ser*, dice un fiscal refiriéndose a la

negativa popular a cambiar los mecanismos de elección y, sobre todo, a dejar de llamar *mayordomas* a las mujeres que asumen un *cargo* por ser integrantes de las mesas directivas de sus asociaciones.

Esta zona de resistencia política fue objeto de mi indagación. Pregunté con insistencia a mujeres de diferentes edades, lo mismo a quienes presidieron una asociación que a quienes sólo han sido socias toda la vida, cuál era su postura respecto a si las presidentas pueden ser consideradas mayordomas o no. Inequívocamente afirmaron que sí lo son, por la forma como son electas, por las responsabilidades que asumen de organizar la fiesta devocional y por el lugar que ocupan dentro de la sociedad local desde el momento en que se les asignan estas tareas. Pero también dudaron porque, al reflexionar un poco sobre el tema, no podían explicarse por qué a las socias y directivas se les exige cumplir un conjunto de obligaciones *cristianas* (evangelización, caridad, cuidado del prójimo) que no tienen los fiscales y mayordomos.

A pesar de las dudas, una respuesta fue constante: ser presidentas, secretarias y tesoreras es tan importante como ser mayordomo, es equivalente, *es lo mismo*. Con esta expresión se refieren a que, al igual que los mayordomos, las presidentas asumen que están representando a la asociación y a su familia, ocupando una posición de prestigio que no todas las mujeres del pueblo llegan a detentar. Y tienen buen cuidado de no equipararse con los fiscales porque *ellos sí son autoridad, son los que cuidan de los intereses del pueblo* (11.1).

Esta equiparación con las mayordomías establece un camino paralelo para las asociaciones religiosas que no corresponde con su carácter institucional dentro de la iglesia católica. Para las mujeres y hombres tepeyanquenses, las asociaciones religiosas han sido hasta fechas recientes una forma más de organización interna, mientras que para la institución eclesiástica se trata de formas particulares de organización de los laicos que le permiten tener una incidencia social, al mismo tiempo que extender su influencia a sectores de la población que han permanecido distantes de la defensa de los intereses de la iglesia -aún siendo creyentes- con lo que busca tejer un respaldo social que le permita negociar posiciones políticas e ideológicas con el estado³.

³ Esta estrategia de movilizar a los laicos es uno de los resultados de la separación entre iglesia y estado implementada en México a mediados del siglo XIX, aunque también se inserta en un proceso mundial impulsado por el Vaticano ante la disminución de su fuerza política en distintas latitudes. Varias historiadoras han realizado estudios regionales sobre esta organización de las mujeres y los hombres católicos. Una de ellas es Laura O'Dogherty (2000), quien realiza un análisis muy interesante de esta política eclesiástica instrumentada en la arquidiócesis de Guadalajara desde las leyes de reforma hasta inicios del siglo XX, caracterizándola como *el proyecto de restauración católica* echado a andar ante lo

Otra de las traducciones en clave de la cultura local de la organización de estas asociaciones se refiere a la obligatoriedad que se cierne sobre las presidentas de asistir a las reuniones periódicas en las sedes diocesanas. Las asociaciones de fieles son internacionales (incluso mundiales, como es el caso de Hijas de María), por lo que requieren funcionar en redes que establezcan la comunicación entre sus expresiones locales y los ámbitos mayores. Son las personas que ocupan las presidencias las encargadas de asistir a encuentros de carácter regional, diocesano, provincial, nacional e internacional, mediante la selección de delegaciones que representan cada uno de esos niveles de organización ante la instancia inmediata superior.

Estos mecanismos suponen una estructura piramidal, en la que la amplitud del área geográfica que se representa está asociada con mayor complejidad social, diferencias socioeconómicas importantes, así como una capacidad adquisitiva creciente de quienes asisten a los encuentros. Este mecanismo actúa de forma excluyente, por lo que representantes rurales de origen campesino y/o indígena sólo llegan a participar en los ámbitos regionales o, a lo sumo, diocésanos. Mientras más amplia es el área geográfica representada, más urbana y de clase media o alta es la adscripción de las y los delegados. Asimismo, el número de sacerdotes, misioneros, monjas e integrantes de terceras órdenes que participan en estos encuentros se incrementa mientras más cercanos están de las sedes de las cúpulas.

Dadas estas jerarquías, la participación de las tepeyanquenses en estos encuentros está más vinculada con las reuniones de pastoral y retiros espirituales que con aquéllas en que se definen estrategias de incidencia religiosa y política en distintos ámbitos sociales. Dada también la estratificación interna de las asociaciones, de los

que la iglesia consideró un ataque frontal a sus intereses por parte del estado. Este proyecto se basó en “la acción indirecta del clero” y en el fortalecimiento de la estructura parroquial. Me interesa retomar, a manera de ejemplos, dos estrategias instrumentadas en dicha diócesis para lograr esa restauración. La primera fue la oposición a la aceptación de las leyes de 1857 por la vía de establecer contrapesos a través de asociaciones como las Conferencias de San Vicente de Paul (con las que actualmente tienen relaciones muy estrechas las Asociaciones de Hijas de María y las juventudes católicas), las cuales definieron sus líneas de acción en el campo pastoral, educativo y religioso, centrandose en la capacidad de incidir en la conducción moral de la sociedad y en la “moralización de las costumbres”. La segunda consistió en ampliar la acción social a través de una presencia constante de los laicos en todos los ámbitos posibles a través de las Congregaciones Marianas, con las cuales la iglesia tapatía logró formar dirigentes políticos católicos “...que trabajaran en el mundo secular por la promoción de los intereses de la Iglesia...” (Op. Cit.: 94). El proyecto fue exitoso.

Otra historiadora que aborda el tema, enfocado específicamente a la organización de las mujeres católicas mexicanas durante las primeras décadas del siglo XX es Krystina A. Boylan (2006). Esta autora reconstruye la trayectoria de varias de las organizaciones diseñadas específicamente para fomentar la participación política de las católicas, mismas que desembocaron en un destacado activismo en el movimiento cristero y, en un sentido más amplio, en el protagonismo de esas mujeres en la reconfiguración social del México postrevolucionario.

pueblos de la región Puebla-Tlaxcala acuden a las reuniones que se celebran en la diócesis de Tlaxcala mujeres y hombres cuya capacidad adquisitiva les permite *hacer el gasto* del viaje, puesto que deben sufragarlo con sus propios recursos. Esto excluye a la mayoría de integrantes de las asociaciones.

Adherida a esta estructura de participación está también la calidad de la información que reciben las socias y socios que están en la base de estas asociaciones. Cada una de éstas cuenta con una producción editorial importante (libros, manuales, folletos, materiales audiovisuales –en formato vhs, dvd, cd-, películas, revistas, hojas informativas, etc.); sin embargo, a los pueblos como Tepeyanco sólo llegan las ediciones que se consideran de divulgación, “popular” en el sentido de que está escrita con mensajes sencillos, carentes de la argumentación que sí está presente en los documentos oficiales, dirigidos a apelar a las emociones más que a la reflexión espiritual, cual se dice que debe ser la orientación de los materiales que produce la iglesia. Así, a las sedes locales de las asociaciones llegan versiones simplificadas de sus manuales y sus reglamentos, reducidas a la presentación de la información más elemental, con especial énfasis en el carácter normativo y punitivo de sus prescripciones.

En correspondencia con esta situación, las observaciones, peticiones o demandas de las socias y socios difícilmente llegan a los oídos de las dirigencias más amplias, pues en ese paso de boca en boca de una estructura inferior a una superior el asentamiento en las actas va deformando su sentido, en parte por las distancias en capital cultural y simbólico que separan a estas poblaciones campesinas de las dirigencias urbanas; en parte también porque hay una intencionalidad de mantener los privilegios de las élites laicas que gobiernan las asociaciones, junto con el desinterés de los jerarcas de la iglesia por aproximarse a sus feligreses más pobres.

Toda esta estructura genera los espacios de ambigüedad en que se mueven las asociaciones locales, ambigüedad que al mismo tiempo permite a la población católica rural moverse dentro de márgenes flexibles en los cuales ejercer sus propias costumbres religiosas y organizacionales, incorporando la normatividad eclesial a su propia normatividad. En términos de Pierre Bourdieu (2005), esta triangulación comunidad-organización-jerarquía demarca un campo⁴ de negociación política y simbólica signada, hasta ahora, por la resistencia cultural de poblaciones rurales como la tepeyanquense.

⁴ El autor lo explica en los siguientes términos: “Dentro de un campo, los agentes y las instituciones están en lucha, con fuerzas diferentes y según las reglas constitutivas de ese espacio de juego, como el objetivo

Es en este contexto que se desenvuelven las mujeres pertenecientes a la Asociación de Hijas de María y la Asociación Carmelitana, cuyas experiencias rituales detallo en este capítulo.

La organización ritual devocional

De manera análoga a las regularidades que se observan en la celebración de los sacramentos que acompañan la trayectoria vital de las mujeres católicas, las fiestas devocionales comparten una organización ritual común, estén adscritas al sistema de cargos o a las obligaciones de las asociaciones de fieles. Para describir esta organización adopto los mismos parámetros que presenté en el capítulo anterior, destacando que cuando hablo de *estructura ritual devocional* presto atención a los elementos que dan contenido a la celebración de las fiestas devocionales.

Requiero precisar que esta estructura forma parte de la organización ritual devocional, sin agotarla, como pretendo mostrar con la descripción amplia de las fiestas encabezadas por las presidentas de la Asociación de Hijas de María y la Asociación Carmelitana.

a) Las y los protagonistas del ritual. En estos procesos rituales, el personaje central es el de la persona *encargada* de la fiesta. Este término está directamente asociado con aceptar el *cargo* que la comunidad le ha confiado. A su vez, *cargo* remite a la obligación de cumplir con la responsabilidad de festejar a un santo, santa o virgen en calidad de representante, a la vez, de la familia a la que se pertenece y de *el pueblo*, es decir, de la colectividad que comparte una misma devoción hacia Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María y todos los santos y santas que trascendieron su calidad humana para acercarse a la divinidad a través del cumplimiento extremo de las pruebas que Dios les puso en su camino.

Sin embargo, ninguna mujer u hombre del pueblo satisface el *cargo* a título personal. Aún cuando el nombramiento es individual, la responsabilidad es familiar⁵.

de apropiarse de los beneficios (*profits*) específicos que se hallan en disputa dentro de ese juego. Quienes dominan el campo poseen los medios para hacerlo funcionar en su provecho; pero deben contar también con la resistencia de los dominados...” (Pierre Bourdieu 2005: 405).

⁵ Desde las primeras etnografías que prestaron atención al desenvolvimiento de las mujeres en el sistema de cargos o en la realización de las fiestas que éstos llevan consigo, las autoras destacaron este hecho crucial: el nombramiento es individual pero el cargo es familiar. En esa línea argumentó, por ejemplo, Doren L. Slade, quien demostró que en Chignautla, Puebla, no es posible comprender la complejidad del cumplimiento de los cargos si no se atiende a la mediación que significa el matrimonio para el protagonismo de los hombres, únicos sobre quienes recaen los nombramientos. En su análisis, Doren L. Slade encuentra que la mujer desempeña “...un rol secundario pero complementario en el sistema ritual de esta comunidad. Pero también es evidente que el hombre no puede entrar en la vida pública sin esposa.

Por ello, se espera que el mayor número de personas adultas que conforman la parentela de la persona encargada contribuya a que la fiesta devocional, momento culminante del cargo, sea exitosa. Con base en ese objetivo, quienes integran el grupo doméstico de la persona elegida asumen de inmediato que empeñarán en esa empresa dinero, trabajo, relaciones sociales, disposición personal y afectos. Cónyuges, padres y madres, hijas e hijos, nueras y yernos, incluso nietas y nietos corresidentes iniciarán el mismo día del nombramiento la organización de las múltiples tareas que les esperan, siempre bajo la organización de quien fue electo fiscal, mayordomo o presidenta de una asociación de fieles. El círculo de colaboradores se va ampliando rápidamente hasta incluir a parientes rituales (comadres y compadres) así como a amistades.

Las invitaciones a *ayudar* siguen un orden estricto con el cual se recrea la estructura social y parental de la sociedad tepeyanquense, orientada siempre por su concepción del mundo. Lo primero es definir quién será la *casera*, esto es, la mujer que asumirá la responsabilidad de organizar todo lo relativo a la comida ritual que se ofrecerá a la comunidad el día de la fiesta. Si fue un hombre casado el electo para el cargo, la casera será su esposa; si es soltero será su madre. Si se trata de una mujer casada, ella misma será la casera; si es una joven soltera o una niña, será su madre. Una vez realizada esta definición, se hace un recuento de las mujeres emparentadas, corresidentes y no, a las que se debe incluir en el grupo de *invitadas* a ayudar en la preparación de la fiesta, así como a las que se habrá de invitar en calidad de *devotadas* (éstas son mujeres que contribuirán al acopio de recursos para la fiesta y que también participarán en el ceremonial religioso). Esas invitaciones se formalizan, en particular cuando se trata de festividades de las asociaciones, a través de invitaciones impresas que las integrantes de la mesa directiva entregan personalmente en las casas de las mujeres con quienes interesa garantizar ese vínculo.

En todos los casos, la presencia de los fiscales del pueblo da una especial solemnidad al evento. Cuando es posible, acuden los cuatro representantes de cada uno de los *rumbos* en que está dividido el pueblo. En ocasión de la fiesta patronal (día de San Francisco de Asís, 4 de octubre) y del cambio de fiscales (día de Nuestra Señora María de Guadalupe, 12 de diciembre), suelen estar presentes fiscales de otras localidades, incluyendo los demás pueblos del municipio, que con su presencia ratifican

Además de las tareas que la esposa lleva a cabo, también colabora a la conceptualización de la condición de adulto del varón. Sin esposa, el hombre no sería juzgado maduro ni responsable para cumplir las obligaciones de los puestos sagrados..." (1979: 188).

el ciclo de visitas rituales que deben cumplir quienes representan a pueblos antaño unidos por vínculos municipales, étnicos y políticos que actualmente gozan de autonomía. Asimismo, los fiscales de Tepeyanco participan en las fiestas patronales de dichos pueblos.

Lo mismo ocurre con las visitas recíprocas de *los estandartes* propiedad de cada una de las asociaciones de fieles existentes en el pueblo. De éstas, la que mantiene vigente esta costumbre es la de Adoración Nocturna, de amplia presencia regional, cuyos presidentes están obligados a reunirse periódicamente tanto en la parroquia como en las capillas de los pueblos para velar al *Santísimo* (que es la representación del cuerpo de Cristo en una hostia bendita guardada en una caja de cristal que ocupa el centro de la custodia de oro con la que se exhibe para ser venerada).

Estas visitas mantienen en comunicación constante a los representantes religiosos de cada pueblo, al mismo tiempo que actúan como mecanismos de control que ejerce la iglesia sobre sus agremiados a través de la vigilancia del párroco.

Otros personajes importantes en estos eventos son los músicos (generalmente se contrata una banda de viento), los coheteros y el *teponaztle*, músico especialista en ejecutar dicho instrumento de origen prehispánico. Su participación consiste en marcar con dianas, *matracas* (retahíla de cohetes que se hace explotar al mismo tiempo) y toques específicos del *teponaztle* cada uno de los momentos climáticos de la preparación del cortejo, la procesión, la misa, la comida y la salida a entregar la alcancía.

Todas estas formas de participación se basan en redes sociales amplias que permiten poner en juego el principio de reciprocidad que, al menos en el plano ideológico, afirman las y los tepeyanquenses que está en la base de su cultura. Sin embargo, esta reciprocidad no significa intercambios entre iguales, pues la organización ritual es una expresión de la estructura social local, en la que la diferenciación interna se remite al género (ser mujeres u hombres), la edad (ser *mayores*, adultos, jóvenes o infantes), la actividad económica (ser campesinos, comerciantes, choferes, profesionistas), el *rumbo* en que se vive (sea el asentamiento original del pueblo o las áreas de más reciente poblamiento) y el reconocimiento que la familia tenga en relación con su posición económica y su arraigo en la dirección de la comunidad (ser *de los pobres* o *de los ricos*, haber tenido algún *tiaxca* en las generaciones precedentes, haber desempeñado cargos mayores –fiscales o mayordomos de la fiesta patronal-, así como haber sido funcionario público).

Las mujeres adquieren posición social de acuerdo con las familias de orientación y de procreación a las que pertenecen, es decir, el primer referente para ubicarlas es el parentesco. Son los vínculos de consanguinidad, primero, y los de alianza más tarde, los que las colocan en posiciones desde las cuales reproducir las redes de poder y autoridad (social y ritual) en las que se mueven las personas que deciden *los asuntos del pueblo*. En este nivel se pone en juego otro de los principios sociales que circulan entre las y los tepeyanquenses, el de la igualdad, que es entendida como la posibilidad que tiene cualquier persona nacida en el pueblo de ocupar esos cargos así como de acceder a los intercambios y disfrutar de los productos del trabajo colectivo. Sin embargo, hay una clara percepción de que esta igualdad es relativa a quienes comparten un mismo estatus social, no entre quienes se ubican en estratos superiores e inferiores. De ahí el desarrollo de mecanismos compensatorios, como la inclusión de personas pobres en el sistema de cargos y en las asociaciones para que desempeñen funciones menores, que requieren menor solvencia económica pero que, a final de cuentas, las ubican en un mismo ámbito de interacción social.

Esta circunstancia aplica a mujeres y hombres en todos los nombramientos, excepto las fiscalías. Sin embargo, no debe interpretarse en términos del modelo redistributivo⁶, que fue una de las primeras aproximaciones teóricas al sistema de cargos, pues aquí no se trata de nivelar la riqueza o la pobreza al interior de la comunidad, sino de asegurar que todos los hombres adultos tengan la oportunidad de incorporarse a las posiciones de representatividad política. En ese sentido, considero que un análisis pertinente es considerar a los cargueros como integrantes de lo que Celia Amorós (2005) llama el *grupo juramentado*. En una reelaboración del modelo de intercambio de mujeres planteado por Lévi-Strauss como el resultado de una condición de igualdad entre los hombres, esta autora identifica en ella su homologación como sujetos, homologación que les habilita para autoconferirse poder –poder de nombrar, poder de intercambiar, poder de pactar-. El resultado es que los hombres se constituyen en un grupo equipotente que define las posiciones de inferioridad de las mujeres al ser ellos quienes establecen el baremo con el cual se alcanza o no igualdad, así como los denominadores del prestigio de género. El hecho de que las mujeres tepeyanquenses no lleguen a ser nombradas fiscalas evidencia su exterioridad/exclusión respecto al pacto

⁶ Cfr. Eduardo Andrés Sandoval Forero, et.al., 2002.

de homologación que permite a todo hombre, cualquiera que sea su posición económica o social, alcanzar dicho nombramiento.

En este orden político de géneros, destaca la participación del sacerdote católico como un doble mediador: entre la feligresía y la iglesia en lo que toca a su desempeño institucional, y entre mujeres y hombres por lo que respecta a su posición jerárquica de género. En ambas dimensiones, es también un sancionador sociosimbólico del cumplimiento de los mandatos de género que rigen el desempeño ritual de mujeres y hombres en el contexto de las distintas instituciones que convergen en las fiestas devocionales (la iglesia, la comunidad y la familia). Con su bendición, en el sentido literal, sella reiteradamente que ese orden y esos mandatos se continúen, contribuyendo así a la estabilidad de la hegemonía de la que los cargos y los nombramientos forman parte.

b) Los discursos rituales. De manera análoga a la situación observada en los rituales sacramentales, en los que los hombres pronuncian discursos que enfatizan el pasaje de las personas de una condición etaria sexual a otra, en los rituales devocionales también actúan como poseedores/emisores de la palabra con la que reafirman su posición de *cabezas de familia* desde la cual aceptan y entregan el cargo, o bien, exhiben públicamente su disposición a apoyar a esposas, hijas o hermanas para que puedan *cumplir con el compromiso que les pide la comunidad*. Una vez más, las mujeres se constituyen en un *grupo enmudecido* como efecto de su relación de dominación, la cual incluye la aceptación de las formas dominantes de expresión (Henrietta Moore, 1990: 3-4), mismas que, en este ámbito ritual, las excluyen de la enunciación.

c) El ceremonial religioso. Las fiestas devocionales son los eventos festivos que se dedican a la conmemoración exclusiva de una advocación particular. La fecha en que se celebran es fija, está determinada por el calendario ritual de la iglesia católica y por el santoral. El calendario ritual está pautado por las fechas claves del nacimiento, vida y muerte de Jesús, mientras que las fechas del santoral son arbitrarias y modificables.

En Tepeyanco las fiscalías, las mayordomías y las asociaciones de fieles tienen a su cargo celebraciones de uno y otro calendario. Los fiscales son responsables de celebrar la Semana Santa, la fiesta de Corpus Christie, un día de la semana en que se festeja a San Francisco de Asís, patrono del pueblo, así como la parte del 12 de diciembre, día de Nuestra Señora María de Guadalupe en que se hace el cambio de fiscalías.

Los mayordomos, además de ser elegidos para realizar fiestas religiosas que están relacionadas con el ciclo agrícola (San Sebastián, San Isidro Labrador, la Santa Cruz, Señora Santa Ana), encabezan también las festividades de distintas advocaciones de culto regional (Nuestra Señora de Ocotlán, San Miguel), seis días de festejos a San Francisco de Asís (cada uno de los cuales corre por cuenta de los campesinos, los choferes, los comerciantes, los empleados, los profesionistas y el mayordomo mayor de la fiesta) y algunas relacionadas con la vida de Jesús (el día de la Candelaria, Jueves y Viernes Santo en que se venera al Señor del Calvario y el Santo Entierro respectivamente, Pentecostés).

Las asociaciones de fieles, por su parte, festejan *las Acostaditas* (es decir, las Posadas, festejos de preparación para el nacimiento de Jesús que se celebran del 16 al 24 de diciembre), la Natividad de Jesús, el mes de María, Nuestra Señora del Carmen, el Sagrado Corazón de Jesús, el Sagrado Corazón de María, la Asunción de María, la Inmaculada Concepción y Nuestra Señora María de Guadalupe.

Cualquiera que sea la representación que encabeza la fiesta devocional, en todos los casos se observa una estructura básica. La elección tiene lugar al finalizar la misa del día consagrado a la imagen venerada, bajo dos modalidades: elección directa (el *encargado* saliente nombra personalmente a su sucesor) o designación de una terna de candidatos, siendo decidido el nombramiento a través de votación universal, directa y pública de todas las personas presentes en el templo. Después de la misa hay una comida en la casa de el o la encargada. Por la tarde la persona que cumplió su cometido acude acompañada de familiares y amistades a entregar la *alcancía* a quien se responsabilizará del festejo del próximo año. Esta comitiva es recibida con *las galletas* (galletas, pan dulce o caramelos acompañados de refresco) y flores. Hay un intercambio de discursos, siempre pronunciados por hombres, en el momento de la entrega-recepción de la imagen itinerante de la advocación a festejar, junto con el estandarte de la asociación si es el caso, y la alcancía propiamente dicha. La expresión local *llevar/entregar la alcancía* se refiere al depósito de los tres elementos juntos en la casa de la familia que organizará la próxima fiesta.

A partir de ese momento, mes con mes el o la encargada deberá sufragar los gastos de la misa que se oficia el día de la advocación (por ejemplo, si se trata de San Francisco, el día 4 de cada mes hasta llegar a octubre). Casi siempre se procura estar en comunicación con el párroco, sobre todo cuando la fecha definitiva se acerca, para asegurarse de que se está cumpliendo con lo que la iglesia espera y que, en

correspondencia, el ministro de culto estará presente con puntualidad para desempeñar su encomienda.

El día de la celebración inicia siempre con un desayuno al que asisten las personas invitadas por el o la encargada, las devotadas y devotados, así como los músicos, los coheteros y el *teponaztle*. A mediodía se reúnen quienes formarán el cortejo de la procesión con la que se traslada la imagen itinerante que ha permanecido en casa durante un año *a que oiga misa* en el templo, donde queda depositada hasta que se la recoge nuevamente por la tarde para llevarla a la que será su nueva casa por un año. Después de la misa tiene lugar la comida ritual y el ciclo se cierra con la entrega de la alcancía y, en el caso de las asociaciones, con la entrega de la contabilidad y los libros de registro a la nueva mesa directiva.

d) Los objetos rituales. Todo ritual requiere el uso de objetos que simbolizan los valores que se pretende reificar a través de él. En la organización ritual devocional se mezclan la parafernalia religiosa y los objetos que la comunidad ha venido constituyendo en sagrados o, al menos, en marcadores de la diferencia entre quienes protagonizan el ritual y quienes son meros espectadores.

Durante el ceremonial religioso, la parafernalia es controlada por el sacerdote: el vino, las hostias, el incienso, el agua bendita, el cáliz, la pátana, el paño blanco, el misal y los libros de lecturas litúrgicas. En cambio, los objetos propios de los cargos y de las asociaciones son manipulados por sus representantes en turno: las varas de los fiscales, coronadas por pequeñas estatuillas de San Francisco de las cuales penden largos listones de colores; los estandartes de la parroquia y de las asociaciones que portan mayordomos, presidentes y presidentas de las asociaciones, los distintivos que reparte cada una de ellas, los *recuerditos* que ofrecen fiscales y mayordomos para que la gente tenga constancia de que cumplieron con su encargo.

Por supuesto que el objeto más valioso es la representación de la advocación. Siempre se trata de esculturas de yeso o madera de las cuales hay dos versiones, la que permanece en el templo y no sale más que en ocasiones extraordinarias, y la de la alcancía, figura más pequeña e itinerante que es la que permanece en la casa de la persona encargada durante todo el año de su encomienda. En Tepeyanco todas las advocaciones refieren a seres humanos, incluido Jesús cuya representación siempre tiene cuerpo, a excepción del Espíritu Santo, que por ser etéreo no tiene forma humana⁷.

⁷ La imaginería oficial lo representa con una paloma blanca. Las y los tepeyanquenses lo asocian también con la Custodia.

Así, el templo, de origen colonial, alberga numerosos santos y santas *de bulto*, con fenotipos europeos (piel blanca, cabello castaño, ojos verdes o castaños) y vestiduras medievales, la mayoría pintadas sobre el yeso de la figura. En ese conjunto destaca un Cristo negro, que no rebasa el metro de talla incluida la cruz, al que se presta especial veneración por ser considerado *muy milagroso* porque resuelve todo tipo de dificultades, sobre todo problemas de salud.

El altar mayor del templo está enmarcado por un retablo colonial presidido por San Francisco de Asís. En cada nicho hay esculturas de santos y santas vinculados con los cultos carmelitas y franciscanos, cuyos nombres no son conocidos por la feligresía, a excepción del Santo Patrón. Los estofados dorados de volutas y motivos frutales, así como los ángeles y querubines que parecen observar a la feligresía desde todos los ángulos, junto con el púlpito y la pila bautismal labrados en piedra ponen de manifiesto la presencia de las manos indígenas que los elaboraron, cuya autoría está perdida en el tiempo.

El interior de la iglesia conserva la penumbra propia de las construcciones franciscanas, a pesar de los filtros de luz estratégicamente ubicados en la cúpula del altar mayor para iluminarlo. Sin embargo, los sucesivos fiscales se han encargado de proveer la iluminación artificial suficiente para que el templo luzca en cada celebración. Así, grandes candiles penden de los techos mientras lámparas de menor monta han sido colocadas a los lados de la nave mayor. En las fiestas importantes, todas las luces son encendidas, causando un efecto visual imponente dado que de cada candil se desprende la decoración especial que cada encargado/encargada encomienda a floristas de la zona. En los últimos años, la moda es colgar largos lienzos de telas vaporosas que forman amplias ondas del techo a las bancas de madera, con grandes arreglos florales en sus extremos superior e inferior. Además, alrededor del altar mayor y en la parte inferior del retablo se colocan enormes arreglos con flores del color propio de la celebración. Con motivo de la celebración del día de San Francisco, se agregan elementos que son a la vez decorativos y rituales: los pendones. Se trata de arreglos florales de considerable tamaño y peso, profusamente iluminados, en cuyo centro se colocan pequeños cuadros con la imagen de San Francisco, coronados por el distintivo del grupo socioeconómico que preside la fiesta: un coche de plástico si es de los choferes, un camión del mismo material si es de los comerciantes, una corona de flores si es de los campesinos o de los profesionistas. Todo ello convierte el interior del templo en un escenario cuya modestia o boato va de la mano de la fiesta que se celebre.

El exterior no está exento de decoración. La fachada principal del templo, de ladrillo y talavera, incluye representaciones de santos y de los símbolos franciscanos. En las fiestas *grandes* se suele enmarcar la jamba con un portal floral. En la fiesta patronal no es raro que se contrate artesanos huamantlecos para elaborar una alfombra de aserrín y flores con motivos propios de la celebración, que en ocasiones se prolonga por todo el pasillo central del templo hasta llegar al altar mayor.

De suma importancia es el ajuar de cada santo, santa y virgen cuyo culto se mantiene vigente. Éste es donado por los fiscales, mayordomos, presidentes y presidentas *que lleven voluntad* de cambiarlo (tanto de la imagen del templo como de la alcancía) y se considera que es propiedad de la *iglesia*, que en este caso es interpretada por la población como equivalente al conjunto de fieles católicos de la localidad, no como la institución asentada en Roma, por lo que una de las mayores responsabilidades de los fiscales y del sacristán en turno es cuidar los numerosos ropajes que se acumulan en la sacristía, de los cuales no puede disponer ninguna autoridad eclesiástica pues no forman parte de las riquezas que los habitantes ponen en sus manos. Una parte importante de los atuendos pertenecen a las asociaciones de fieles, propiedad más indefinida pues no hay consenso respecto a si pertenecen a éstas o a la institución eclesial. Sea como sea, su custodia es compartida por el sacristán y quienes integran las respectivas mesas directivas.

Dentro de los bienes apreciados están las pelucas de las vírgenes y de las representaciones de Jesús, todas de cabello natural, pues además del profundo valor simbólico que el cabello reviste en las sociedades rurales⁸, muchas de ellas han sido

⁸ Dos autoras ya referidas hacen análisis por demás importantes del valor simbólico del cabello para las mujeres de una localidad poblana rural, tomando como referencia el ritual de “El peinado” efectuado con motivo del matrimonio. Antonella Fagetti interpreta éste y la prohibición de peinarse para las mujeres parturientas, retomando la asociación propuesta por Alfredo López Austin entre cabello y *tonalli* para señalar que, entre los antiguos nahuas, “...El cabello era considerado un recipiente de fuerza, protegía la cabeza impidiendo la salida de esta entidad anímica, al cortarlo, obviamente, el individuo se exponía a su pérdida...” (1998: 146). María Eugenia D’Aubeterre, por su parte, retoma la asociación entre cabello humano y milpa propuesta por Gutierre Tibón para preguntarse: “...Hoy, cuando la madrina peina los cabellos extendidos de la novia *tierna*, para recogerlos después con listones de colores en un primoroso tocado, ¿no se evocarán el fin de la pubertad, el inicio a la vida fértil, la exaltación de las capacidades genésicas de las mujeres que vienen a este mundo, como dicen en San Miguel, *a multiplicar la tierra?*” (2000: 194).

Desde el punto de vista de la estética occidental, Erika Bornay destaca: “...Elemento de enorme capacidad perturbadora en los mitos eróticos de la sociedad masculina, la cabellera opulenta de la mujer simboliza primordialmente la fuerza vital, primigenia (en Baudelaire asume un valor de río o mar), y la atracción sexual...” (1994: 15), por lo que se ha convertido en objeto de notables restricciones religiosas. En el caso del cristianismo, éstas van desde la obligación de que las mujeres recojan su cabellera como signo de recato, pasando por su ocultamiento bajo un velo pues se considera que el cabello suelto y expuesto denota desnudez, hasta el corte ritual y masculinizado que muchas órdenes religiosas imponen a

donación de mujeres agradecidas por algún favor recibido. Así, las largas cabelleras postizas, de intenso color negro, contrastan con el cabello pintado en las imágenes, siempre de tonos más claros⁹. Ello les da a las esculturas un toque de etnicidad que la mayoría de la población no reconoce como tal, pero que la pequeña minoría de evangélicos se encarga de destacar para que *no se hagan, si aquí todos somos descendientes de los antiguos tlaxcaltecas* (joven evangélico).

Por otra parte, el protagonismo de las personas encargadas de la fiesta y sus allegadas se muestra públicamente a través de su propia vestimenta. Mujeres y hombres que ocupan un cargo usan ropa nueva el día de la fiesta devocional. Asimismo, las *devotadas* y los *devotados*, cualquiera que sea su edad, se uniforman. Las mujeres recurren a las costureras del pueblo o de los lugares aledaños para que les confeccionen los vestidos que habrán de usar en esa ocasión, todos del mismo color elegido por la *casera*, mientras que los hombres acuerdan también con el *casero* cuál será el color del pantalón que utilizarán, aunque la camisa regularmente es blanca y de manga corta. Esta regularidad en la vestimenta puede ser una reminiscencia de la ropa distintiva que utilizaban quienes integraban las hermandades y cofradías¹⁰, llegando a nuestros días desprovista de ese referente e interpretada como una expresión del *gusto* de quienes patrocinan la fiesta, como afirman las mujeres del pueblo.

e) Los espacios rituales. A diferencia de lo que ocurre con los rituales sacramentales en los que el único espacio ritual es el templo, en los rituales devocionales el espacio se amplía, incluyendo la casa de la persona encargada, así como el trayecto que sigue la procesión de uno a otro lugar. Entre ambos sitios se configura un circuito imaginario y simbólico que físicamente queda marcado por los pétalos de flores que niñas y niños pequeños rocían sobre el asfalto mientras abren paso a la comitiva que transporta la alcancía hacia su siguiente destino de culto.

El día de la fiesta, la imagen se coloca a un costado del altar mayor, desplazando con ello el centro del ritual hacia esa ubicación, aunque al terminar la celebración volverá a su interminable permanencia fuera del templo. En cambio, en la casa de la persona encargada durante un año ocupó un altar especialmente destinado a ella, a veces

las monjas para exhibir públicamente su renuncia a todo rasgo de feminidad, convirtiéndose así en mujeres “asexuadas”.

⁹ Vale la pena destacar que también hay pelucas de cabello castaño que han sido compradas por alguna de las mesas directivas para las vírgenes con la finalidad de conservar su aspecto europeo.

¹⁰ Todavía en numerosas celebraciones de los países católicos de habla hispana, las hermandades y cofradías que se siguen identificando como tales usan vestimentas uniformes, muchas de ellas de estilo medieval. Cfr.C. Álvarez Santaló, et.al., 1989, tomo III.

en una habitación especial, otras en la sala de la casa. La imagen de la iglesia, en cambio, no muda su lugar a menos que algún evento que haya afectado a la comunidad implique que deba ser sacada en procesión para hacer alguna petición especial.

La presencia de la imagen, al igual que sucede con el altar doméstico que no falta en ninguna casa del pueblo habitada por católicos, sacraliza el espacio, volviéndolo apto para la oración, la descarga emocional, la comunicación con Dios. A lo largo del año, cuando llega una persona de visita suele pedir permiso para pasar a *persinarse* ante la imagen. Incluso, cuando alguien enfrenta una seria dificultad pide un permiso especial a la persona encargada para entrar a rezarle a la imagen, solicitando su auxilio para salir del problema¹¹.

Tomando en cuenta todos esos elementos, los espacios rituales que se configuran con motivo de las fiestas devocionales podrían ser considerados también, de manera más específica, como una *geografía sagrada* “marcada por lugares de culto”, tal como propone Soledad González Montes (2006: 369).

f) El tiempo ritual. A las consideraciones presentadas sobre este elemento en el capítulo cuatro, debo añadir los planteamientos de Ingrid Geist (1997: 24) en el sentido de que el tiempo ritual está en íntima asociación con la configuración del *territorio ritual* a través de las acciones que aquél enmarca. En este sentido, el tiempo ritual contribuye a establecer *distancias simbólicas* (por ejemplo, las que separan una secuencia ritual de otra) y, en una relación de mutua determinación, se convierte también en *tiempo espacializado*. Esta no es una relación exclusivamente diádica puesto que incluye también el movimiento. Así, las procesiones con las que se demarca el territorio ritual (casa-templo-casa), la recepción del cortejo por parte del sacerdote en los umbrales del templo, la celebración de la eucaristía con cada uno de los momentos que la conforman, la elección de las próximas integrantes de la mesa directiva, la fiesta doméstica, la comida ritual y la entrega de la alcancía están pautadas por ritmos, campanadas, cohetes y tañidos de *teponaztle* que denotan la separación entre cada momento. Cada signo del tiempo requiere de la atención de la concurrencia así como del pueblo en general, para saber exactamente cuál es el ritual que está transcurriendo, en qué momento va.

¹¹ Algo semejante ocurre durante los velorios y con el altar de muertos, pues cualquier persona que se acerca al ataúd o la mesa de ofrenda se persigna en señal de respeto al alma de la persona fallecida o a *las animitas*. Desde esta perspectiva, las almas ya no pertenecen al mundo terrenal, por lo que han adquirido un estatus superior al de los mortales, quienes les deben deferencia.

g) **La fiesta doméstica.** Tan importante como la celebración de la misa es, sin duda, la comida que se prepara en la casa de la encargada o el encargado. Ésta constituye una comida ritual en el más amplio sentido, pues reúne las cualidades de ofertar alimentos claramente considerados *de fiesta*, con una doble implicación: es redistributiva al tiempo que subraya el estatus de quien la ofrece.

Encargarse de una fiesta significa inscribirse en un proceso organizativo fuertemente arraigado en la localidad. Supone la casi inmediata movilización de una amplia red de participantes, quienes aportan recursos de diversos órdenes en la lógica de que cualquier contribución será retribuida cuando la situación lo amerite¹².

Las actividades llevadas a cabo por las mujeres son indispensables para garantizar que las fiestas lleguen a buen término. Aún cuando el mayor peso recae sobre las adultas, las mujeres de otros grupos de edad no están exentas de colaborar, por el contrario, se responsabilizan de actividades específicas de acuerdo con su edad, su posición parental, su condición conyugal y sus habilidades. El momento climático en el que se condensan los esfuerzos y en el que radica de manera considerable el reconocimiento social a las buenas artes de las organizadoras es el de la *comida ritual*.

La preparación de la comida ritual requiere que la *casera*, es decir, la mujer encargada de toda la organización festiva, *invite a ayudar* a un grupo de mujeres emparentadas con ella, entre quienes distribuye las actividades a realizar. Esta organización refleja y recrea algunos elementos del orden genérico asociados con las posiciones que ocupan las mujeres como consecuencia de sus relaciones de parentesco, así como la jerarquía que se establece entre ellas en virtud de su edad, su situación económica, su ocupación y los conocimientos que cada una de ellas posee, manifiestos en el caso concreto de la elaboración del mole, el arroz y las tortillas, a lo que se une el prestigio que posean por la sazón de la comida que preparan.

En el contexto de estas relaciones políticas se asignan responsabilidades diferenciadas. La organización del presupuesto, las compras y la administración de los ingredientes están en manos de la *casera* y el hombre que la respalda en la realización de la fiesta. Para la elaboración de los alimentos (que puede llevar varios días) se designan grupos de *cocineras*, cada uno dirigido por una *jefa* (término que se emplea en tono de broma, pero que refleja una función real: organizar, dirigir, vigilar y reunir al resto de las mujeres del grupo). Entre las mujeres más ancianas se elige, además, a la

¹² Los trabajos de Holly F. Mathews (1985), John Monaghan (1990) y María Eugenia D'Aubeterre (2000), entre otros, dan cuenta de procesos similares en otras localidades rurales de Puebla y Oaxaca.

encargada de la cocina, en quien se deposita la mayor autoridad para supervisar a todas las cocineras. El espacio asignado a la *cocina*, casi siempre un lugar abierto de la casa (el patio o el corral) se convierte en territorio ritual, sobre todo si se trata de una *fiesta grande*, es decir, una de las mayordomías centrales dentro del calendario festivo religioso. En ese territorio ritual se asignan espacios particulares para las encargadas de la sopa, las encargadas del mole y las encargadas de las tortillas. El lugar central lo ocupan, siempre, las *moleras*, pues el mole es el alimento principal: de su calidad, de su vastedad y oportunidad al ser servido depende buena parte del éxito de la fiesta.

Para el cumplimiento del compromiso, las mujeres aportan múltiples recursos de distinto orden: materiales, económicos, afectivos, relacionales. Paso a detallarlos

Los *recursos materiales*. Las *caseras* deben prepararse a lo largo del año para enfrentar el compromiso. Para ello echan mano de sus habilidades y destinan un tiempo de su trabajo doméstico a producir bienes que puedan acumular y aplicar al uso festivo. Así, ellas junto con las mujeres más cercanas tejen y bordan manteles y servilletas, algunas destinadas a engalanar las mesas de comensales; otras más serán vendidas a parientas, comadres y amigas que en fecha próxima también se encargarán de alguna fiesta. Con el dinero obtenido de la venta forman un fondo que les permitirá solventar aquellos gastos imprevistos o las carencias que surjan en el presupuesto o de déficit en la aportación de los hombres directamente responsables de costear el festejo. Otro tipo de recursos se refiere al ahorro que hacen las *caseras* a lo largo del año de chiles, semillas, maíz y frijol, productos destinados a la comida ritual, así como la crianza de guajolotes, gallinas o algún cerdo. El día de la matanza de estos animales criados en casa, la *casera* hace un recuento de su aportación a la fiesta, calculando cuánto cuesta en ese momento cada animal *en pie* (es decir, vivo y completo) o *por kilo* (una vez destazado). Esta ponderación, además de referir su aportación económica, expresa el grado de compromiso que asumió, así como el interés que puso en que todo saliera bien.

Los *recursos socioparentales*. Uno de los recursos más valiosos para las *caseras* son sus relaciones con parientas, comadres y amigas. Mientras más amplias sean las redes de las que forman parte, mayores posibilidades tienen de recurrir a la *ayuda* de sus congéneres, lo que mantiene vigentes los intercambios que están en la base de la organización social local. Esos intercambios son conceptualizados dentro de una ideología igualitaria y de ayuda mutua que suele chocar con la desigualdad social que se ha venido profundizando con el paso del tiempo a través, entre otros factores, de la

diversificación de actividades que ha traído consigo brechas de ingresos entre la población económicamente activa local.

Hasta la fecha, las invitaciones *a ayudar* en la fiesta siguen siendo una práctica fundamental para garantizar el éxito de estas encomiendas. Tales invitaciones incluyen modalidades para su prestación, pues pueden ser solicitando trabajo doméstico, colaboración para la preparación de los alimentos, cooperación con cierta cantidad de dinero o de animales, alimentos aún sin elaborar, enseres, vajilla u ornatos. La *casera*, auxiliada por alguna mujer cercana, lleva una lista (real o mental) en la que registra rigurosamente la aportación de cada invitada, pues en su momento deberá retribuirla de forma equivalente. Por esa razón, hay ocasiones en que la invitación a ayudar es recibida con aprehensión por las mujeres involucradas, pues les puede significar un desembolso para el que no están preparadas, debido a que deben satisfacer otras necesidades de quienes integran su grupo doméstico. A través de las invitaciones a ayudar se experimenta una notable circulación de bienes y servicios, cuyas depositarias directas son las mujeres, de los que no se puede echar mano si no es gracias a las intermediaciones y negociaciones femeninas. Sin esos recursos, las fiestas serían *sencillas* y poco vistosas.

Los *recursos afectivos*. La solidez de las relaciones entre mujeres lleva consigo una fuerte carga afectiva que se expresa en la realización de las fiestas. Las mujeres se sienten muy comprometidas con las tareas que cada organización festiva supone, pues pone en riesgo el honor y el *bien hablar* de la comunidad con respecto a su familia, su parentela y su grupo doméstico. La generosidad, el respeto, la cortesía, la observación estricta de la etiqueta social acompañan permanentemente al apellido de la familia. En el momento de elegir a quien encabezará una fiesta, de antemano se sabe si ésta será *buena* o no, pues las generaciones que anteceden a el o la encargada han marcado de manera pocas veces modificable el prestigio de la familia en lo que al seguimiento de las costumbres se refiere.

La participación en las fiestas forma parte de la identidad, la subjetividad, las mentalidades y la autoestima de las mujeres. No se trata de hacer fiestas sólo por cumplir: al tiempo de que dotan de vitalidad a sus vínculos más íntimos, en especial los parentales, se afirman a sí mismas como mujeres que viven dentro de la norma, que son capaces de enfrentar el reto social que implica *dar la cara* en cada compromiso. La medida de su éxito radica, principalmente, en la puntualidad con que está lista la comida, en la sazón y el punto de los platillos ofrecidos a los comensales, en la

generosidad con que se sirve cada plato, en la deferencia que hacen a invitados principales, comadres y compadres al momento de asignarles una pieza especial de guajolote o del animal que se les ha destinado.

Con cada cucharada servida de arroz y mole, lo mismo que con cada tortilla que se *echa* al comal, cada mujer y el conjunto de ellas, reproducen el orden del mundo en el que les tocó vivir. En las pláticas y discusiones que tienen lugar dentro de la cocina se refrendan o se rompen los vínculos entre parientas. Con cada aportación, las mujeres enriquecen la potencialidad de sus recursos o tejen sutilmente la fragilidad de los mismos; fortalecen la reciprocidad o se alejan de ella. Con cada invitación a ayudar, no sólo se tejen las redes sociales en que se desenvuelven: a veces las zurcen apenas, en otras las remiendan; en otras, conscientemente o no, dejan sueltos algunos hilos que con el tiempo será muy difícil recuperar y reintegrar a ese sutil entramado social que es la comunidad.

Todas las mujeres lo saben; en consecuencia, sus decisiones en torno a las fiestas casi siempre están mediadas tanto por la *costumbre* como por los intereses individuales y colectivos que el grupo les ha encomendado preservar. En ese sentido, la selección de invitadas es tan crucial como la exclusión premeditada que la *casera* haga de algunas mujeres. Ambas situaciones, inclusión y exclusión, producen reacciones en las mujeres afectadas, quienes pueden sentirse reconocidas, aceptadas, respetadas o, por el contrario, dejadas a un lado, ignoradas o despreciadas. En el segundo caso, la distancia abierta entre una y otra mujer tardará mucho tiempo en ser acortada, si es que así sucede.

Los *saberes de las mujeres*. Del conjunto de saberes que poseen las mujeres, en la preparación de las comidas rituales ponen en juego un elemento central de la sabiduría popular en el que se expresa con claridad la vigencia de parte de la concepción del mundo nahua: la combinación de los alimentos de acuerdo con sus calidades intrínsecas con el temperamento de quien los manipula para convertirlos en un platillo particular.

Hasta aquí he reiterado que aparejado a la comida va el prestigio de las mujeres que la preparan. Elaborar un buen arroz, un buen mole o unos frijoles sabrosos adquiere una connotación especial respecto a la elaboración cotidiana y doméstica de los alimentos. Por ello, al momento de instalar la cocina para la fiesta y organizar los distintos grupos de cocineras, la casera y la encargada de la cocina no sólo distribuyen las materias primas: también derrochan consejos y advertencias respecto a las

cantidades que deben ser empleadas, las calidades de cada ingrediente, el punto de cocción que debe alcanzarse en cada paso de la receta y lo que puede ocurrir si no se observan las recomendaciones.

En este sentido, la elaboración de la comida ritual supone la recreación parcial de los conocimientos femeninos respecto al orden simbólico que rige la vida humana y su relación con el entorno, entre cuyos elementos hay notables referencias a la concepción del mundo nahua que, a su vez, forma parte de las tradiciones culturales que conforman la identidad comunitaria local. Dentro de ese orden simbólico, la dimensión cósmica y la naturaleza de cada alimento se conjugan y se expresan a través de los haceres femeninos. Por una parte, la experiencia ha enseñado a las mujeres del pueblo cuándo un chile seco está suficientemente asado o cuán cocido debe estar el guajolote para que sea ingerible. Por otra parte, la concepción del mundo en que se han desarrollado sus vidas les indica que una mujer enojada no debe *echar tortillas* porque se les habrán de *partir* , debido a que calor con calor no son compatibles, o que una mujer embarazada no debe participar en la elaboración de tamales porque, debido a la naturaleza temporal por la que atraviesa (exceso de calor), su contacto con las hojas de maíz y la masa hará que ésta se *agrie* o no se cueza.

Lo mismo sucede con el mole, el platillo más delicado. Ante el riesgo de transmitirle una naturaleza equivocada, su elaboración se encomienda, de manera preferente, a mujeres adultas, casadas, que tienen experiencia, que no sean *temperamentales* . En otras palabras, se requieren manos de personas en equilibrio consigo mismas y con el entorno: de no hacerlo así, el mole, el más *cordial* de los alimentos (porque incluye ingredientes de naturaleza fría y caliente que se neutralizan entre sí), no alcanzaría el *punto* deseable, puesto que cualquiera de las pasiones extremas de quien lo elabore inclinaría la balanza, haciéndolo *muy picoso, muy pesado* .

Estas son algunas de las razones por las que se cuida que los grupos de cocineras queden integrados por mujeres que tengan buenas relaciones entre sí, procurando con ello evitar cualquier conflicto que afecte a los alimentos. Es tan importante esta situación, que las mujeres se preocupan si alguno de los comensales reporta malestar estomacal después de haber ingerido la comida preparada por ella, pues eso indica que alguna de las prescripciones no fue suficientemente observada y se puso en riesgo el equilibrio de la vida humana.

El *trabajo de las mujeres* . Sin duda, las mujeres invierten en las fiestas una enorme cantidad de trabajo que las visibiliza coyunturalmente, pues en él se funden lo

que Ingrid Geist llama *trabajo utilitario* y *trabajo ritual*. El contexto simbólico y el proceso ritual son los elementos que distinguen un trabajo de otro, aún cuando las actividades fácticas sean las mismas. Esta autora señala que el trabajo ritual es

“una actividad productiva y un proceso de objetivación, donde el individuo se abandona a la colectividad. La fiesta es, no un acto de consumo colectivo, sino uno de producción colectiva, en el que ésta es inmediatamente consumo, en tanto que el producto no media entre el productor y el consumidor, sino que éstos convergen en la colectividad. Productor y consumidor son idénticos”. (1997: 125)

En su sentido conceptual, en efecto, productor y consumidor son idénticos. Sin embargo, cuando analizamos con mayor detalle las actividades concretas de mujeres y de hombres, nos encontramos con que los procesos de objetivación están marcados por la significación de mayor o menor cercanía con el objeto ritual; en consecuencia, la posición de *mayordomo* y la de *casera* son asimétricas, refieren a específicas posiciones sociales y de poder en las que, en el momento de la comida ritual, se reproduce el papel de proveedor del primero y de reproductora del mundo simbólico de la segunda. En ese sentido, aún cuando ambos producen sentido, sus productos no son equivalentes: patrocinar la fiesta reafirma la posición social del mayordomo en el contexto de la comunidad; encargarse de la comida ritual no redonda en un beneficio equivalente para la casera.

Enumerar las actividades que realizan las mujeres en torno a las comidas rituales requiere enfocar el proceso completo de esa producción colectiva, desde la adquisición de los ingredientes hasta la *levantada de la casa*. Muchas de estas tareas las realizan las mujeres acompañadas o apoyadas por los hombres, pero siempre desde su posición como responsables de que todo salga bien. Durante varios días las mujeres pasan largas jornadas haciendo preparativos, hasta que la víspera de la celebración suelen desvelarse o incluso dejar de dormir, de tal suerte que una vez concluida la fiesta muchas de ellas se encuentran exhaustas. Todo este trabajo no se contabiliza, se reconoce sólo coyunturalmente y tiende a anclar a la mayoría de las mujeres en el espacio ritual-doméstico que es la cocina ritual, espacio del cual la casera y sus parientas más cercanas sólo salen durante el tiempo que dura la ceremonia religiosa.

Lynn Stephen describió ampliamente las actividades que desarrollan las mujeres de una localidad oaxaqueña, destacando que entre las zapotecas con quienes realizó su investigación, “el control de las mujeres mayores sobre la comida es una muestra importante de su autoridad en los actos rituales” (1998: 236).

En otro contexto, esta vez de mujeres nahuas habitantes del estado de Guerrero, Catherine E. Good afirma que

“[...]la preparación de las comidas rituales contribuye al alto estatus de la mujer en la cultura local al crear una esfera de dependencia por parte de la comunidad y de los hombres en el trabajo especializado de sus esposas, hijas, madres y hermanas; de los esfuerzos de ellas resulta la eficacia de la acción ritual[...]”.(2001: 276)

Sin duda, las dos afirmaciones encierran un claro reconocimiento émico y ético a la importancia de la relación de las mujeres con la comida ritual. En el caso de las mujeres tepeyanquenses, es relevante considerar que también ejercen autoridad y logran cierto estatus gracias a su participación en las fiestas; sin embargo, ambas posiciones sociales tienen lugar en un escenario contradictorio.

Responsabilizarse de las encomiendas relacionadas con la elaboración de la comida ritual lleva consigo un reforzamiento del carácter patriarcal de las relaciones inter e intragenéricas que sostienen las mujeres de la localidad estudiada. Por una parte, su participación plena en las festividades les permite fortalecer su autoestima a través del prestigio coyuntural que adquieren como resultado de haber cumplido exitosamente con el compromiso familiar, al tiempo que desarrollan capacidades como la organización de otras personas, la negociación con otras congéneres y la movilización de recursos dentro de las redes parentales y sociales de las que forman parte. Por otra, esa misma participación recrea y reafirma sus posiciones de subalternidad respecto a quienes protagonizan la fiesta, trátase de mayordomos, fiscales o presidentas de alguna asociación de fieles.

La mayor participación social de las mujeres del pueblo ha ampliado sus horizontes, sus redes sociales, su movilidad geográfica. Pero también ha introducido un plus a sus responsabilidades, pues al vivir en el seno de una sociedad corporativa, se espera que sus progresos personales se manifiesten en mejoría de la vida familiar y colectiva. Desde esta lógica, su desempeño como anfitrionas y *caseras* es vigilado con mayor atención, siendo objeto de una sobreexigencia para el correcto desempeño de su papel. En ese sentido, tener acceso a mayores y mejores recursos derivados de una mayor escolaridad y de empleos remunerados fuera de la localidad, aproxima a las mujeres a un empoderamiento potencial que, sin embargo, se ve atenuado por la coacción colectiva que les dificulta separarse de la comunidad.

Desarrollándose dentro de ese entramado social, la fiesta, en consecuencia, cumple su papel de controlador social imbuido de valores de género, arraigados en la

tradición y la *costumbre* que obliga a las mujeres a recrear aquellos elementos del orden social que permanentemente las invisibilizan, impidiendo que su participación se traduzca en un protagonismo reconocido y valorado positivamente al interior de los grupos domésticos, las redes parentales y el entramado social comunitario en el que se desenvuelven a lo largo de sus vidas.

Los rituales y las fiestas devocionales de las asociaciones

Para el desarrollo de este apartado me baso en los aportes de Teresa del Valle. Esta autora hace una lectura crítica de estudiosos clásicos del ritual como Victor Turner (1988), a partir de la cual propone analizarlo como una práctica social en la que se condensan identidades referidas no sólo al ámbito subjetivo, sino también a un posicionamiento específico en relación con los poderes que están en manos de quienes tienen la capacidad de efectuar el rito (Teresa del Valle 1993, 1988).

Desde esta perspectiva, el ritual es una práctica cultural densa en la que confluyen aspectos estructurales sintetizados en el rito, aspectos simbólicos expresados en el mito que le da significación al rito, y aspectos sociales que se manifiestan a través de la organización de un número significativo de participantes que desempeñan papeles específicos al tiempo que dramatizan las características de la sociedad a la cual pertenecen. Quienes participan del ritual adquieren una característica coyuntural: al menos durante el proceso que éste implica, se constituyen en sujetos, aún cuando en el resto de su existencia no sea ésta su condición social.

Esto es lo que sucede con las mujeres en los rituales que describiré a continuación. Desde el momento en que son electas como presidentas, secretarias y tesoreras de sus asociaciones, quedan revestidas de capacidades, autoridad, posibilidades de acción que las diferencian del resto de socias, así como de las mujeres del pueblo que no pertenecen a alguna de estas asociaciones. Llegan a esta participación dotadas de los poderes que les ha legado su adscripción familiar y de clase. Al término de su gestión han adquirido poderes propios de los que podrán echar mano si las circunstancias lo requieren.

1. Las Hijas de María

La versión local de la Asociación de Hijas e Hijos de María Inmaculada (nombre oficial de ésta) presenta particularidades respecto a lo que marca la institución católica. En primer lugar destaca la denominación que recibe: Hijas de María. Por más que el

párroco insista en que se use el nombre correcto, las socias mantienen una actitud de indiferencia ante sus reclamos, defendiendo la feminización no sólo de la denominación sino de la membresía, pues son muy pocos los hombres que pertenecen a la asociación, la mayoría de ellos niños, puesto que es considerada eminentemente femenina.

A lo anterior se suma que la fiesta patronal de esta asociación es la de la Inmaculada Concepción, que se celebra el 8 de diciembre; sin embargo, en Tepeyanco a quien se festeja es a la Virgen de la Asunción, el día 15 de agosto. Aún cuando esta asociación tiene a su cargo la rememoración de los hechos trascendentales de la vida de María (la Inmaculada Concepción, la Natividad de la Santísima Virgen, la Presentación de la Virgen Santísima en el templo, los Desposorios de la Virgen, la Anunciación, la Visitación, la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo, la Purificación de nuestra Señora, los Dolores de la Santísima Virgen, la fiesta de Pentecostés, la Asunción de nuestra Señora), además de los “títulos y privilegios”¹³ que le adjudica la iglesia (Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de los Ángeles, Nuestra Señora de las Nieves, el Inmaculado Corazón de María, el Dulcísimo Nombre de María, Nuestra Señora de las Mercedes, Nuestra Señora del Rosario, la Maternidad de María, la Pureza de la Santísima Virgen, el poderoso Patrocinio de María, Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, la Manifestación de la Inmaculada Virgen María bajo el título de la Medalla Milagrosa, Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona y Reina de la Nación mexicana), así como “las fiestas de los santos que más se distinguieron en el amor y culto de María; y... la de aquellos Santos bajo cuya advocación se ha formado y desarrollado nuestra Asociación”¹⁴, varias de esas celebraciones corren por cuenta de otras asociaciones locales, por lo que las Hijas de María se encargan, fundamentalmente, de conmemorar el Mes de María (mayo, en el que además se celebra el Día de la Madre, festejo civil que en el pueblo se amalgama con una celebración religiosa a María Madre) y su Asunción.

Con la celebración de la Asunción se evoca el cambio de naturaleza que María experimentó en el momento de su muerte. A diferencia de cualquier otra/otro mortal, ella recibió la gracia divina de ascender al reino de los cielos en cuerpo y alma, con lo que no padeció la corrupción de su cuerpo mortal.

¹³ Cfr. MHMI, pp. 113-123.

¹⁴ Op. Cit., p. 113.

“La razón es evidente: la que desde el principio fue hecha inmaculada por Dios, la que mereció ser la Madre del Mesías, era lógico que al final también fuera distinguida con la glorificación total...” (J. Aldazábal, 1995: 35).

La Asunción se interpreta también como el cumplimiento del pacto de Dios Padre con los hombres, en cuanto a que en el momento del Juicio Final todos aquellos que le hayan permanecido fieles ingresarán a su reino para disfrutar la vida eterna. La no muerte de María es, entonces, el núcleo del mito que se recrea en el ritual: de ahí que en la imaginología vuelva a ser una joven virgen, despojada de los atributos de la maternidad, los cuales enfatizarían su condición humana.

Ahora bien, la asunción es un término que ha recibido distintas significaciones tanto desde la teología como desde la religiosidad popular. Esto es expresa con claridad en el aserto de una joven que fue presidenta de las Hijas de María , para quien la virgen no murió,

sólo se quedó dormida. No sufrió los dolores de la muerte, por eso se dice que tuvo una santa muerte, así nomás dormidita. Por eso quienes se mueren quedándose dormidos se van derechito al cielo, fueron escogidos para no sufrir, ¡qué bendición de Dios! ¿se imagina? ¡Morirse como la virgen! (4.3)

En Tepeyanco la celebración de la Asunción comprende un ritual vasto que inicia el día 14 de agosto a las 15:00 horas con la evocación de la muerte de María. Ese día y a esa hora se celebra un primer rito en el templo por parte de las socias de Hijas de María, quienes descolocan la escultura que representa esta advocación de su pedestal para mudarla de ropa, imponiéndole un camisón blanco a manera de vestuario mortuario. Se la despoja de su corona, se arregla su cabellera y se la recuesta en una mesilla que hace las veces de altar, todo ello en medio de oraciones y cantos de adoración. El cambio de ropa de la virgen tiene lugar en un área de la sacristía habilitada para el efecto como *camarín*, y sólo la presidenta, la secretaria y la tesorera acompañadas de sus respectivas madres se encargan de desvestir y volver a vestir a la virgen, pues son las únicas que tienen en esa ocasión la investidura ritual para hacerlo. Aún cuando el sacristán y los fiscales colaboran cargando y transportando a la virgen, están tabuados de tocarla pues ello atentaría contra su virginidad; sólo pueden hacerlo las mujeres. Ésta es una de las razones por las que se exige que las integrantes de la mesa directiva sean vírgenes, pues una joven impura no tiene derecho a tocar el cuerpo divino de la Madre de Dios.

Estar a solas con la virgen, poder tocarla, asearla, cambiar su ropa, arreglarla, es el momento climático de la espera de todo un año para las jóvenes que tienen a su cargo estas tareas. En el trabajo de campo recogí los testimonios de varias de ellas y todas coincidieron en que esa ceremonia es la más emotiva:

...no sé, es lo más emocionante, es la emoción más grande... nada más de tocarla como se siente algo por el cuerpo, no sé decirle cómo, se sienten ganas de llorar (4.3).

Esta emoción es tan fuerte que confirma a estas mujeres en la fe y las convence de hacer esfuerzos denodados para que sus futuras hijas gocen de ese mismo privilegio, del cual éstas están concientes y aprecian en toda su valía: *nada más por poder estar a solas con la virgen al menos una vez en la vida vale la pena todo el esfuerzo* (10.2).

Es notable la actitud que adoptan estas jóvenes y sus madres ante la virgen. Después de pedirle permiso para tocarla, la desvisten suavemente, la tocan con sumo cuidado, con la mayor delicadeza la desvisten ofreciéndole disculpas por exponer su cuerpo, el cual cubren lo más rápido posible. Las manos de las presentes tiemblan, sus voces suenan apagadas por el llanto que se acumula en sus gargantas mientras continúan rezando y hablando con la virgen. No pueden evitar que las lágrimas rueden y se hablan entre sí sin mirarse. Casi siempre la madre de alguna de las integrantes de la mesa directiva es una mujer avezada en estas tareas por haber participado en ellas con anterioridad, lo que le permite tener cierta autoridad sobre las demás para dirigir las maniobras.

La presidenta lleva consigo el nuevo ajuar de la virgen, tanto el que usará durante su velorio como el que portará al día siguiente. La secretaria es la encargada de doblar cada prenda usada, contar cada accesorio que se cambia por uno nuevo, asentando el inventario en el libro de registros de la asociación.

El sacristán debe permanecer alejado de la escena, evitando ver la escultura de yeso y madera que mediante las invocaciones de las mujeres se presenta ante los ojos de la feligresía como el cuerpo de la Virgen. Él nuevamente cuenta todas y cada una de las prendas y accesorios de los que se la despoja, cotejándoles con el registro que le ha entregado la secretaria. Más tarde comprobará que el nuevo atuendo que ésta reporta esté completo, tal como ella lo asentó en ese mismo libro.

Mientras esto sucede, frente al altar mayor las *devotadas*, jóvenes socias Hijas de María que han sido invitadas ex profeso por la presidenta, la secretaria y la tesorera, erigen el túmulo mortuorio de la virgen rodeando la mesilla con *chiquehuites* (cestos de

palma) nuevos repletos de la fruta de la estación: manzanas, duraznos, plátanos, mangos, piñas, melocotones. También colocan las incontables flores blancas que han traído en honor de la virgen. Es obligación de las devotadas colaborar con estos dones a manera de retribución por el honor de haber sido convidadas a participar de cerca en este ritual. El resto de las socias tienen que aportar una cuota fija, con la cual refrendan su pertenencia a la asociación así como el derecho a recibir una parte de las ofrendas al día siguiente. Ellas también pueden llevar fruta y flores a título personal, mismas que pueden decidir recoger o donar a la ofrenda común para que sea repartida entre todas las socias.

En el diseño del altar intervienen los fiscales, las parientas de las integrantes de la mesa directiva, así como algunas de las socias a quienes se les reconoce una amplia trayectoria dentro de la asociación. Eso permite que el altar cumpla con las expectativas de las socias, así como con el toque personal que la presidenta en turno quiera darle.

Una vez que la virgen está lista para ser velada, las devotadas entran al camarín y la trasladan en andas al altar que le han preparado, donde la colocan con ayuda del sacristán y los hombres emparentados con las integrantes de la mesa directiva. Una vez colocada, se la cubre con una sábana blanca de duelo. Ello da pie a que se rece el primero de los muchos rosarios que se orarán durante toda la noche que las socias permanezcan velando a la virgen. Alternan los rezos con cantos, silencios y pláticas, a menudo interrumpidas por las parientas de la presidenta que reparten atole caliente y tamales.

A las seis de la mañana se inician los preparativos para *las mañanitas* a la virgen, con las que se celebra su ascenso a los cielos. De acuerdo con los gustos y posibilidades de la presidenta, éstas serán interpretadas por el coro juvenil de la parroquia o por algún grupo de mariachis contratado para amenizar el resto de la jornada. Lo que no puede faltar es la banda de viento y los coheteros, quienes marcan durante los dos días los momentos importantes del ritual, manteniendo informada a la población de cada paso con las dianas, las *matracas* (retahíla de cohetes que se hace explotar junta) y las campanas tañidas en distintos tonos por el campanero del templo.

Una vez concluidas las mañanitas, la virgen es transportada nuevamente al camerín, donde se le sobrepone al camisón la ropa nueva que ha aportado la presidenta, consistente en una túnica blanca, un cordón dorado para ceñirle la cintura, un manto azul, una mantilla de encaje blanco y una corona. La sencillez o riqueza del ajuar depende de la capacidad económica de la familia de la presidenta. En términos

generales es aceptado por la comunidad sin objetar su boato o la carencia de él, pues desde el momento de la elección de la presidenta se sabe a qué se puede aspirar al respecto. Lo que sí llega a ser objeto de comentarios y disconformidad es que las telas no sean de buena calidad: *aunque sean pobrecitas, pero las ropas no pueden ser cualquiera, así corrientes como las de uno* (5.1).

Una vez ataviada, los fiscales vuelven a colocar a la virgen en su pedestal y es cargada en andas hasta la casa de la presidenta, acompañada de la procesión de todas las personas asistentes al templo. En la casa se le ha preparado también un altar especial en alguna de las habitaciones que ha sido destinada para ello. Se la coloca en ella, flanqueada por los estandartes de la asociación que la acompañaron también durante su velorio en la parroquia.

En el patio, las tres integrantes de la mesa directiva atienden a sus invitadas e invitados (en principio, todas las socias junto con sus familias), ofreciéndoles como desayuno tamales y atole elaborados por sus madres y demás mujeres *invitadas* a colaborar como cocineras. Esta invitación es muy importante pues cimienta las relaciones parentales, amistosas y de comadrazgo tanto de las jóvenes dirigentas como de sus madres y abuelas.

Aunque el desayuno puede prolongarse, las jóvenes dirigentas y las devotadas se apresuran a bañarse, cambiarse y arreglarse. La transformación de su apariencia es notable: los pantalones de mezclilla, las chamarras gruesas, los tenis y las coletas abren paso a vestidos especialmente confeccionados para la ocasión, todos del color acordado por las tres dirigentas de la asociación (beige, durazno, azul pálido, rosa,...), quienes usarán un diseño distinto al de las *devotadas*, uniformadas como una reminiscencia de los atuendos impuestos a las hermandades y cofradías durante la época virreinal aunque ellas ignoren este hecho. La presidenta, la secretaria y la tesorera se esmeran en que sus vestidos estén a la moda, muchas veces ostentando escotes y tirantes que en décadas pasadas hubieran implicado la prohibición de que sus portadoras entraran al templo. Usan medias de nylon, zapatos de tacón, maquillaje y peinados elaborados que las estilistas del pueblo se apresuran a efectuar por la premura del tiempo.

Poco antes de mediodía las campanadas anuncian que la procesión que devolverá la imagen de la virgen al templo debe alistarse a salir de la casa de la presidenta. Esta comitiva es más nutrida y elegante que la matutina, pues ya mujeres y hombres de todas las edades se han arreglado para asistir a la misa y al banquete posterior. La comitiva va precedida por los cuatro fiscales con sus varas, la presidenta,

la secretaria y la tesorera portando los estandartes de la Asociación de Hijas de María del Pueblo de San Francisco Tepeyanco (leyenda bordada en oro sobre seda blanca que corona la imagen de la virgen María finamente bordada con hilos también de seda) cuidadosamente cubiertos durante todo el año con bolsas de plástico que se retiran únicamente para este ceremonial. Les acompañan las *aspirantas*, es decir, las niñas más pequeñas que están cumpliendo con los requisitos¹⁵ que les permitirán ser investidas como *socias* con el paso de los años, también vistiendo atuendos del mismo color de las *devotadas*, quienes llevan sobre sus hombros a la virgen, por relevos para que a todas *les toque* el privilegio de *cargarla*, asistidas por los parientes de la presidenta y el sacristán de la parroquia. Detrás de la imagen marchan las *celadoras*, las socias de mayor edad y antigüedad dentro de la asociación convertidas para el efecto en autoridades que resguardan a esta comitiva femenina. A los lados y detrás del cortejo caminan todas las parientas de las protagonistas del ritual que puedan asistir, pues también muchas de ellas se han quedado en casa de la presidenta preparando la comida ritual, así como el resto de socias, cargadas de flores blancas. Cierran la comitiva la banda de viento, *el teponaztle* marcando el paso de la marcha, y los coheteros detonando sus *cuetes*.

La procesión se detiene en el atrio de la iglesia a la espera de que el sacerdote salga a recibir a la comitiva, flanqueado por los acólitos y el sacristán. Al encontrarse, el cura bendice la imagen, a las encargadas de su festejo y todo el grupo entra en el templo, en cuyo interior espera otro grupo de fieles. Las integrantes de la mesa directiva vigilan que la imagen de la Virgen sea colocada a un lado del altar mayor, esta vez de pie sobre su pedestal, como habrá de permanecer hasta el año siguiente. La flanquean con los estandartes y largos cirios encendidos. A esa hora el templo está invadido por el olor a fruta y flores combinado con el de la cera y el incienso esparcido por el sacerdote y los acólitos, lo que hace exclamar a las tepeyanquenses que *huele a fiesta*.

El sacerdote oficia la misa, pronunciando siempre un sermón encomiástico de la Virgen, en el que aprovecha la ocasión para dictar lecciones morales a las Hijas de María, recordándoles sus obligaciones espirituales, sociales y económicas, así como el compromiso que adquirieron al ser aceptadas como socias de

¹⁵ Estos requisitos son: ir a misa todos los días primero de mes, *llevar flores* a la virgen en el mes de mayo, hacer la Primera Comunión, aceptar las invitaciones que les hagan las socias para participar en las fiestas de la virgen, observar *buena conducta* y ser *buenas cristianas*.

seguir el ejemplo de Nuestra Santa Madre, la purísima Virgen María, madre de Nuestro Padre Jesús... ustedes están comprometidas a imitarla en la pureza, en la obediencia, en la abnegación que siempre la caracterizó...

y aprovecha para dar su propia versión de la vida y personalidad de María¹⁶. Después agradece a las integrantes de la mesa directiva el haber cumplido exitosamente con el *encargo* que les encomendó la comunidad e impone los *distintivos* que corresponden a cada socia de acuerdo con su trayectoria dentro de la asociación¹⁷. Los distintivos son listones de distinto color de los cuales pende una medalla con la imagen de la Medalla Milagrosa, obsequio de las integrantes de la mesa directiva. Los distintivos rojos son para los *ángeles de María*, es decir para las niñas y niños hasta de 5 años. Los verdes son para quienes tienen entre 5 y 10 años; los morados para las niñas entre 10 y 15 años, y finalmente los azules para quienes tienen de 15 años en adelante, hasta el momento en que se casan. Las socias y celadoras adultas y casadas portan el distintivo blanco.

Al terminar la misa, el sacerdote recibe un papelito en el que la presidenta le informa quiénes conforman la terna que ella propone para que sea electa su sucesora, previa consulta con la secretaria y la tesorera. Entre las tres han ponderado las cualidades de las posibles candidatas, incluyendo su antigüedad en la asociación, que sean de familias que acostumbran participar en los cargos, que sean jóvenes, solteras y vírgenes, así como su situación económica¹⁸.

El sacerdote comunica la terna a la asamblea, no sin antes insistir en que ésta no es una mayordomía, que el cargo está regido por el Derecho Canónico, que sólo pueden votar las socias que tienen vigentes sus derechos y que todos los menores de edad (niñas y niños) están excluidos del derecho de votar. A contrapelo de estas recomendaciones, una vez que solicita que la asamblea exprese su voto, todas las personas asistentes se manifiestan: mujeres, hombres, mayores, menores, pertenecientes o no a la asociación

¹⁶ En las diferentes temporadas de trabajo de campo en que asistí a esta celebración pude apreciar cómo el párroco fue convirtiendo a María de una mujer pobre, sencilla, a *una joven de familia acomodada, que vivía como una reina, que pudiendo dar a luz con todas las comodidades prefirió dar su lugar en la posada de Belén a gente más necesitada y ella, generosamente, humildemente, se fue a recostar al portal donde tenían a los animales de carga para que allí naciera su Hijo Divino. Ese es un ejemplo de generosidad y de modestia que ustedes, sus hijas, no deben olvidar para no dejarse llevar por la pretensión y la soberbia* (párroco. Sermón pronunciado el 15 de agosto de 2005 en la parroquia de San Francisco de Asís, en Tepeyanco).

¹⁷ En el Manual de Hijas de María Inmaculada se llama *recepción* a esta parte del ritual. Op. Cit., p. 142.

¹⁸ En ocasiones se propone a jóvenes con las que se pretende tener efectos compensatorios, por ejemplo si su familia es pobre y por esa razón los hombres no han podido recibir un cargo, o si rebasan los 20 años de edad y sus posibilidades de formar parte de la mesa directiva se restringen, pues se da prioridad a las jóvenes que tengan entre 15 y 20 años, habida cuenta de que hay más seguridad respecto a su virginidad que con mujeres mayores.

pues, como mencioné antes, existe la convicción de que esta decisión es *asunto del pueblo*. Los fiscales certifican la elección, ayudan a contar los votos y avalan la declaratoria final del párroco: de la terna, quien obtiene más votos es nombrada presidenta, recayendo la secretaría y la tesorería en las jóvenes que obtuvieron el segundo y tercer lugar, respectivamente. Después de ello, se vuelve portavoz de la presidenta invitando a todas las personas presentes a compartir los alimentos en su casa. Antes de abandonar el templo, entre todas las socias y las devotadas *levantan* el altar, transportando los *chiquehuites* con fruta a la casa de la presidenta. Ellas y quienes así lo deseen se acerca a tocar con veneración el manto de la virgen, no sin antes haber orado, después de lo cual se persignan. Muchas de ellas dejan a sus pies una veladora encendida.

A partir de ese momento se genera una simultaneidad de eventos transicionales y liminales con los que se cierra y abre el ciclo ritual. El grupo que habrá de entregar el cargo se dirige a la casa de la presidenta, donde además de atender a las y los comensales, la tesorera se instala en un lugar visible, sentada a la mesa con la secretaria y alguien de la confianza de la presidenta para recibir (o en su caso cobrar) la cuota de las socias rezagadas que no pudieron cubrirla con antelación, registrando escrupulosamente cada ingreso, así como la aportación de fruta y flores que cada una hizo. Mientras tanto, el grupo de celadoras y devotadas cuenta la fruta para hacer un reparto equitativo de ella entre todas las socias que colaboraron, con dinero y en especie, para el cumplimiento del *compromiso*. Ponen la fruta en bolsas de plástico que serán entregadas a cada socia junto con una cubeta de mole en el momento que abandone la casa de la presidenta. Aquellas socias que se presenten a la comida sin haber contribuido con algo se exponen al *desaire* de salir *con las manos vacías* pues el registro riguroso de las aportaciones las excluye de esta práctica de reciprocidad.

Una vez que se nombra a las nuevas encargadas en la misa, ellas y sus familiares se aprestan a reunir dinero entre parientes y amistades para comprar *las galletas* (en sentido estricto o dulces), las flores y los refrescos que habrán de repartir entre quienes asistan a la casa de la nueva presidenta a la entrega del estandarte y la *alcancía* esa misma tarde. La alcancía es una imagen más pequeña de la virgen que permanecerá en la casa de la nueva presidenta durante todo el año junto con los estandartes de la asociación acompañada, en efecto, una alcancía de madera en la que las invitadas a colaborar con la próxima celebración irán depositando sus aportaciones voluntarias.

Al caer la tarde, las integrantes de la mesa directiva saliente se dirigen, junto con su comitiva, a dejar la alcancía a la casa de la nueva presidenta. Para ello se forma una comitiva semejante a la que transportó a la imagen de la virgen al templo. Son recibidas en la puerta por las nuevas integrantes, acompañadas de sus familiares. La madre de la presidenta da la bienvenida a la comitiva, les invita a pasar entregando una vara de gladiola o azucena blanca¹⁹ a cada asistente y ya dentro, sólo el reducido grupo de ambas mesas directivas y sus familiares más cercanos se reúnen en el que será el espacio sagrado de la virgen durante un año, ya asignado y arreglado para el rito. Allí, los padres de ambas presidentas se dirigen discursos mutuos, el primero haciendo entrega de la alcancía y encomiando la buena labor que realizó su hija al frente de la asociación, aunque con palabras que subrayan la sencillez con que lo hicieron (*humildemente, pobremente*); el segundo aceptando el cargo y comprometiéndose a que toda la familia se empeñará en respaldar a su hija para que cumpla con su compromiso en la medida de sus posibilidades económicas, *pobremente* pero con mucho amor hacia la virgen. Sobre todo, enfatiza el compromiso de vigilar que su hija observe el *buen comportamiento* que le permitió ser distinguida con este nombramiento, quedando sobreentendido que se refiere a la preservación de su virginidad. Las madres y el resto de mujeres ahí presentes permanecen en silencio.

Una vez concluido el ritual de entrega-aceptación del cargo, la nueva presidenta sale al patio, y ayudada por quienes serán sus colaboradoras en el curso del siguiente año religioso, inicia el reparto de *las galletas*, óbolos con los que se convida a la comunidad a permanecer unida a través de estos ceremoniales. Más tarde o al día siguiente, la anterior mesa directiva *hace las cuentas* de los ingresos y egresos de la asociación durante el año, así como un reporte de las actividades pastorales que se cumplieron, lo cual debe incluir la asistencia al menos a un retiro espiritual cada mes y a una reunión en la diócesis de Tlaxcala durante el año de su cargo. Después, en presencia del párroco entregarán los libros de registro a sus sucesoras, concluyendo con ello su *compromiso*.

2. La Asociación Carmelitana

Esta advocación de María es interpretada por la población tepeyanquense como la representación de la madurez femenina, una virgen-madre que ha dejado atrás la

¹⁹ En la iconografía católica, la azucena blanca es símbolo de pureza y castidad. Por ello es uno de los atributos de San José, el esposo terrenal de María.

inocencia de la juventud (representada, paradójicamente, por la virgen de la Asunción) pero no padece aún los dolores de la muerte del hijo crucificado. La imagen reverenciada por la Asociación Carmelitana tepeyanquense presenta a una figura femenina esbelta, de rasgos europeos: tez blanca y sonrosada, grandes ojos cafés, nariz recta, boca de labios finos y encarnados, orejas apenas descubiertas por el largo cabello castaño y ondulado flanqueando un rostro oval. Sus manos y sus pies son finos y delicados, las uñas apenas perceptibles. Siempre está vestida con una larga túnica café oscura, con el cordón de San Francisco atado a la cintura. Una saya monjil sobrepuesta a la túnica es el marco del escapulario, objeto sagrado que cuelga sobre pecho y espalda mostrando el escudo de María. La cabeza divina está cubierta por una mantilla de encaje tipo español, blanca y vaporosa, siempre coronada en oro por tratarse de la Reina del Cielo.

El ciclo ritual dedicado a esta virgen inicia y culmina el 16 de julio, día consagrado a ella. A diferencia de lo que ocurre con la imagen de la Virgen de la Asunción, patrona de las Hijas de María, a la Virgen del Carmen no se la vela, sino que se le dedican *las mañanitas* a temprana hora y acto seguido las señoras que integran la mesa directiva de la asociación (también una presidenta, una secretaria y una tesorera) la trasladan a la sacristía, donde le cambian la ropa y la acicalan con ayuda de los fiscales y el sacristán. Aunque observan restricciones similares a las que describí en el punto anterior respecto a que sólo las mujeres desvisten y visten a la imagen, los hombres presentes tienen mayor participación y no es raro que alguno de ellos sea quien le acomode el velo o fije la corona, en particular esta tarea puede quedar en manos del esposo de la presidenta. Es interesante notar que, aún cuando los hombres guardan igual veneración por la virgen, tienen menos delicadeza y respeto al momento de acercarse a ella para arreglarla. En este caso, la secretaria también debe inventariar escrupulosamente las pertenencias de la virgen, incluyendo el nuevo atuendo que le donan las integrantes de la mesa directiva, pues en este caso hay mayor flexibilidad para que la presidenta regale sólo alguna parte importante del atuendo (el vestido, el velo o la corona) y tanto la secretaria como la tesorera, *si llevan voluntad*, le regalen alguna de las otras prendas que completan su ajuar. Asimismo, si alguna socia ha hecho una promesa y ofrecimiento a cambio de algún favor recibido puede regalarle unos aretes, un nuevo cordón o cambiar el escapulario. Esto debe ser hecho del conocimiento de la mesa directiva con la debida anticipación y se notificará a las socias durante la misa devocional.

Siguiendo con la organización general de los rituales llevados a cabo en Tepeyanco con motivo de las fiestas devocionales, después de las mañanitas las y los asistentes a la iglesia se apersonan en el casa de la presidenta para desayunar y a mediodía se vuelven a reunir para ir en procesión a la iglesia, escoltando a la virgen con los estandartes de la asociación. Igual que sucede con la fiesta de la Asunción, durante la misa se imponen los distintivos a las nuevas socias (casi siempre adultas jóvenes, pues en esta asociación no se aceptan niñas), en este caso se trata de escapularios cuyo tamaño aumenta conforme se avanza en la escala hasta llegar a ser *celadora*. Al finalizar se elige a la nueva mesa directiva y se escenifican los mismos actos que describí en el ritual anterior.

La diferencia entre la fiesta de la virgen de la Asunción y ésta radica en que el ritual de la virgen del Carmen destaca por su suntuosidad, denotando con ello que las *señoras* que forman parte de su asociación cuentan con una buena posición económica. Esto está íntimamente vinculado con el hecho de que, según desprendo de las entrevistas que sostuve con varias mujeres adultas y ancianas, desde muchas décadas atrás han sido las mujeres comerciantas las más involucradas con este culto. Así, el hecho de que cuentan con ingresos propios les ha permitido imprimir a la fiesta el sello de la *riqueza* que corresponde a esta virgen, diferenciándola del resto de advocaciones que son asociadas con la *pobreza* propia de un *pueblo campesino*. Así se establece un interesante parangón entre una virgen madre, madura, acostumbrada a *las cosas buenas*, y las mujeres reales que cursan la edad media de sus vidas, trabajando, ganando dinero propio, teniendo también sus *buenas cosas* como ropa, alhajas, zapatos y, sobre todo, solvencia económica.

El peso simbólico y social de esta identificación de las mujeres con una virgen cuya imagería llenó de boato el sencillo atuendo franciscano queda patente en que las participantes en el ritual llegan a la iglesia desde las 6 de la mañana muy bien arregladas, estrenando vestido, peinadas con esmero. Las socias más viejas, además, se afanan en llevar un buen rebozo (si es nuevo, mejor), el cual cuidan de cruzar sobre un mismo hombro para distinguirse de las que no son socias, no sólo por el escapulario sino por el lugar que ocupan en el templo y cómo lo ocupan, pues buscan sentarse lo más próximas, si es posible varias de ellas juntas, estableciendo una frontera notoria con las demás.

Este prurito por exhibir los rasgos de su distinción (como la llamaría Pierre Bourdieu, 1991) no es gratuito. Este grupo de mujeres que rebasan los sesenta años han

llevado sobre sus hombros buena parte de los costos de la modernización del pueblo. Su desempeño como comerciantas, criadoras de animales de corral, trabajadoras de las hortalizas y los huertos familiares, les permitieron participar con aportaciones propias (en dinero, trabajo y especie) en la edificación de la escuela primaria, en el apoyo a la escolarización creciente de hijas e hijos, en la acumulación necesaria para sustentar la migración masculina a los Estados Unidos, en la posibilidad de que sus hijas y nietas dejaran de ocuparse en actividades agropecuarias para incursionar en trabajos asalariados y por cuenta propia. Por ello, su presencia en todo el ritual está marcada por una profunda dignidad que no exhiben ellas mismas en otras ocasiones festivas, ni siquiera cuando acompañan a los hombres de su familia a cumplir sus cargos como fiscales o mayordomos.

Al terminar la misa devocional la feligresía, dirigida por el párroco, elige a las integrantes de la nueva mesa directiva. Para todos los nombramientos, sean del sistema de cargos, sean de las asociaciones de fieles, la definición de la terna no responde al azar. Por el contrario, es una práctica política local basada en el cabildeo y la manipulación expresa en buen número de casos en los que las personas interesadas han hecho un trabajo previo notificándole a la presidenta o al *carguero* en turno su pretensión de lograr el nombramiento y le piden ser tomadas en cuenta. También se discute entre los integrantes de la familia, valorando quiénes ya tuvieron el cargo, quiénes no, qué personas de las que conforman sus redes sociales y parentales tienen posibilidades de enfrentar el gasto, a quienes hay que compensar por algo. Y por supuesto, siempre cabe la posibilidad de proponer a tres candidatas por la simple afinidad, amistad o simpatía que sientan las integrantes de la mesa directiva hacia ellas. Aunque la voz cantante es la de la presidenta, suele dejar lugar para que sus otras dos compañeras tengan también propuestas propias.

En el momento de la elección se hace patente la posición social que ocupa cada una de las personas propuestas. Ahí mismo, dentro del templo, al pronunciar el sacerdote los tres nombres, de inmediato se levanta el murmullo entre las y los asistentes, poniéndose de acuerdo en pequeños grupos por quién habrán de votar. Es más, las personas que están lejos de quienes se comunican la decisión, esperan a ver por quién votan las más allegadas a ellas para apoyar el sentido de su voto. Incluso cuando la votación llega a ser muy cerrada, el sacerdote tiene la última palabra, impidiendo que se cuente voto por voto al declarar que *desde aquí se ven unas pocas manos más a favor de...* y si los fiscales coinciden con esa apreciación se da por cerrado el referendo. La

aplicación de todos estos mecanismos pone de manifiesto que cada candidata llega a la votación precedida por un capital social que se expresa y refuerza con su elección. Asimismo, los lazos de solidaridad que han construido individualmente o a través de sus familias se dejan sentir, lo mismo que su opuesto, las rivalidades y conflictos que la afecten.

Es necesario mencionar que llega a haber casos extraordinarios en los que las jóvenes o señoras electas tienen que declinar el cargo por situaciones extremas que saben de antemano les impedirán cumplir exitosamente con él. Lo que suele suceder en esas ocasiones es que se deja abierta la posibilidad para que al año siguiente asuman el cargo si su situación lo permite, lo cual harán saber oportunamente a la mesa directiva y la comunidad.

Una vez definida la elección y habiendo cumplido con la comida ritual que sucede a la misa, ese mismo día, por la tarde, la presidenta y el resto de integrantes de la mesa directiva saliente recogen la alcancía y los estandartes en el templo y la llevan en procesión a la casa de la presidenta recién electa. Ésta les espera acompañada de la secretaria y la tesorera también recién elegidas, junto con su esposo (o su representante varón) en la sala de la casa o en el lugar destinado a fungir como espacio ritual a lo largo de todo un año. El altar que recibirá la alcancía ya ha sido erigido y adornado con carpetas bordadas y tejidas, flores, veladoras y ceras. Las anfitrionas y sus familiares han comprado galletas (o pan dulce) y refrescos para recibir a la comitiva.

Una vez que ésta llega a la casa, son recibidas por sus relevos, quienes las conducen al nuevo espacio ritual, en donde los respectivos esposos de las presidentas intercambian discursos: el de la saliente expresa que cumplieron con el compromiso adquirido, pobremente y con limitaciones pero con mucha fe. El cónyuge de la presidenta entrante expresa su alegría porque su familia haya sido distinguida con el nombramiento y manifiesta su disposición a cumplir también con su compromiso, en la medida de sus posibilidades y de lo que Dios provea. Todas las mujeres permanecen en silencio mientras los hombres hablan, hasta que los fiscales sancionan el acto, agradecen a los varones salientes e invitan a los entrantes a ser serios y responsables porque adquirieron un compromiso en la Tierra y en el Cielo. Después de ello, las mujeres intercambian abrazos y entonces, por primera vez, la presidenta asume una posición de autoridad, invitando a sus visitantes y al resto de la concurrencia a tomar un refresquito, ofrecido con humildad pero *de corazón*.

Las mujeres invitadas con toda premura a ayudar en esta ceremonia por parte de las nuevas integrantes de la mesa directiva, junto con los varones que las han acompañado, sacan cajas y chiquehuites de pan, galletas y dulces, convidando a todas las personas sin importar rango social, edad o sexo. Los esposos y hombres más cercanamente emparentados a la presidenta, la secretaria y la tesorera reparten refrescos a niñas, niños y mujeres, mientras que a sus congéneres ofrecen cervezas o alguna otra bebida alcohólica, advirtiéndoles que en esta ocasión su ingesta será moderada pues sólo se trata de un brindis sencillo.

Al día siguiente, las mujeres involucradas se reúnen en el templo para que las encargadas salientes hagan entrega del libro de la Asociación a sus nuevas representantes. Asimismo, hacen cuentas y el corte de caja, firman el reporte, si es el caso hacen entrega del dinero que haya sobrado, y con ello cierran el compromiso adquirido un año antes.

Para la nueva mesa directiva, sin embargo, el trabajo apenas ha comenzado. A partir de ese momento, las negociaciones entre sus integrantes no se harán esperar. Deberán acordar a qué otras mujeres invitarán a ayudarlas, hacen cálculos de cuánto gastarán en la celebración del año próximo y fijan la cuota que cobrarán, de manera diferenciada, a las socias y a las celadoras, sus ayudantas directas. Asimismo, empiezan a pensar qué artículo comprarán para dejar constancia en el templo de que ellas estuvieron al frente de la Asociación: una corona nueva, arreglar el altar de la Virgen, mandar a poner una placa conmemorativa.

La economía es un punto sensible. En los cálculos entran misas, enseres, parafernalia, *recuerditos*, distintivos y escapularios. En el curso de las semanas siguientes, visitarán a las mujeres que quieren invitar como celadoras, confirmando la intención con una invitación escrita. Asimismo, procurarán hablar con cada una de las socias para que regularicen sus cuotas y comunicarles cuál será el monto de la que ellas cobrarán a lo largo del año. Mientras tanto, cada mes, el día 16, celebrarán una misa para su Santa Patrona.

Por su parte, la presidenta, la secretaria y la tesorera de la Asociación deberán ahorrar una cantidad considerable de dinero a lo largo de los meses, al tiempo de criar animales de corral y acumular los ingredientes necesarios para la elaboración *del mole*.

Tanto en este caso como en el de las Hijas de María, el desembolso económico es notable. A título personal, las *encargadas* y sus familias pueden llegar a gastar alrededor de cincuenta mil pesos cada una (cálculo hecho para 2005); en su conjunto,

las *socias* aportan otro tanto. Estas cantidades no son nada despreciables si tomamos en cuenta que se trata de una población de ingresos bajos a medios.

Cuando se acerca la fecha del *compromiso*, las tres representantes se reúnen para hacer un repaso de las socias jóvenes a quienes convocarán para llevar en andas las imágenes carmelitas durante las procesiones que se avecinan. Una vez que han decidido a quienes invitarán para ello, visitan a sus madres para comunicarles tal pretensión, sujetas siempre a la aceptación o no por parte de las personas interpeladas, pues aceptar esta forma de participación implica importantes gastos: vestido, calzado, peinado de salón.

El trabajo continuo a lo largo del año incluye la elaboración de manteles y servilletas, bordadas y con puntas tejidas, tanto por parte de las *encargadas* como de las comadres, amigas y familiares a quienes les piden ayuda para ello. Esta actividad se convierte en una fuente de ingresos para muchas de las mujeres convocadas, pues con el paso del tiempo se ha monetizado, aunque también algunas mujeres aceptan colaborar esperando la *vuelta* del favor, esto es, que las mujeres a quienes ayudan en esta ocasión harán lo mismo para ellas llegado el momento.

Conforme se acerca la fecha del *compromiso*, las actividades se multiplican e intensifican. Por una parte, es necesario asistir con más frecuencia al templo para lavar, remozar y pintar el altar, las andas y la alcancía de la Virgen. Por otra, es tiempo de revisar el inventario de provisiones, ratificar que las celadoras asistirán en auxilio de las integrantes de la mesa directiva, acordar con el sacerdote, los fiscales y los sacristanes el horario de las sucesivas manifestaciones rituales que deben ser observadas, supervisar que las muchachas que habrán de cargar a la imagen tengan listos los vestidos, todos del mismo color previsto con antelación, en fin, ningún detalle puede ser obviado.

Las y los familiares más cercanos a las encargadas también han debido trabajar más, ahorrado y utilizado sus relaciones para procurar recursos que favorezcan el lucimiento de las protagonistas de la fiesta. En primer lugar, las propias encargadas trabajan afanosamente en el arreglo y reparación de la casa, habida cuenta de que habrá de convertirse en un espacio ritual. Por el momento, el área de la casa donde se instaló el altar para que descansa la alcancía de la Virgen ya lo es y debe ser mantenida como tal. Además, organizan tandas, aceptan hacer ventas por catálogo, crían animales para su venta, bordan y tejen afanosamente. Si tienen un trabajo asalariado, utilizan sus contactos laborales para vender, para obtener buenos precios en las mercancías que van necesitando y reorganizan el destino de sus ingresos de forma tal que generen un fondo

del cual irán disponiendo de acuerdo a los gastos que sean necesarios a cada momento. Además, sus madres, hermanas, hijas y nueras, además de comadres y amigas, les aportan ayuda, sea en forma de trabajo, a través de artículos de consumo y, por supuesto, con aportaciones que no se contabilizan como parte de las obligaciones financieras que tienen aquellas que son socias carmelitanas, pues tratándose de la familia la erogación se duplica.

Por su parte, esposos, padres, hijos, yernos o cuñados van guardando pequeñas cantidades de dinero semana con semana para que al final *el gasto no sea tan fuerte*, aunque ya saben que es muy probable que con esa cantidad no alcance para solventar todos los gastos y van previendo a quien recurrirán en caso de apuro, bien sea requiriendo la *vuelta* del favor que ellos hicieron en su momento, bien sea buscando a quien pedir prestado, sobre todo pensando en sus parientes y amigos migrantes quienes, al menos en teoría, tendrán la suficiente solvencia para ayudarles. En casos extremos, habrán de *fiar* algún terrenito, lo cual supone rentarlo a quien esté dispuesto a pagarles por la explotación agrícola de la tierra durante el tiempo que compense el préstamo que desembolsarán.

En las semanas previas, la participación de los varones será decisiva en la obtención de buenos precios en la compra de flores y el alquiler de lonas, mesas y sillas, pues aún cuando las mujeres logren buenas ofertas con sus contactos (sea por su desempeño como comerciantas, sea porque alguien en el trabajo las puso en contacto con quien podría proveerles el servicio), en la región prevalece la práctica de que toda negociación hecha por mujeres debe ser respaldada por la figura de algún varón *que responda por ella*. Estos tratos suelen ser una fuente importante de conflicto pues generan descontento de ambas partes: en las mujeres porque generalmente sus negociaciones son criticadas por los hombres; en los hombres porque siempre habrá la suspicacia de cuántas veces y en qué condiciones *sus* mujeres tuvieron tratos con personas ajenas a su círculo cercano, más aún si se realizaron fuera del pueblo. Unas y otros se recriminan mutuamente los resultados de sus gestiones, consideran que abusaron de el otro o la otra, o que no fueron lo suficientemente hábiles para hacer un buen negocio.

El momento más álgido de estas situaciones llega con la compra por mayoreo de los ingredientes de las comidas que habrán de servirse, pues el uso local es que las mujeres den a los hombres todo el dinero del que disponen y sean ellos quienes vayan a adquirirlos a alguna de las centrales de abastos cercanas o con sus conocidos en alguno

de los mercados regionales. Dejar en manos de los hombres una importante suma de dinero es vivido por las mujeres como algo fuera de orden, más aún cuando muchas de ellas se dedican o se dedicaron al comercio: por ello, cada vez con más frecuencia suele ocurrir que insistan en hacer las compras juntos, utilizando la estrategia de afirmar que ellas tienen *mejor ojo* para escoger los jitomates, los chiles, los pollos, además de que saben exactamente lo que necesitan y lo que quieren. A ello se suma la precaución de olvidar el encargo de algo y que después el marido tenga que volver al mercado por los faltantes. Aún cuando es algo implícito, a ninguna se le ocurriría, bajo ninguna circunstancia, decir que les irrita que los esposos administren el dinero que ellas también contribuyeron a reunir; mucho menos dirían que temen que hagan mal uso de él, sea quedándose con una parte, sea emborrachándose en el camino o invitando a tomar a sus amigos.

La conflictividad se acentúa porque los recursos provienen de tres personas con sus respectivos grupos familiares: la presidenta, la secretaria y la tesorera. En ese contexto, las suspicacias se multiplican y los acuerdos se dificultan. La mayoría de las veces, las integrantes de la mesa directiva han convenido que sea la presidenta quien se encargue de las compras, exigiéndole cuentas claras y exactas. Con ello, todo lo que concierne a la administración de los recursos lleva una doble contabilidad: la que se asienta en el Libro de la Asociación tomando en cuenta las cantidades totales invertidas en cada rubro, y la que se consigna en la libreta de gastos que se vienen transmitiendo de una mesa directiva a otra, en la cual se anota hasta el más insignificante desembolso que efectúe cada integrante. El control de la libreta se convierte con ello en un medio de convergencia de la labor de secretaria y tesorera, al tiempo que en un recurso de poder del cual pueden echar mano en caso necesario.

Hay otras relaciones que también incluyen la necesidad de establecer equilibrios entre mujeres adultas, respetando las jerarquías. Esta situación es análoga a la que se presenta en la fiesta de las Hijas de María, con la diferencia de que las socias carmelitanas son adultas, con recursos propios, autoridad e intereses propios, es decir, se trata de mujeres cuyas posiciones indican una menor dependencia vital respecto a las personas mayores, como es el caso de las jóvenes que se encargan de la fiesta de la Asunción de María.

Entre las relaciones intragenéricas que hay que cuidar ocupa un lugar especial la organización de las mujeres que se harán cargo de la cocina. En tanto la comida ritual tendrá lugar en la casa de la presidenta, algún espacio abierto en el patio, la huerta

doméstica o el corral se habilitará para los fines de su preparación. Enormes cazos y cazuelas, pilas de leña, grandes comales de lámina con conexión a un tanque de gas, mesas para metates y tortilladoras son apenas algunos de los aperos necesarios. Su disposición espacial deberá responder a los deseos de la *casera* y de la mujer que ésta asigne para supervisar que todo se haga de acuerdo a lo esperado. Casi siempre esta responsabilidad recae en la madre o la suegra de la casera, cuya autoridad en virtud de la edad, el parentesco y la experiencia que posee la califican para que ése sea el trabajo específico que desempeñe.

La clara (y en algunos casos inquebrantable) división sexual del trabajo que acompaña a todo el proceso ritual no hace excepción de la cocina y la comida ritual. Al mismo tiempo, las actividades se asignan también dependiendo de la edad. Pero hay una regla básica: todas las personas que integran el grupo doméstico tienen la obligación de participar.

Bajo este principio, las niñas se abocan a ayudar con aquellas tareas que son capaces de cumplir: hacer mandados dentro y fuera de la casa, acarrear cosas y, sobre todo, no estorbar. Los niños, por su parte, colaboran con los hombres mayores acarreando leña. Las jóvenes son incorporadas a la limpieza de la casa y a su arreglo, preparando manteles, servilletas, servilleteros, saleros, floreros y los *recuerditos* que se repartirán entre quienes asistan a la celebración, mientras los jóvenes se encargan de traer y acomodar cajas de refrescos, cartones de cerveza, botellas de bebidas alcohólicas en los lugares destinados para ello.

Las personas adultas son quienes se encargan del trabajo pesado: las mujeres de la preparación de los alimentos, los hombres (encabezados por el *casero*) proveyéndolas de gas y leña, cargando y acomodando los enormes peroles, cazos, cazuelas y comales que se utilizarán durante varios días, instalando la lona que cubrirá el patio en el que se instalarán las mesas, armando éstas junto con sus sillas.

El trabajo va acompañado de un intenso intercambio verbal, no sólo de órdenes y peticiones de ayuda, sino también de bromas, albures y duelos de ingenio que se aderezan con miradas y gestualidades que enfatizan la intención de lo dicho o insinuado. Asimismo, se agudiza el uso del lenguaje basado en silbidos, código que se desarrolla en el curso de la vida cotidiana, sobre todo en las calles y en la plaza pública, y que en ocasión de las fiestas se combina con los otros lenguajes, almacenándose en la memoria de quienes participan del momento para hacer uso estratégico de lo intercambiado en otro momento.

En ese escenario, hay algunas horas que son clave para el intercambio de novedades, el *chisme* y la toma de posición respecto a ciertos asuntos que atañen a las y los presentes: se trata de aquellas en que en un extremo del patio los hombres matan a los animales que habrán de ser consumidos, especialmente guajolotes y gallinas, mientras en el opuesto las mujeres los despluman, los *chichinan*, los limpian y destazan. Habitualmente los varones aprovechan el momento para continuar pláticas anteriores que han tenido lugar en espacios públicos (las banquetas donde suelen sentarse a platicar mientras toman cervezas o refrescos, la *pulcata* –pulquería- del pueblo, la plaza pública, los pasillos de la presidencia municipal o el atrio de la iglesia), cuyos tópicos generalmente son la conducción político-administrativa del pueblo, las disposiciones del párroco y otros asuntos relacionados con la iglesia y el desempeño de mayordomos y fiscales.

Las mujeres, en cambio, hablan de lo que en otras circunstancias no harían en pequeños grupos en otros espacios: las características corporales de los hombres. Aprovechando las analogías y metáforas que ofrecen algunas partes de los cuerpos de los animales, las mujeres bromean en torno al largo y grosor de los pescuezos de los guajolotes y las gallinas aludiendo implícitamente a los penes masculinos, elogiando o denostando sus características y habilidades.

Y no se crea que los hombres no reparan en las características corporales de las mujeres, lo que sucede es que habitualmente los albuces que intercambian mientras llevan a cabo las tareas que les corresponden se refieren a la propia sexualidad masculina. Las alusiones al pene y los testículos están presentes también a través de comparaciones o analogías con animales y sus productos (pájaros, huevos,); las alusiones directas a los cuerpos femeninos se depositan en mujeres concretas, de quienes hablan en círculos estrictamente masculinos, en los que la complicidad se supone no se verá rota por algún oído indiscreto cuya portadora pueda hablar de más con las mujeres presentes en otra área del espacio ritual que están compartiendo, pues aún cuando se encuentre escindido en virtud de las tareas y el género de quienes las desempeñan, hay también múltiples ámbitos comunes por los que circulan mujeres y hombres.

Las mujeres y los hombres de edad avanzada ayudan en lo que pueden, de acuerdo con su edad y estado de salud. Casi siempre se les trata con cierta deferencia por considerárseles *mayores*; sin embargo, no es raro que la deferencia sea más bien tolerancia y, en no pocos casos, se convierta en exasperación. Por eso, se les hacen

algunas consultas, se les asigna el control de las personas que organizan a los grupos y se les pide que realicen tareas sencillas y sedentes.

Las distinciones etarias permiten que todas las personas de la casa, familiares e invitadas participen con sus pares, fortalezcan los vínculos entre coetáneas y reproduzcan el carácter de las relaciones de género, fluctuando entre la escisión, la segregación, la especialización y la mutualidad.

Las horas de regocijo pierden su carácter relajado cuando se inician los trabajos más fuertes de transformación de los animales muertos en alimentos. Las piezas de carne son puestas a cocer y con ello, de manera casi levistraussiana, las distinciones sociales entre mujeres y entre hombres vuelven a tener sentido, aunque quizás inverso, pues las mujeres se colocan en el ámbito de lo caliente, lo cocido, en la transformación de la naturaleza en cultura que se come, mientras los hombres se encargan de lo frío, lo crudo, lo agreste.

Durante todo el proceso de cocción, los hombres dejan de tener un lugar en el área de las cocinas, excepto para proveer de combustible a las cocineras cuando éstas lo requieren. En esas horas, la cocina es territorio social de las mujeres, quienes se desenvuelven atendiendo a las jerarquías, segregadas por especialidades (tortilleras, moleras, encargadas de la sopa, tamaleras, atoleras). Las más viejas instruyen a las más jóvenes, indican la cantidad adecuada de cada ingrediente, dan su visto bueno a la condimentación. En sus propias casas, cada mujer puede poner su toque personal a la manera como prepara un alimento. En la cocina ritual, en cambio, cada cantidad, cada procedimiento, el orden y la combinación de tareas son inamovibles, están fijos en la memoria colectiva, en el conocimiento culinario transmitido de generación en generación. Que el sabor del mole varíe de una fiesta a otra, de una casa a otra, no importa, es *normal* pues ninguna mujer tiene el mismo sazón que otra: aquí lo que importa es que el orden sea respetado, repetido incansablemente en la que se asume que es una hélice inacabable de reproducción de la cultura comunitaria. Aunque el mole sepa distinto de una casa a otra, siempre será *el mole del pueblo*, inconfundible en sabor, aroma y consistencia con los moles que se hacen en los pueblos aledaños, *pueblos de indios* en los que siempre es muy picante, o muy grasoso, o muy aguado, es decir, de menor calidad que el propio.

Las huellas del tiempo expresadas en el uso simultáneo de licuadoras y *metates*, gas doméstico y leña, tortilladoras manuales en vez del palmeo con las propias manos, no ha afectado la calidad de los alimentos, siguen siendo calientes y fríos pues esa es su

naturaleza, es su *temperamento*. Tampoco se ha visto afectada la importancia ritual de los animales, por ello, la secretaria, la tesorera, sus madres y abuelas, así como las mujeres de alto rango que ellas indiquen reciben al final de la jornada una cubeta de mole con un guajolote entero dentro, de preferencia una *totola* (guajolota joven y tierna), además de cantidades abundantes de los demás alimentos preparados para la ocasión, mientras que al resto de socias se destinan pollos, completos o en piezas, de acuerdo con el lugar que ocupen en el escalafón de la asociación y la trayectoria que otras mujeres de su familia tengan en ella.

Estas distinciones contrastan con la ideología igualitaria con que se acompaña la invitación a participar el banquete. Aunque formalmente se afirme que cualquier persona puede asistir y comer, en los hechos siempre debe mediar una invitación explícita, aún cuando sea de última hora, pues es muy mal visto que se presente alguien que no fue convocada/convocado.

Cada una de estas prácticas sociales junto con los significados que tienen asignados, dan prueba de la vigencia de una cultura que se inventa y reinventa a sí misma de manera constante, adoptando “costumbres” o dejándolas en desuso. Para esa dinámica es fundamental, sin embargo, la permanencia de la escisión entre mujeres y hombres, infantes y personas adultas, ricas y pobres, socias e invitadas, es decir, la distinción y clasificación de las personas de acuerdo con los distintos posicionamientos que ocupan en situaciones particulares pues sólo así, a partir de esa distinción, tiene sentido la idea comunitaria de la igualdad.

Debido a lo anterior, considero relevante analizar la fuerza que mantienen el cuerpo y la sexualidad no sólo como fundamentos sobre los cuales se construye y representa el género, sino también para mostrar cómo se les recrea desde la pertenencia de las mujeres católicas a las asociaciones de fieles. Esa es la materia del siguiente capítulo.

CAPÍTULO SEIS

CUERPO Y SEXUALIDAD DE LAS MUJERES CATÓLICAS PARTICIPANTES EN LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS

Vuelvo una vez más al señalamiento de Manuela Cantón Delgado:

“Las religiones, como previó Durkheim, lejos de desaparecer, se reactualizan, revitalizan y multiplican (...). Pero acaso hoy se trata más de entenderlas e interpretarlas como algo que desborda las rígidas fronteras de las instituciones religiosas para filtrarse en la vida cotidiana de las más variadas y discontinuas maneras. Tal vez la religión ya no debería ser vista como ‘cosa en sí’ sino como algo ‘a través de lo cual’ pueden pensarse la cultura, la subjetividad, la intersubjetividad y la sociabilidad (...). Y, podríamos añadir, la política, la economía, la familia, la sexualidad o el mismo sentido del cuerpo...”(2001: 231)

El cuerpo se conceptualiza, en términos religiosos, como la materialización de un designio divino. Pertenece al mundo natural pero es intervenido por lo sagrado para constituirse en humano. En ese sentido, el cuerpo humano tiene un carácter ontológico.

Lo anterior se hace patente cuando se reitera que la posibilidad de que las mujeres encabecen una fiesta devocional depende, como he mostrado, de su pertenencia a alguna asociación de fieles. En esa condición se vinculan la adscripción religiosa institucional, la adscripción comunitaria y la adscripción de género. Estudié las fiestas de Nuestra Señora del Carmen y de la Asunción de María porque en ellas, además de esa vinculación, hay requisitos referidos a la condición sexual y conyugal que delimitan aún más las oportunidades que tienen las mujeres para protagonizar públicamente un evento que les asegura prestigio y reconocimiento social. Por esa razón, en este capítulo desarrollaré con mayor detalle cuáles son las concepciones y vivencias del cuerpo y la sexualidad de las mujeres que entran en juego en esa condición, sintetizadas en las expresiones émicas de estar *bien casada* y ser *señorita* o virgen.

Las concepciones sobre el cuerpo

Entre la población tepeyanquense se amalgaman concepciones sobre el cuerpo de distinto origen: católico, nahua, científico, personal. Como he señalado antes, la concepción católica sobre el cuerpo se centra en la distinción entre cuerpo y alma, de la cual es depositario. El cuerpo aparece como el *ubis* de la tentación, del sacrificio y de la

mortificación. Es la entidad a través de la cual se expresa la persona, a quien sin embargo no le pertenece pues, igual que la vida, el cuerpo es dominio de Dios.

Pero entre las tepeyanquenses no bastan estas apreciaciones para abarcar sus concepciones sobre el cuerpo, pues en su mentalidad éstas sincretizan lo anterior con una pervivencia de la concepción nahua sobre la existencia de entidades anímicas. Aún cuando estas mujeres no se refieren de manera explícita a éstas, infiero mi análisis de la identificación que hacen de las calidades de los alimentos que afectan a la salud, así como de la asociación de la enfermedad con un desequilibrio interno que puede ser producto de agentes patológicos que penetran el cuerpo (virus por ejemplo) o viven dentro de él y se desarrollan de manera anormal, o bien es consecuencia de conductas, situaciones o relaciones sociales que convierten al cuerpo en el depositario de venganzas, hechizos y *mala fe*.

Desde esta perspectiva, el cuerpo es una entidad frágil que aloja los impulsos que forman el *carácter* de cada persona, mismos que tienden a contraponerse con la moral, cuyo asiento es el alma. Bajo estas circunstancias, el carácter se forja por la tensión constante entre lo que la persona es, lo que debe ser y lo que quiere ser. Esta tensión (que puede convertirse en conflicto bajo condiciones extremas) es la que conduce a que una mujer sea capaz de permanecer virgen hasta el momento de establecer su primera unión conyugal, al mismo tiempo que define su capacidad para procrear y conducirse como una buena madre y esposa (en ese orden).

Por otra parte, la población local tiene información obtenida en su paso por la escuela que le indica que el cuerpo es, también, una forma de materialidad en la que cada elemento que lo constituye es portador de salud y enfermedad. En el nivel individual, cada persona sabe de su cuerpo lo que ha experimentado, elaborando ahí una síntesis de lo anterior. Para cada persona, el cuerpo es su existencia, lugar del placer y del dolor, de la salud y la enfermedad, de la sexualidad, de la mente y de la inteligencia. Por ello, para quienes habitan Tepeyanco, la observación de las otras y los otros es central. A través de la mirada se perciben la condición sexual, los estados de ánimo, la disposición a colaborar, el estado del cuerpo (salud, enfermedad, embarazo, embriaguez, drogadicción), los mensajes sexuales. Se considera que *lo que se ve por fuera* permite asomarse a lo que *cada quien trae por dentro* (exfiscal anciano). Consecuencia obligada es que parte central de la aculturación sea la capacitación para descifrar las señas que emiten las personas a través de sus cuerpos y las marcas que

éstos portan. A continuación señalaré cómo las mujeres católicas presentan algunas de ellas.

Las marcas corporales

El cuerpo sexuado es la fuente primaria sobre la que se han erigido las desigualdades más acérrimas entre las personas, siendo básica la desigualdad derivada del género. Sin embargo, a ella se suman las que derivan de otras características corporales: las raciales, las distinciones de clase (en el sentido en que las define Bourdieu), las étnicas. Esto es así porque las distintas condiciones sociales están acompañadas de marcas corporales que evidencian y subrayan el ubis de la persona. Para quienes saben interpretar los signos culturales que acompañan el arreglo personal, la vestimenta, las posturas, las actitudes, basta una mirada para clasificar en alguna categoría social a la persona observada.

Sin duda, una primera marca corporal que denota la pertenencia a la comunidad tepeyanquense es la apariencia física. Una buena parte de la población es morena, de estatura baja a media, delgada en la niñez y juventud, de complexión más robusta en la edad adulta para volver a la esbeltez en la ancianidad. De cabellos y ojos oscuros, mujeres y hombres ostentan desde temprana edad las huellas de la exposición al sol. Algunas familias destacan, siendo llamadas *güeras* por tener la piel, los ojos y el cabello de tonalidades más claras. También destacan las personas que han llegado a avecindarse en el pueblo por la vía matrimonial, casos casi exclusivos de mujeres dada la patrivirilocalidad que he mencionado antes. Buena parte de estas mujeres proceden de localidades del sureste del país, habiendo conocido a sus parejas durante las estancias en esos pueblos de los hombres tepeyanquenses dedicados al comercio y al oficio de *transportistas* (choferes de trailers y camiones de carga de alimentos perecederos¹).

El ideal corporal se ha venido modificando con el paso del tiempo. Según cuentan las mujeres más viejas, *antes* las mujeres jóvenes gordas eran muy bien vistas puesto que la redondez del cuerpo se asociaba con la fecundidad, de tal suerte que de las mujeres delgadas se temía que no fueran prolíficas o que, si se lograban embarazar,

¹ Tepeyanco fue una localidad dedicada al cultivo intensivo de hortalizas durante buena parte del siglo XX, lo que inclinó a un buen número de hombres cuyas familias se habían dedicado a comercializarlas a seguir haciéndolo a manera de intermediarios cuando la producción local fue disminuyendo. Siguieron y ampliaron las antiguas rutas de los arrieros pre y postrevolucionarios, que extendieron su áreas de trabajo hacia la sierra norte de Puebla y las áreas colindantes a ésta de los estados de Veracruz e Hidalgo, dirigiéndose cada vez más hacia la península de Yucatán. Actualmente las rutas de los transportistas se orientan hacia Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo.

tuvieran dificultades para llevar a término sus preñeces. También se temía que su leche no fuera lo suficientemente espesa para alimentar a las criaturas, por lo que pensaban había más probabilidades de que nacieran *enclenques* y murieran pronto². En cambio, las jóvenes contemporáneas muestran mayor interés por ser menos gordas de lo que fueron sus madres y abuelas. Muchas de ellas practican algún deporte (afición que adquirieron durante los años escolares) o asisten a las clases de aerobics que se imparten de manera esporádica en el pueblo.

Otra marca corporal que ha cambiado de manera notable es el peinado. En los tiempos que corren, sólo las mujeres más ancianas conservan la trenza que en décadas anteriores portaban todas las habitantes del pueblo, cualquiera que fuese su edad. Ahora, las niñas y las jóvenes usan una sola coleta, el cabello suelto o los peinados *de moda* junto con los accesorios correspondientes, mientras que las mujeres adultas usan el cabello corto, rizado con *base* o permanente. La misma tendencia se observa en el uso del rebozo: de ser una prenda imprescindible en el guardarropa femenino, ahora se reserva para cargar a las criaturas que aún no caminan o, entre las más ancianas, para asistir a misa y a las fiestas importantes.

Me interesa destacar que hay cuatro objetos que, al ser portados por las mujeres, comunican de inmediato a la sociedad cuál es su condición conyugal y religiosa: el anillo de bodas en el primer caso; las medallas, crucifijos y escapularios en el segundo. El anillo de bodas suele ser una sortija sencilla, de oro o plata, lisa y delgada que usan las mujeres en el dedo anular izquierdo. Los segundos distintivos generalmente los portan colgados del cuello con cadenas, listones o cordeles; varían de acuerdo con la advocación a la que dirige su culto cada mujer.

Sin embargo, las marcas corporales más profundas son internas, están ancladas en la subjetividad de las mujeres en forma de principios morales y convicciones recónditas de que tarde o temprano el pecado, además de aparecer en las vidas propias, emergerá ante los ojos de quienes las rodean. En sus mentalidades está presente una caracterización de la bondad de los actos que debe permear sus acciones. Desde muy pequeñas se les transmiten mensajes contradictorios en torno a la importancia de que sean buenas: buenas niñas, buenas mujeres, buenas personas, buenas vecinas, buenas esposas, buenas madres, buenas cristianas. Sin embargo, la vida cotidiana les muestra que ésta es una aspiración más que una evidencia, pues las contingencias de la

² He mostrado con mayor detalle los cambios intergeneracionales de estas concepciones sobre el cuerpo femenino en Martha Patricia Castañeda Salgado, 2005b.

sociabilidad cotidiana las enfrentan a múltiples situaciones en las que no es la bondad la que priva, o no es la que les dará acceso a una vida plena. La envidia, hablar mal de otras personas, criticarlas, mostrarse suspicaces ante los bienes y los logros de otras mujeres, rivalizar por un hombre o por los favores de personas mayores, acaparar bienes sin querer compartirlos, desearle el mal a quien les molesta son apenas algunas de las actitudes que las afectan, ya sea porque ellas mismas las despliegan o porque son objeto del ejercicio sobre ellas por parte de otras personas.

En todo este proceso, el cuerpo de las mujeres está en el centro de la disputa entre las ideas religiosas y las experiencias vividas. Para las tepeyanquenses, el núcleo de esta disputa está en la sexualidad, uno de los ámbitos en los que más se transgreden las normas católicas.

En esa disputa, las mujeres quedan sujetas a un control social que adquiere fuerza en el momento en que se convierte en elemento constitutivo de su subjetividad. Pero, al mismo tiempo, ofrece la compensación de que, al aceptar ese control y actuar en consecuencia, las mujeres obtienen poderes que les permiten negociar su posición social presente y futura, aún cuando pueda ser de manera coyuntural.

Los poderes emanados de la condición sexual

a) La virginidad como condición de vida

La virginidad es un valor, una aspiración, una expectativa, una condición sexual que se exige a las mujeres del pueblo para que sean respetadas y alcancen un buen acuerdo matrimonial. Se aplica de manera generalizada, pero en el caso de las jóvenes que aspiran a ser presidentas de la Asociación de Hijas de María, la virginidad es una condición, tanto en su sentido de requisito como de estado, por lo que aquéllas que ya hayan iniciado su actividad sexual, voluntaria o forzadamente, no pueden aspirar al cargo. Bajo tales circunstancias, dicha condición sexual, articulada con la posición de clase, restringe cada año la elección de presidenta de la asociación a un número acotado de jóvenes.

La virginidad no necesita ser declarada por las aspirantes: la comunidad constituida por la asociación y *el pueblo* deciden quiénes tienen el pleno aval al respecto y de quiénes se duda. La base es que la joven no haya sido objeto de *chismes* o habladurías que hagan dudar de su probidad sexual. Además, se afirma que una prueba contundente de que una muchacha ha dejado de ser virgen es su cambio de *temperamento*, es decir, su carácter cambia, adoptando expresiones contrarias a las que

la habían caracterizado con anterioridad, o bien, desarrolla nuevas, recién adquiridas a través del intercambio sexual³. El cuerpo denota esta condición sexual: las muchachas vírgenes son recatadas, se ruborizan con facilidad, son alegres pero *inocentes*, mantienen el cuerpo *apretado*; en cambio, las que ya han tenido alguna experiencia sexual *por su gusto* son *descaradas*, ven de frente a los hombres, el cuerpo *se les ensancha*. También las muchachas que han sido violadas lo expresan con el cuerpo: son tímidas, están *como enojadas*, rehuyen a las personas, *no ven de frente*.

Por otra parte, la virginidad no es un atributo íntimo estrictamente personal, pues la conducta moral-sexual del padre y de la madre de una joven puede ser el elemento crítico para calificarla. Esto es, aún cuando ella haya observado una conducta intachable, el peligro de la contaminación por vía consanguínea de malas inclinaciones es, más que latente, patente. Por esa razón, muchas jóvenes saben de antemano que no llegarán a ser elegidas presidentas, pues la familia de la que provienen no forma parte de aquellas a las que se les adjudica probidad, que es considerada como un “sello de familia”.

Además de lo señalado antes, también puede extenderse sobre ellas la sospecha de que su actitud sexual no sea lo suficientemente confiable. Esta sospecha restringe aún más la definición de la virginidad en sentido estricto, pues no significa únicamente que una muchacha haya tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio: el hecho de tener novio o haber tenido más de uno la descalifica porque se ha permitido experimentar sensaciones de posible goce (como los besos o las caricias) que, se piensa, con toda seguridad le han quitado *la inocencia*.

La virginidad de las jóvenes, entonces, está asociada con la rectitud en todos los aspectos de la vida, por lo que se prolonga más allá de sostener relaciones coitales antes del matrimonio. Al mismo tiempo, proteger a las hijas incluye rodearlas del apoyo familiar suficiente para que puedan desenvolverse en los círculos sociales prestigiosos dentro del pueblo. Por ello, los padres se encargan de solventar de la manera más opulenta posible el desempeño de sus hijas como encargadas de la fiesta devocional de la Asunción de María, apoyados por las madres, quienes antes del nombramiento se han encargado de exhibir ante la comunidad la capacidad familiar y moral que ostentan para hacerlas merecedoras de tal distinción.

³ Aunque no hay una explicitación émica al respecto, esta aseveración puede estar relacionada con la idea de que las relaciones coitales alteran el equilibrio frío-calor, desencadenando la calidad caliente de la sexualidad femenina.

Una vez que las muchachas han sido electas presidentas, aún cuando se espera que no suceda así, hay bastante tolerancia al hecho de que tengan novio durante el año que dura su cargo, siempre y cuando éste sea aceptado por el padre y la madre de la presidenta. En esas condiciones se le imponen al muchacho varias expectativas por cumplir. En primer lugar, que *respete* a la muchacha, esto es, que no intente tener relaciones sexuales con ella durante todo el año. Luego, se espera que al cumplir el cargo se formalice la relación en vistas a que la pareja contraiga matrimonio. Prueba de que el muchacho tiene *buenas intenciones* es que, además de aceptar esas condiciones, previamente acordadas también con sus propios padres, colabore con todas las actividades que la presidenta tenga que cumplir, tanto a manera de acompañante, como contribuyendo con trabajo, en especie o con aportaciones económicas para que la celebración sea *lucidora*.

Ha habido casos extraordinarios que han puesto en evidencia que los códigos culturales entran en disputa muchas veces con las prescripciones morales de la iglesia. Uno de ellos fue protagonizado por una presidenta hace algunos años, de quien se dice que durante su cargo quedó embarazada y abortó para no tener que renunciar a él. Las jóvenes se dividen en sus opiniones respecto a este caso. Algunas argumentan que cometió una falta múltiple, un pecado muy grave, pues además de transgredir los tabús sexuales en torno a la virginidad *quiso tapar su pecado con otro* al abortar. Además, intentó engañar a la comunidad simulando que llegaba *bien* a la celebración, *como si no se supiera lo que hizo*. Sin embargo, algunas otras opinan que no tenía alternativa, pues tenía que cumplir su compromiso con la Virgen *como fuera*, no podía quedar mal con ella, y hubiera sido más grave *llegar con su panza* a la misa, aunque por supuesto quedará en su conciencia lo que hizo. En estas posiciones se aprecia una diferencia entre quienes anteponen los valores morales y quienes ponderan más el prestigio que trae consigo encabezar las fiestas. ¿Mayor secularización en la mentalidad de algunas mujeres? No necesariamente. Quizás, más bien, mayor énfasis en una fuente de prestigio o en otra, sea la moral, sea la participación ritual

Establecer una relación de pareja es una intención latente que se detona después de cumplido el compromiso. Algunas presidentas, en efecto, han iniciado el ritual matrimonial al poco tiempo de entregar toda la documentación de la asociación a su sucesora. Otras más han *vendido*, es decir, se han ido a vivir con su novio en una de las modalidades de fuga concertada que se practican en el pueblo.

Estos hechos marcan la diferencia entre las jóvenes que han sido adoctrinadas como *católicas* o renovadas y las creyentes. Las creyentes tienden a observar conductas menos apegadas a las restricciones hasta aquí descritas, mientras que entre las católicas y renovadas es más recurrente que permanezcan solteras por varios años posteriores al desempeño de su cargo. Esto se debe a varias razones: están más vigiladas por sus madres, su dedicación a actividades parroquiales les restringe la movilidad dentro de círculos sociales que les permitan conocer a muchachos que les interesen y, sobre todo, se ven a sí mismas como mujeres que deben ser muy cuidadosas de sus actos, de no incurrir en actos pecaminosos porque están convencidas de que Dios y la Virgen están al tanto de ellas y *se puede engañar a cualquiera, pero a Dios no*. Ejercen sobre ellas mismas un fuerte autocontrol que es reconocido tanto por sus congéneres como por los jóvenes que podrían pretenderlas.

Para varias de estas jóvenes el espacio social *adecuado* para encontrar pareja es el coro juvenil de la iglesia. Formado en la década de 1980, este coro supuso una adaptación de los grupos adeptos a la iglesia en varios sentidos: desde el principio fue mixto, abrió un espacio de participación específica para las y los jóvenes, lo que consolidó su reconocimiento como un grupo de edad diferenciado; permitió que las *muchachas* aprendieran a tocar instrumentos musicales y se constituyó en un espacio de convivencia para las hijas y los hijos de las *buenas familias* del que, con el paso de los años, se han derivado varios matrimonios que ahora proveen de niñas y niños con *buena moral* para que participen en diversas actividades de la iglesia, los cargos y las asociaciones de fieles.

En este sentido es importante destacar el papel que juegan los hermanos en situaciones como ésta. Por un lado, es bastante frecuente que las hermanas se *ennovien* con amigos de sus hermanos. Por eso, cuando hay una fuga de por medio los hermanos reaccionan con enojo en un primer momento para después establecer una fuerte complicidad con el ahora cuñado. Por otro lado, si las hermanas observan un autocuidado tan extremo como el mencionado en el párrafo anterior, los hermanos suelen decir les alegra que ellas *se den a respetar* pero de ninguna manera elegirían a una muchacha así para su novia, sólo cuando su expectativa fuera abiertamente buscar una *buena esposa*. Estamos pues, ante el ejercicio de una doble moral y de una expresión de *pacto patriarcal* en los que las hermanas son objeto de intercambio y se les aplican expectativas distintas a las otras jóvenes, aunque el trato que terminen recibiendo sea el mismo.

Ahora bien, es importante destacar que la mayor carga moral recae sobre las jóvenes elegidas como presidentas, pues sobre las secretarias y las tesoreras no hay expectativas tan rígidas. De hecho, se considera que ellas están en una suerte de periodo de preparación para cuando lleguen a ser presidentas. Eso sin menoscabo de que los discursos en torno a la virginidad, la probidad, el servicio a la iglesia, etc., las interpela por igual.

Actualmente se considera que la edad ideal para que las jóvenes sean electas como integrantes de la mesa directiva y encabecen la fiesta patronal de la Asunción de María es entre los 15 y 18 años. Antes no han cumplido con el ritual de los 15 años, con lo que no son consideradas todavía como integrantes del grupo de las jóvenes, y después de los 18 años es difícil que haya certeza sobre su condición virginal, pues muchas de ellas trabajan o estudian fuera de la localidad, donde la comunidad, la familia y las madre no pueden ejercer el control suficiente sobre sus movimientos. Como mencioné en el capítulo anterior, son pocos los casos de jóvenes mayores de esa edad que llegan a ser electas: se trata de quienes no han salido de la comunidad, se sabe que no han tenido novios ni ningún tipo de relación sexual, o bien, son pobres y, a manera de compensación por la exclusión que han experimentado al no ser electas, se las asigna secretarias o tesoreras (nunca presidentas), pues son cargos que implican gastos menores que, con esfuerzos, la familia sí puede llegar a solventar.

Observando con mayor atención, destaca también que las jóvenes son objeto de discriminaciones de distintos órdenes, tanto respecto a su ascenso dentro del escalafón de la asociación como para su posible elección como integrantes de la mesa directiva. Uno de esos factores discriminantes es la situación socioeconómica. Las jóvenes que pertenecen a familias con pocos recursos económicos, generalmente aquellas cuya economía depende más de la agricultura o el comercio en pequeña escala que de actividades asalariadas o por cuenta propia, aún cuando sean de reconocida virtud, difícilmente llegan a ser nombradas presidentas. Como un proceso interno de compensación que pretende conservar cierta ideología igualitaria, se las nombra tesoreras, cargo del cual no pueden pasar al año siguiente a la presidencia, como sí llega a suceder con las secretarias.

Algo semejante sucede con las jóvenes que, habiendo traspasado el umbral de los veinte años, no se han casado o unido y siguen siendo *de su casa*. Esta expresión se aplica a aquellas que no continuaron sus estudios ni trabajan fuera del pueblo sino en las muy escasas opciones laborales que quedan a la mano: trabajar en la presidencia

municipal, en la parroquia o *ayudando* en labores domésticas en casas ajenas a la propia. Cuando se presenta una situación así y ha pasado la edad en que pueden fungir como presidentas, se las nombra también tesoreras para que *no se queden con el gusto de servir a la Virgen*.

La normalización en la concepción del cuerpo femenino

Además de las lecciones morales que impone la comunidad a través de la vigilancia colectiva, el chisme o la intersección de los preceptos religiosos con los asociados a la construcción cultural local de la sexualidad, es indispensable considerar que la Asociación de Hijas e Hijos de María Inmaculada posee un Manual que es entregado a sus integrantes a manera de *leccionario de vida*. Analizar su contenido es imprescindible para comprender la fuerza, el alcance y la jerarquía que tienen las prescripciones escritas en la conformación de la mentalidad de la feligresía. En particular, permite comprender a detalle que la concepción del cuerpo y la sexualidad que ofrece a las mujeres está siempre vinculada con principios morales que subrayan la carencia de intimidad y la amplitud de la vigilancia de la que son objeto por parte de los otros.

Este Manual tiene la misma antigüedad que la Asociación. Destaca la edición de 1900, pues es la primera en que se ofrecen recomendaciones comunes para las Hijas de María consagradas y para las que se hallen “en medio del mundo y de sus peligros” (MHMI, 1900: 12), por lo que ha servido de base para las subsecuentes adecuaciones y cambios que conducen hasta 1999, año en el que se establecieron los estatutos internacionales de la asociación. A nivel local circulan los llamados *libritos* (como se les nombra en el Manual), que son versiones simplificadas de éste, no siempre actualizadas, que se entregan a las mujeres en el momento de ser aceptadas dentro de la Asociación.

La intención del Manual es introducir a las jóvenes en la comunidad internacional constituida por la Asociación a través de un conjunto de normas homogéneas erigidas en torno a las cualidades de María, de las cuales se las hace depositarias. Sin embargo, las directrices eclesiósticas contemporáneas dejan en manos de los ministros de culto locales la posibilidad de flexibilizarlo y adaptarlo a las necesidades de evangelización que deban afrontar. Esto es particularmente notable en la interpretación que transmiten a las socias bajo su control. Recordemos que es una asociación que estimula a sus socias para que establezcan fuertes vínculos políticos y

pastorales con sus homólogas de otras asociaciones, como Acción Católica y Adoración Perpetua, así como su orientación política pastoral conservadora, tanto en el plano político (manifestando una abierta oposición al comunismo –en su momento- y al feminismo en las décadas más recientes) como sexual.

Visto de conjunto, el Manual expresa con claridad las expectativas de un influyente sector de la iglesia católica respecto a las mujeres, por lo que es posible leerlo como un instrumento al mismo tiempo prescriptivo y normativo de un modelo de género destinado a ellas en el que se reúne una ideología de feminidad sublimada junto con una ideología familista que erige a la familia en el espacio privilegiado de desempeño de las mujeres concretas. El eje articulador de tales prescripciones es la exaltación de las cuatro mayores virtudes de María: pureza, humildad, obediencia y castidad.

La *pureza* es definida como “...la más hermosa de las virtudes...” (Op. Cit.: 64) puesto que proyecta esta cualidad intrínseca de María a todas las esferas de la vida. Sin embargo, es de particular importancia la *pureza virginal*, pues ésta

“...eleva al hombre hasta Dios, haciéndole incorruptible por gracia, como Dios lo es por naturaleza. Lo que principalmente impide el vuelo de nuestra alma al cielo, es el enorme peso de los placeres sensuales y los apegos desordenados de nuestro corazón de carne...” (Ibid: 65).

Este atributo que se pretende generalizado a toda criatura humana, tiene un sesgo especial para las mujeres:

“La Santísima Virgen, que por su virginal pureza é inmaculado candor atrajo sobre sí las complacencias de la augustísima Trinidad, quiere que esta preciosa virtud resplandezca de un modo especial en todos los miembros de su amada Asociación, y jamás reconocerá por hija suya predilecta a la joven que infelizmente se halle despojada de la blanca azucena de la castidad.” (Ibid: 66).

En tal circunstancia, trasladar esta idea al plano de la realidad lleva consigo, de manera inequívoca, la exclusión moral de la joven de este grupo de privilegiadas, es decir, no se la expulsa de la asociación pero es el fundamento para que se ejerza el implícito de dejarla fuera de las posibilidades de presidirla.

Por otra parte, de la mano de la pureza se postula la *modestia* y sus expresiones corporales. La modestia es

“...la virtud exterior de las jóvenes recatadas y de nobles sentimientos... Esta virtud compone todo el exterior: el modo de andar, la modulación de voz, las acciones, los movimientos, y, sobre todo las miradas; pues los ojos son, empleando

el lenguaje figurado de la Escritura santa, las pérfidas ventanas por las que entra frecuentemente la muerte en nuestra alma. No permite en el adorno y aseo del cuerpo más que lo que el decoro, la condición y estado de cada persona exigen, rechazando lejos de sí todo lo que tiene visos de vanidad, de espíritu mundano, y en especial toda moda poco decorosa e inconveniente.” (Ibid: 67).

Los ojos y lo que se ve a través de ellos ocupa un lugar central en el discurso católico. Las referencias se remontan al Génesis, cuando una de las consecuencias que padecen Adán y Eva por haber desobedecido a Dios fue, precisamente, “abrir los ojos...” De ahí que hasta la fecha se utilice en el pueblo la expresión *abre los ojos* para exhortar a alguien a que salga de la ignorancia, sobre todo cuando se trata de evidenciar la conducta sexual o social inadecuada de hijas e hijos. Esta apreciación refuerza la construcción cultural de la percepción local que hace de la mirada el primer instrumento de valoración de las personas.

La segunda cualidad es la *humildad*. Ésta es presentada en el Manual como “...la mejor garantía de la pureza, y por lo mismo muy necesaria a los miembros de nuestra Asociación...” (Ibid: 68). La humildad encierra la síntesis de la vida de María, siendo a la vez lección de vida para sus Hijas:

“...A veces, el natural de las jóvenes las impulsa con impaciente deseo á mostrar al mundo sus cualidades y encantos, reales ó aparentes, para hacerse admirar, para pretender, con insoportable orgullo, casi la adoración para mendigar vilmente la alabanza y el amor; y en ese necio afán, ¡cuántas han perecido! Es infinito el número de insensatas jóvenes que erraron buscando esa falaz dicha, y muy pocas son las que, desengañadas, dejan felizmente tan peligrosa senda para volver al verdadero camino...” (Ibid: 70).

Varias son las líneas de conducta que se desprenden de esta virtud, como se aprecia en las siguientes afirmaciones:

“...El alma humilde, al contrario, silenciosa y sencilla, escondiendo en el interior su hermosura, dando mayor expansión á los afectos de su caridad, es para con todos dulce, afable sin afectación, severa y firme contra el mal, infatigable en sus tareas apostólicas; porque el alma humilde ama mucho, y su amor no la deja sentir la fatiga del trabajo; hace mucho, y cree no haber hecho nada, repitiendo siempre: *Soy sierva inútil: apenas hago lo que debo*. Por eso Dios bendice sus trabajos y da feliz éxito á todas sus empresas.” (Ibid: 70-71. *Cursivas en el original*).

Al preguntar a las mujeres acerca de este precepto les cuesta trabajo aceptarlo, pues piensan que, si bien es cierto que Dios reconoce esta virtud, en la vida real *cuesta*

harto trabajo no amuinarse porque una hace las cosas y otras no y de todas formas les va bien (1.2), aunque reconocen que *esa sí es una verdadera prueba que nos pone Nuestro Señor porque una de naturaleza es soberbia* (2.1).

La *obediencia* es la tercera virtud de María, resumida en la admisión plena de regir su vida por la aceptación de la voluntad de Dios. Traslada a las jóvenes católicas, se señala que

“...la Hija de María Inmaculada se dedicará con particular empeño á practicar con la mayor perfección posible la obediencia. Obedecerá á Dios y á su santa Iglesia, observando fielmente sus santos mandamientos, sin que jamás respeto humano, ni otro cualquier bajo motivo, se los hagan quebrantar; obedecerá ciegamente á los pastores de la Iglesia santa, como á representantes del Buen Pastor y Sumo Sacerdote, Jesucristo; pero de un modo más íntimo á aquel que ha escogido por director de su conciencia y árbitro de sus acciones en orden á su salvación; asimismo obedecerá puntualmente á sus padres y demás superiores y señores temporales, en todo lo que no sea contrario á la ley de Dios y á los sagrados deberes de su conciencia. Más aún: observando el consejo del Apóstol, se esforzará en obedecer á toda criatura, atendiendo á que es voluntad de Dios cuanto no depende de la suya propia, repitiendo con frecuencia y con toda la eficacia de su espíritu la oración de Jesús en el Huerto de las Olivas: *Padre mío, hágase vuestra voluntad y no la mía*, y también aquellas palabras que revelan la más completa sumisión de su Santísima Madre: *Hágase en mí según tu palabra*. De esta suerte, obedeciendo como el divino Maestro y su augusta Madre, después de haber obtenido acá la paz del corazón, que gozan los verdaderos obedientes, alcanzará una gloriosa corona como premio del sacrificio de su voluntad.” (Ibid: 73).

La no observancia de cada una de las virtudes trae consigo graves consecuencias. Sin embargo, en el caso de la obediencia es de especial importancia enfatizar las advertencias que rodean a las jóvenes que cayesen en una conducta contraria:

“¡Ah! ¡Cuán triste y deplorable sería en una Hija de María Inmaculada que la subyugara el espíritu de independencia é insubordinación! ¡Cosa, por cierto, muy de lamentar sería que el amor de la falsa libertad, que por todas partes reina hoy, se apoderara de su corazón, y por ello despreciara toda autoridad legítimamente constituida, y arrojara de sí el suave yugo de la obediencia y sumisión! Hoy, que tanto se pregona la independencia é igualdad, es cuando de una manera más perfecta debe la Hija de María Inmaculada contrarrestar ese grito de las pasiones que, tomando los nombres de la parte superior del hombre, *Razón, Libertad,*

Independencia, pretenden dominarla y servirse de ella para cometer los más horribles atentados contra la autoridad. Sí: la Hija de María Inmaculada deberá obedecer á Dios, á su santa Iglesia, á los pastores de ésta, á su director de conciencia, á sus superiores de Asociación, á sus padres y demás superiores, prestándoles siempre la más fiel obediencia, sin réplica ni demora, haciéndose cargo de conciencia no cumplir sus preceptos ó disposiciones según su voluntad, y teniendo además en cuenta que el que resiste á la autoridad, resiste á la orden de Dios; que el que obedece á sus superiores, al mismo Dios obedece, y que el que los desprecia, desprecia también al mismo Dios.” (Ibid: 73-74).

De las cuatro virtudes marianas, ésta es quizás la más clara para las tepeyanquenses. También es la que más aceptan y ejercen, puesto que está imbricada con un principio básico del orden social patriarcal que es la obediencia a toda autoridad, principio que se aplica a todas las personas subordinadas en razón de su género, su edad y su posición dentro de las distintas expresiones de diferenciación social. Respecto a las relaciones de género, el sacerdote refuerza continuamente la virtud de la obediencia en sus sermones, en especial cuando reitera que María aceptó ser la madre terrenal del Hijo de Dios sin cuestionamiento alguno, siendo esta actitud modelo de conducta para el resto de mujeres, quienes también deben aceptar con la misma sumisión los mandatos a los que quedan expuestas como hijas, esposas y madres.

En este punto se impone destacar la diferenciación de atributos genéricos explicitada en el párrafo transcrito: para las mujeres pureza, modestia, humildad, obediencia y caridad. Para los hombres, en cambio, Razón, Libertad, Independencia. A pesar de que la pastoral contemporánea ya no la suscribe tal cual, esta diferenciación quedó troquelada en la feligresía católica de buena parte del siglo XX, de tal forma que para las ancianas y los ancianos tepeyanquenses el actual postulado de la igualdad consustancial de mujeres y hombres es un contrasentido inaceptable. Para las personas más jóvenes tampoco es de fácil comprensión dado el choque de este precepto ideal con la realidad social en que se desenvuelven cotidianamente.

Finalmente llega la *caridad*, expresión dual y concreta de la ley divina puesto que a través de ella se pregona y se pone en práctica el amor a Dios y el amor al prójimo. Las Hijas de María deben imitar a su Madre en este tenor y aceptar que sólo Dios puede habitar en su corazón, por lo que

“...debe(n) evitar con cuidado todo lo que puede apagar ó sólo entibiar el amor divino: las antipatías naturales, la envidia, los juicios temerarios y todas las consecuencias que les siguen, sean en el lenguaje ó en su conducta; al impulso de

los celestiales ardores que deben inflamar su alma, verá á su alrededor el saludable influjo de sus generosos esfuerzos; y así, cuando las puertas del cielo se abran para recibirla, formarán su más bella corona las numerosas almas que deberán á su celo su eterna ventura.” (Ibid: 77).

Para evitar cualquier desviación de estas virtudes/normas de vida, el Manual resume sus propósitos en los siguientes términos:

“¡Oh felices Hijas de María Inmaculada! Si os dejáis formar en este molde, si aprendéis en esta divina escuela estas cuatro virtudes principales de nuestra Asociación, seréis todas de Dios: en vuestros sentidos y en vuestros corazones por la *pureza*, en vuestro entendimiento y voluntad por la *humildad*, en vuestro espíritu por la *obediencia*, en vuestra alma y en todo vuestro ser por la santa y divina *caridad*; seguiréis á Jesús en el camino difícil de la vida, conducidas con seguridad por la mano benéfica y cariñosa de vuestra Madre, y, dirigidas por Ella, cantaréis en el cielo los cánticos siempre nuevos y hermosos, consagrados al Cordero Inmaculado.” (Ídem)

El soporte institucional para lograr la vigilancia de estos preceptos por parte de las Hijas de María consiste en presentar a la Asociación como una unidad de cuerpo y alma, en la que se equipara a cada instancia de su organización con un órgano corporal junto con sus respectivas funciones:

“El cuerpo humano se compone de órganos de distinta importancia; pero se comunican, y cada uno por su parte contribuye al desarrollo de la vida. Los unos, como la cabeza y el corazón, están destinados á ejercer las acciones más elevadas; los otros no tienen más que una pequeña parte en el conjunto de la economía animal. El corazón es la fuente misma de la savia vital, de donde parte para los demás miembros; pero la cabeza es la que manda y dirige los movimientos de vida producidos por la savia.

“La Asociación tiene también su cabeza, su corazón y sus miembros. El corazón es el *Consejo*, que anima á toda la Asociación, y su cabeza es la autoridad que manda y dirige los movimientos vitales que se comunican del Consejo á los otros miembros; autoridad que se ejerce por el Director general y por los Directores diocesanos y particulares de la Asociación.” (Ibid: 28-29).

Complementa esta analogía con el cuerpo humano la idea de que la Asociación es una familia, idea que es ofrecida a las Hijas de María como una de las muchas ventajas que tienen a su alcance:

“Este glorioso título de Hija de María Inmaculada le manifiesta que tiene ya *en el cielo una Madre*, quien desde aquel solemne momento la recibe por *su hija*

predilecta; y en la tierra cuenta con una *nueva é ilustre familia* que con amor y cariño la recibe en su seno.” (Ibid: 88).

Familia que, dicho sea de paso, es nuclear:

“La Hija de María Inmaculada encuentra en nuestra asociación la solicitud de un *buen padre*, la ternura de *una madre* y el afecto de *excelentes hermanas*.” (Ibid: 89).

Dada la estructura institucional de la organización, ese padre es el Director de la Asociación (siempre un sacerdote), la Presidenta funge como madre y las socias son las hermanas.

Toda esta normatividad debe su eficacia a que las Asociaciones locales reúnen un número relativamente observable de integrantes. Su discurso se ha adaptado a los tiempos que corren, sobre todo en cumplimiento de la doctrina establecida por Juan Pablo II en torno a las mujeres y al culto mariano, en la que exalta la dignidad y el lugar prioritario que tienen para la conservación de las buenas costumbres, la preservación de la familia y el desarrollo social. Por otra parte, en la transmisión del contenido del Manual, los sacerdotes, las monjas y las presidentas juegan un papel fundamental al adaptarlo a las circunstancias cotidianas o a los eventos recientes que llaman la atención de la población, estableciendo las bases para la elaboración de un sentido común en torno a ellos.

Ante una perspectiva tan restrictiva de la sexualidad de las mujeres y tan cuidadosa de su desempeño social dentro de los límites de una moral que oscila siempre entre la recompensa y el castigo, ofreciendo un ideal de humanidad que imita a la divinidad sin posibilidad alguna de alcanzarla, las concepciones de las jóvenes católicas respecto a su cuerpo y su sexualidad pueden ser profundamente contradictorias.

El Manual insiste una y otra vez en el carácter pecaminoso que trae consigo el hecho de que las mujeres (cualquiera que sea su edad, condición conyugal y situación religiosa –consagrada o laica) no satisfagan los requisitos de las cuatro virtudes descritas tan profusamente a lo largo de sus páginas. Además de caer en pecado (por lujuria, soberbia, desobediencia y egoísmo), se presenta ante los ojos femeninos la imagen de un mundo lleno de peligros, entre los que destacan la tentación y el dolor. Además, queda expuesto con toda claridad que la fuente de satisfacción mundana está dada por el gozo dentro de la subordinación, entendida como hemos visto en términos de respeto a toda autoridad, en particular a la encarnada por los hombres.

Sin embargo, la vida cotidiana de las católicas tepeyanquenses las conduce a cribar esos contenidos, dándoles pesos diferenciales de acuerdo con las experiencias personales, la edad y la fuerza que hayan alcanzado en la constitución de su subjetividad. A ello se suma la circunstancia de que han recibido estos mensajes socioreligiosos de distintas maneras a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, situación en la que han influido los cambios en las orientaciones pastorales, en la importancia que la Asociación de Hijas e Hijos de María ha adquirido con el paso del tiempo, así como la propia dinámica de la situación de género de mujeres y hombres en la localidad.

En ese sentido, el alcance y jerarquía de la virginidad como condición para la pertenencia de las mujeres célibes a la Asociación parece haberse fortalecido con el tiempo, de la mano con el propio fortalecimiento de dicha agrupación a nivel local y regional. Las mujeres más ancianas, cuyas edades rondan actualmente alrededor de los 80 y 90 años, recuerdan que en su juventud había otras asociaciones más importantes, como la Asociación Carmelitana, en la que no era indispensable ser *muchacha*, es decir, ser virgen, para inscribirse a ella. En cambio, las mujeres maduras, con edades que oscilan entre los 50 y poco más de 60 años, sí tienen presente que los sacerdotes empezaban a enfatizar la importancia de la virginidad, estimulando a las jóvenes a inscribirse en la Asociación de Hijas de María para dar fe pública de su condición sexual. Recuerdan con claridad que uno de los argumentos que les ofrecían para afiliarse a esta asociación era presentarles la pertenencia a ésta como una suerte de protección ante requerimientos poco correctos por parte de los hombres:

nos decía el padre, si no quieren que los muchachos las estén molestando, vuélvanse Hijas de María y la virgen las cubrirá con su manto. (4.1).

Manto que, al parecer, quedó personificado en madres y padres más cuidadosos de las hijas, a la vez que en el resto de socias, que poco a poco se constituyeron en un grupo de autovigilancia de la probidad propia y ajena. Ese manto se instaló en la subjetividad de las mujeres y desde ahí actúa para que las jóvenes valores sus propia virginidad como un bien simbólico y social que les puede asegurar el bienestar o, si lo descuidan o lo pierden, les traerá desgracia por muchos años.

Son las adultas de mediana edad (alrededor de 50 años) las que tienen una percepción más clara de la presencia de la Asociación en sus vidas. Para ellas, formar parte de la asociación siendo jóvenes solteras fue un hito fundamental, en especial para las que lograron ser nombradas presidentas, secretarías o tesoreras. A tal punto fue

determinante en sus vidas, que han sido las principales impulsoras de que sus hijas sean inscritas como socias.

En este punto es necesario subrayar que es casi una generalidad el hecho de que las Hijas de María sean mujeres emparentadas entre sí, de generaciones sucesivas. Abuelas, madres y nietas de 28 de los 35 cuestionarios aplicados ejemplifican esta situación. A esto se suma una circunstancia por completo ajena al Reglamento y los Estatutos de la asociación, pero firmemente arraigada en la organización local del parentesco: la membresía se hereda, y con ello las mujeres contribuyen a la reproducción generacional de una categoría social de género que forma parte de las élites locales. A contrapelo de las disposiciones institucionales, encontré al menos tres casos en los que la muerte de mujeres ancianas que pertenecían a más de una asociación trajo consigo una acre disputa entre las hijas por *quedarse* con alguno de los distintivos de la madre fallecida, posesión que les garantizaba *quedarse con el lugar* que ésta detentaba dentro de la respectiva asociación de fieles. Estos casos críticos me permitieron ahondar en el conocimiento de que el traspaso de los distintivos es asumido como una cesión en vida de la membresía, situación que no se declara abiertamente, con lo que las hijas pueden acumular *puestos* (si haber tenido que cubrir todos los requisitos que llevaron a sus madres a ocuparlos) y, con ello, ampliar su participación social. Que no haya sucedido así en los tres casos mencionados y las ancianas hayan optado por no hacer la cesión en vida tuvo lugar en un ámbito de conflicto entre ellas y las hijas, en dos casos, y entre las hijas en el tercero, en los cuales las madres utilizaron el recurso cultural que se ocupa en otras situaciones problemáticas vinculadas con los legados: dejar que fueran las interesadas quienes resolvieran el conflicto.

Heredar la membresía significa ceder-recibir un bien simbólico a través de la transgresión del marco institucional, pues en términos formales la pertenencia a las asociaciones se deriva de los méritos personales que cada interesada debe demostrar públicamente para ser aceptada. Sin embargo, ocupar el *puesto* que deja vacante la madre da continuidad a una genealogía femenina de participación en la que el prestigio y la posición social se anteponen a la normatividad institucional, mostrando con ello un uso estratégico de la membresía como garante de la permanencia de mujeres pertenecientes a ciertos núcleos familiares en las posiciones comunitarias que permiten una circulación restringida de los cargos de representatividad, núcleos que conforman las élites locales. Ésta es una especificidad de la participación de las mujeres en las asociaciones religiosas, pues los hombres no pueden hacer algo semejante dentro del

sistema de cargos tal como se opera actualmente, aunque también se observa una circularidad en el nombramiento de hombres que pertenecen a grupos familiares y sociales bien delimitados.

Contradicciones

Entre la normatividad institucional y la cultura de género local lo mismo se observan espacios de confluencia que puntos de contradicción entre el modelo de género propuesto por la Asociación y las condiciones reales en que transcurre la vida de las Hijas de María tepeyanquenses. Esto se evidencia nuevamente en lo que toca al cuerpo y la sexualidad.

En lo que respecta a la concepción sobre el cuerpo, es importante considerar que las jóvenes actuales tienen mayor escolaridad que sus madres y abuelas (algunas de ellas estudian preparatoria/bachillerato o los primeros años de alguna carrera profesional), por lo que han recibido información formal en torno a la genitalidad, la reproducción humana, las infecciones de transmisión sexual y los métodos anticonceptivos que, si bien no son conocimientos sobre los cuales se hable abiertamente ni excluyen la recomendación de *cuidarse* para no dejar de ser vírgenes antes de tiempo, en términos ideológicos las alejan considerablemente del ideal de pureza al que apela el Manual. Esta es una diferencia cualitativa fundamental entre ellas y las mujeres que las antecedieron, para quienes la concepción del cuerpo implicaba que conocimientos semejantes a los que ahora poseen las jóvenes sólo los adquirirían a través de la propia experiencia.

Por otra parte, las modalidades locales de matrimonio y conyugalidad suponen una valoración de la virginidad en la que lo que cuenta es que la mujer en cuestión inicie su vida sexual con quien será su esposo, independientemente de que contraigan o no matrimonio religioso. Como expuse en el capítulo cuatro, hasta la fecha las uniones consensuales o *irse con el novio* suelen ser la primera etapa de un largo proceso matrimonial que en la mayoría de las ocasiones culmina con la boda religiosa, no inicia con ésta. Tal como lo reconocen varias de las mujeres casadas con las que he convivido en el pueblo, el deseo sexual entre ellas y sus cónyuges pudo llegar a ser lo suficientemente intenso para acogerse a esos recursos locales culturalmente validados para ejercer la sexualidad, toda vez que permiten formar una pareja con reconocimiento social de la que se espera que cumpla con el resto de pasos rituales que la formalicen

como matrimonio (la ceremonia del perdón, el matrimonio civil, el matrimonio religioso).

En el plano de la valoración que se otorga a ser Hija de María se hace más notoria la distinción entre creyentes, católicas y renovadas. Para las primeras, esta pertenencia es necesaria para participar de la sociabilidad local y cumplir la aspiración personal y familiar de presidir la fiesta patronal. En cambio, para católicas y renovadas la misma pertenencia constituye un medio de participación plena en la institución eclesiástica, la cual las dota de un capital social y simbólico que no les ofrecen otras asociaciones de fieles, como lo es tener el derecho de usar la Medalla Milagrosa y los distintivos, asistir a las reuniones de la Asociación que se celebran en la sede de la diócesis (lo cual les permite establecer redes sociales regionales) y, lo más importante para muchas de ellas, cumplir con tareas de evangelización.

Esta valoración distinta está íntimamente ligada con la importancia que otorgan a la virginidad, para la propia vida y para los juicios que ejercen en torno al comportamiento sexual de otras mujeres. En este sentido, la pertenencia simultánea a Hijas de María y a la Asociación de Renovación Carismática refuerza el conservadurismo de las mujeres en torno a la sexualidad monógama y heterosexual, así como respecto a la centralidad de la familia. En ese punto se hace mucho más evidente el vínculo parental e intergeneracional como un elemento de control sobre la conducta sexual de las jóvenes, pues las madres que pertenecen al grupo de *las renovadas* son mucho más vigilantes de sus hijas, al punto de que empieza a comentarse en el pueblo que entre las familias que se han *fanatizado* con Renovación Carismática empieza a haber jóvenes *quedadas* pues están tan celosamente cuidadas por sus madres *que ni a novio llegan*.

La virginidad tiene otra connotación más: es vista por las madres y las abuelas como un elemento protector de las jóvenes que las hace menos susceptibles a recibir agresiones verbales o físicas por parte de los cónyuges, puesto que éstos no podrán reprocharles que *ya conocían hombre* o desconfiar de ellas por la misma razón.

La virginidad está en el centro de la violencia que se ejerce contra las mujeres en más de un sentido, pues la nueva familia política de una mujer recién unida le prodigará los tratos que considere se merece con base en su conducta sexual previa a la relación conyugal que ha establecido. Los malos tratos que pueda recibir de la suegra, que incluyen golpes, racionamiento de la comida, asignación de las tareas más penosas y desagradables o incluso maldiciones derivan en buena medida de que se tenga la certeza

de que la nuera no era virgen al unirse con su hijo, independientemente de que haya sido con éste con quien tuvo relaciones coitales.

Además, las hijas vírgenes son potenciales objetos de agresión sexual cuando sus padres o hermanos tienen rencillas con otros hombres, es decir, pueden ser atacadas para cobrar venganza a través de ellas y humillar a los enemigos. De hecho, ésta es una de las razones por las que se ha llegado a raptar (en sentido estricto) a alguna muchacha, llevándola a vivir a la casa de quien tiene un conflicto serio con los hombres emparentados con ella, *haciendo uso de ella*, es decir, violándola sexualmente en repetidas ocasiones hasta que queda embarazada, momento en que es devuelta a la familia paterna. Ante circunstancias como ésta, muchas mujeres consideran que las muchachas sometidas a esta violencia no han pecado, pues aún cuando ya no sean vírgenes esto no sucedió por decisión propia o por dejarse llevar por las pasiones, sino que han sido víctimas y, por lo tanto, tienen *derecho* a que con el paso del tiempo algún otro hombre las despose, cuidando de ella, aunque no necesariamente de la criatura gestada, quien suele quedarse bajo la custodia de la familia materna, en especial de su abuela. A pesar de ello, no dejan de pensar que la violación, además de ser una afrenta para la familia, pudiera ser un castigo para la muchacha porque probablemente no se dio a respetar o era *muy orgullosa* y por eso la escogió el violador, para *bajarle los humosa* ella y a su familia.

Algo semejante ocurre con el aborto. Cuando sucede de manera espontánea, las mujeres piensan que *así lo quiso Dios*, que *no le tocaba* a la mujer ser madre o que en sí mismo es un castigo por alguna mala conducta de la mujer, del padre de la criatura o de algún otro miembro de la familia. Sin embargo, cuando es provocado se asume que no tiene perdón, no se concibe situación alguna que amerite *pecar contra Dios* de esa manera porque la mujer que aborta es una *mala mujer* que con ese acto quiere *borrar su pecado*.

El sacerdote refuerza esta idea cada vez que está a su alcance. Subraya que prácticamente todo ser humano es merecedor de indulgencias, excepto las mujeres que abortan y los hombres que asesinan, pues ambos están disponiendo de algo que Dios no ha puesto en sus manos: el derecho a la vida. En particular, utiliza los sermones para aludir a las mujeres que, estando embarazadas, ruegan a la Virgen por el milagro de *perder*, es decir, abortar. A ellas les opone la aceptación por parte de María de su

“embarazo”⁴ sin duda ni crítica, periodo durante el cual ella demostró públicamente por qué había sido elegida por Dios para llevar a su hijo en su vientre.

Dadas estas circunstancias, ¿cómo es que el modelo de género propuesto para las Hijas de María llega a tener influencia en las mujeres? Aún cuando ninguna tepeyanquense responde cabalmente al modelo (como sucede con cualquier otra católica, salvo excepciones, debido a que el ideal cifrado por la figura de la Virgen María es inalcanzable para las mortales sin vocación para la consagración), los postulados de éste ocupan un lugar en su subjetividad en tanto las dotan de concepciones morales a partir de las cuales califican lo que han vivido, convirtiéndose con ello en sus propias juezas. Si bien es cierto que los *libritos* que reciben en su calidad de socias al ser aceptadas en la asociación religiosa son versiones simplificadas del Manual de Hijas de María Inmaculada, resumidas, escritas en un lenguaje accesible que apela al sentido común, mantienen una tensión interna permanente: la amenaza del pecado.

Es precisamente el pecado el precepto que adquiere significación a lo largo de la vida, pues no se trata de que las mujeres se asuman como pecadoras en cuanto infringen una de las reglas de conducta que les señala el Manual. Por el contrario, las mujeres van asumiendo la connotación del pecado por las consecuencias de sus actos, de tal manera que son las experiencias vividas las que van adquiriendo sentido y van siendo interpretadas por ellas en esa clave. En esa ubicación del pecado dentro de la subjetividad propia juegan un papel fundamental las relaciones sociales (de pareja, familiares, comunitarias), las posiciones sociales que ocupan en tanto que mujeres, así como el tiempo. Desde mi perspectiva, esa compleja combinación es la que da contenido a la concreción de la unidad entre cuerpo y alma que postula el catolicismo, a través de los actos, las emociones, las intencionalidades e incluso los pensamientos que constituyen las virtudes, nunca plenamente vividas, de pureza, humildad, obediencia y caridad.

En otras palabras, el proceso de elaboración subjetiva del pecado es el contenido de la conformación del *cuerpo vivido* de las Hijas de María, pues a través de él el cuerpo (y por supuesto, la sexualidad) va siendo asumido por las mujeres como fragmentado, contradictorio, posibilidad de agencia o depósito de una voluntad ajena a la propia. Destaca el hecho de que en esta construcción subjetiva, todo el peso de la moral recaiga

⁴ Hay toda una discusión teológica respecto a si María estuvo embarazada o recibió a Jesús y, al ser ésta una gestación divina, no puede considerársele como tal.

directamente en cada mujer particular, haciendo abstracción de las otras personas con quienes interactúa, en especial de los hombres. Así, cada una de las mujeres en lo personal es responsable de sus actos, pero esta circunstancia no tiene una connotación positiva para ellas pues les es ofrecida a manera de culpa, lo cual agudiza su subordinación.

En esta línea de reflexión, resulta central retomar una afirmación de Marina Warner en su erudito estudio sobre la creación de la Virgen María como un icono de la mitología cristiana. Dice la autora:

“La Virgen María no es el arquetipo innato de la naturaleza femenina, el sueño encarnado; es el instrumento de una dinámica argumental de la Iglesia católica acerca de la estructura de la sociedad, presentada como un código dado por Dios....” (1991: 434)

Y, aunque como ella misma señala, el argumento cambia según las contingencias, el mensaje que se transmite a sus Hijas sigue cifrado en la misma clave que hace 171 años, cuando fue fundada la Asociación: son las mujeres cuerpo de un cuerpo mayor y sólo ahí, en la pertenencia a la colectividad, sus existencias tienen razón de ser.

La normalización del cuerpo de las madresposas

Para las presidentas de la Asociación Carmelitana se destinan otros discursos que enfatizan la maternidad de mujeres maduras, respetables. En los sermones y en las pláticas de la asociación, las admoniciones relativas a la sexualidad son desplazadas por un conjunto de recomendaciones en torno a no descuidar la sagrada responsabilidad del cuidado de los hijos a lo largo de toda la vida. También se pone especial énfasis en que las mujeres deben *predicar con el ejemplo* en lo que concierne a ser pacientes con los esposos, no caer en la tentación de la infidelidad y aprender a perdonar todos los agravios recibidos. Respecto a esto último, varias relaciones de género van siendo puestas en la mira, particularmente la de suegras y nueras. El sacerdote es insistente en que la suegra no debe intervenir en la vida de pareja de sus hijos y que la nuera debe respetarla como una segunda madre.

Debido a que las socias son en su mayoría mujeres cuyas edades rondan los 40 años en adelante, se asume que son menos propensas a tener complicaciones en su vida sexual, pues muchas de ellas ya son abuelas, han pasado la etapa de mayor actividad sexual e, incluso, se las empieza a mirar como asexuales o exigir incluso que se asuman

como tales cuando se acercan a la vejez y la muerte. En ese sentido, un contingente importante de socias que rebasan los 60 años son de las más asiduas asistentes a las reuniones de la asociación pues su paulatino desplazamiento de las responsabilidades domésticas (ahora en manos de las hijas y nueras) les permite encargarse de más actividades religiosas, como custodiar el escapulario. Entre ellas están las principales rezanderas del pueblo, presentes en prácticamente todos los rituales religiosos e invitadas a rezar en los velorios y novenarios. Poseen un amplio conocimiento de oraciones, cada una de ellas relacionada con alguna ceremonia en particular o con ritos específicos, así como de los cantos que suelen intercalarse con los rezos.

Las socias carmelitanas cumplen un papel ritual fundamental en el proceso del *bien morir* puesto que en el pueblo se le asigna a la Virgen del Carmen esa capacidad: acompañar a los cuerpos en su muerte y a las almas en su separación del cuerpo y del mundo terrenal, facilitándoles el tránsito hacia el destino que les toca de acuerdo a las virtudes y pecados que cada *finadita o finadito* haya desarrollado en vida.

Hay un proceso de fuerte identificación entre las socias y la Virgen del Carmen, pues ellas se la representan como una mujer madura, que ha sufrido los dolores de la maternidad, con un cuerpo poco esbelto. Su atuendo es pesado, abrigador, pero al mismo tiempo *distinguido, elegante*. Principalmente es la dimensión del cuerpo la que sienten más próxima, pues consideran que las mujeres maduras ya no pueden tener *cuerpo de joven* sino que debe evidenciar las marcas de la maternidad: no importa que las mujeres sean delgadas o gordas, lo que importa es que se les note que han sido madres a través de un vientre abultado, piernas con venas gruesas, senos caídos por la lactancia. Antes, dicen las más ancianas, la falta de dientes era una prueba irrefutable del número de hijos paridos, pues por cada uno se perdía un diente. A diferencia de lo que ocurre con las jóvenes socias de Hijas de María, de quienes se espera que sean bonitas, bien arregladas, de figuras con cintura bien marcada para que puedan lucir ropa *de moda*, las socias carmelitanas deben vestirse como *señoras*, sin escotes y con mangas que cubran al menos los hombros.

En el rostro de la Virgen del Carmen, las socias carmelitanas perciben dignidad. A pesar de todo el sufrimiento que la virgen debió soportar al ver el sacrificio de su Hijo, entienden que siempre mantuvo una actitud digna ante los enemigos de éste y soportó con esa misma actitud su muerte. Para estas mujeres terrenales, esa dignidad es la que las impulsa a seguir su ejemplo, a no abandonar a sus hijos a pesar de que incurran en actos vergonzosos. Como dice una de ellas:

los hijos son lo que más duele, así sean malos, delincuentes, peleoneros, son los hijos de uno. ¿Qué le va a hacer uno? Si uno no los quiere, ¿quién más? (11.1).

Esta identificación con el binomio maternidad-dignidad representa una ventaja en relación con las jóvenes Hijas de María, quienes tienen la certeza de que nunca podrán aspirar siquiera a parecerse a la Virgen de la Asunción, a la que se representan como una madre muy joven e inocente, *tan bonita*, casi angelical. No se le pueden asemejar ni física ni espiritualmente, menos aún en lo que respecta a su comportamiento sexual.

Si las mujeres quieren ser dignas ante los ojos de Dios, deben seguir el ejemplo de María. Cuando quedan embarazadas sin haberlo planeado, aún cuando sea el resultado de un ejercicio de violencia en contra de ellas, consideran que Dios las está poniendo a prueba, está viendo qué tan cristianas son, qué tan dispuestas están a imitar a María aceptando su voluntad. Pero cuando rechazan el embarazo y abortan (o pretenden hacerlo), refrendan el pecado original, pues actúan como Eva: son desobedientes, irresponsables y, por supuesto, pecadoras.

Como señalé en el capítulo cuatro, la asociación carmelitana es más antigua que la de las Hijas de María. Consecuencia de ello es que sus ordenamientos internos aluden a una vida más espiritual y contemplativa, tal como se exige a la orden consagrada que es paralela esta asociación de fieles. En ese sentido, centra más sus exigencias en el tiempo dedicado a la oración. Sin embargo, en la Regla de la Orden Carmelita Seglar de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo o Tercera Orden Carmelita⁵, se dedica un apartado a la “Vocación particular del laico carmelita”, en el que se establece con claridad que los laicos están destinados a hacer el ascenso simbólico del Monte Carmelo mediante el seguimiento de Jesús, convertido “progresivamente, en la Persona más importante de su existencia” (canon 19), lo cual supone la paulatina transformación individual y del entorno, orientando ambas hacia la más profunda espiritualidad. Esto requiere que el laico sea capaz “de discernir los signos de los tiempos y la presencia de Dios en la historia, fortaleciendo el sentido de hermandad y el de un compromiso serio y decidido a favor de la transformación del mundo” (canon 23). En esa perspectiva, la actitud contemplativa permite reconocer

“que la prioridad se debe dar a la búsqueda ‘del Reino de Dios y su justicia’ (Mt 6,33). Por lo tanto, en la familia, en el ambiente de trabajo y en la profesión, en las responsabilidades sociales y eclesiales que realizan, en las tareas de cada día, en las

⁵ Cfr. The Carmelita Web Site – O.Carm.

relaciones con los demás, los laicos carmelitas buscan la impronta escondida de Dios, la reconocen y hacen brotar la semilla de la salvación, según el espíritu de las bienaventuranzas, con el humilde y constante servicio, revestidos de las virtudes de prudencia, de espíritu de justicia, de sinceridad, de cortesía, de fortaleza de ánimo, sin las cuales no puede existir una vida humana y cristiana.” (canon 33).

Como se puede apreciar, todas estas recomendaciones están formuladas en masculino. Sin embargo, siguiendo la lógica de la homologación de la cual habla Celia Amorós, son transmitidas a las mujeres como si fueran específicas para ellas en su condición de católicas. Para ello, se hecha mano de la dicotomía central del culto carmelita, cifrada en las figuras de María y Elías, estableciendo con ello un discurso con una clara orientación diferenciada por género. De María, “la primera entre los humildes y entre los pobres del Señor”, se aprende

“a confrontar las vicisitudes que nos atormentan a menudo en la vida cotidiana con la Palabra de Dios. De Ella aprenden [los laicos] a acoger con disponibilidad la Palabra, a adherirse a ella plenamente. María, en la cual la Palabra se hizo carne y vida, les inculca la fidelidad a la misión, en la acción animada de la caridad, en el espíritu de servicio y en la cooperación real a la obra de la salvación. Junto a María caminamos por los senderos de la historia, atentos a las auténticas necesidades humanas, siempre dispuestos a compartir con el Señor el sacrificio de la cruz y a experimentar con Él la paz de la vida nueva... Los laicos carmelitas se dejan acompañar por María para poder asumir gradualmente la responsabilidad de cooperar en la obra de la salvación y de la comunicación de la gracia, propia de la Iglesia. En el Carmelo esto ha sido vivido tradicionalmente en forma de caridad materna, manifestada por María hacia el Carmelo. Los carmelitas sintiéndose amados por tan grande y tierna Madre, no podían sino amarla a su vez...” (Canon 34).

La presencia del profeta Elías señala otros derroteros claramente políticos:

“Los laicos carmelitas comparten además la pasión del profeta Elías por el Señor y por sus derechos, estando dispuestos a defender los derechos del hombre cuando sean pisoteados injustamente. Del profeta aprenden a dejarlo todo para adentrarse en el desierto y ser purificados y estar preparados para el encuentro con el Señor, para acoger su Palabra. Se sienten impulsados, como el Profeta, a promover la verdadera religiosidad contra los falsos ídolos. Con Elías, los laicos carmelitas aprenden a acoger la presencia del Señor, manifestada en el hombre con fuerza y dulzura, Él, que es el mismo ayer, hoy y siempre. Fortalecidos por esta presencia transformante y vivificadora, los laicos carmelitas son capaces de afrontar las

realidades del mundo, seguros de que Dios tiene en sus manos el destino de cada uno y de la historia.” (canon 35).

En breve: María orienta a las mujeres hacia la adhesión a La Palabra, la fidelidad, la caridad, el espíritu de servicio y la cooperación para la salvación. De Elías los hombres reciben la capacidad de defender los derechos y actuar contra la injusticia, así como la autorización para ser una especie de modernos cruzados que enfrentan a los “falsos ídolos”, alusión que el párroco local transmite como la autorización para oponerse a otras religiones, *siempre respetuosamente*, incluidas las denominaciones protestantes.

Estos preceptos son transmitidos por el párroco a la feligresía en clave de la complementariedad que siempre debe existir entre los principios femeninos y masculinos. Insiste en que mujeres y hombres tienen destinadas áreas particulares de desempeño porque *así es la naturaleza que Dios nos dio, por eso nos hizo hombre y mujer, para que cada uno se ocupe de lo que le toca* (párroco actual). En una lectura simplificada, afirma que a las mujeres les está destinada la maternidad y a los hombres el trabajo, la manutención del hogar. Extraña derivación reduccionista de un conjunto de prescripciones que apela a la oración y a la contemplación con fines prácticos centrados en la defensa a ultranza del catolicismo frente a todos sus enemigos.

Desde un punto de vista analítico pueden desprenderse varias interpretaciones del texto transcrito que permiten entender mejor la razón por la que al interior de la Asociación Carmelitana tepeyanquense se exalta la manifestación de la madurez de la Virgen del Carmen en la madurez de las mujeres. Por una parte, sin que ése sea su propósito explícito, es posible encontrar un contraste interesante con el discurso del Manual de las Hijas de María: mientras éste alude a la formación moral de las mujeres en su individualidad (misma que podemos interpretar como parte del proceso de conformación de la subjetividad femenina católica centrada en la pureza), en la Regla de la Tercera Orden Carmelita se pone de manifiesto la importancia de que cada una/uno de sus integrantes laicas/laicos participe activamente en la transformación de la sociedad en la que desenvuelve. Argumentada en el pueblo con base en la posición de esposa y madre que ostenta la mayoría de las socias carmelitanas, esta idea sustenta la pertinencia de que las mujeres participen en organizaciones religiosas como las estudiadas en esta tesis.

Por otra parte, introduce la complementariedad entre la valoración de la virginidad y la maternidad como principios constitutivos de la identidad de las católicas.

Por último, a diferencia de lo que ocurre con las Hijas de María, cuyos documentos internos aluden siempre a situaciones descontextualizadas, en el documento carmelita citado hay reiteradas alusiones a que la historia es producto de la voluntad divina pero, al mismo tiempo, subraya la responsabilidad que contrae “el laico” (término genérico) de contribuir a la transformación social que está implícita en esa voluntad divina: hacer de lo humano, lo mundano y lo terrenal el Reino de Dios.

En ese sentido, hay una diferencia notable entre los énfasis locales que pone el párroco en la interpretación de los documentos de ambas asociaciones, Hijas de María y Carmelitana, pues en el segundo caso no retoma la última línea de acción señalada en el párrafo anterior. Esto puede deberse a la fuerza de la cultura de género local que excluye a las mujeres de la participación abierta en los espacios públicos de acción social, además de que se repite la situación indicada en relación con las Hijas de María: las orientaciones que se dan a las socias no están actualizadas, desvirtúan su contenido en aras de hacerlo “comprensible” para una población rural y, sobre todo, evidencia una modalidad del *pacto entre varones* que tan sugerentemente caracterizó Celia Amorós (2005) en el que el párroco y los feligreses tepeyanquenses comparten los intereses de género derivados de su posición dominante respecto a las mujeres.

Con esta perspectiva, orientar a las socias carmelitanas hacia los contenidos maternos de la figura de su patrona es una acción política que logra su propósito: despolitizar la posible participación de las mujeres en ámbitos que, si bien convendrían a los fines de la Iglesia, la enfrentarían a la oposición comunitaria.

La transgresión corporal introducida por Renovación Carismática

La corriente pastoral de Renovación Carismática ha venido a cubrir las necesidades de participación social de las tepeyanquenses desde una posición profundamente conservadora. Promueve que sean las madres y esposas quienes actúen como mediadoras con sus cónyuges e hijas/hijos para que acepten la presencia del Espíritu Santo en sus vidas. Además, postula la posibilidad de recibir dicha presencia de manera física, tangible, a través de la asistencia a las asambleas en las que se le invoca con fervor, mismas en las que se puede identificar a aquellas mujeres que han recibido el Don de la sanación, por lo que se las adiestra para que lo desarrollen y apliquen a quienes les rodean.

Las asambleas de Renovación son reveladoras de los profundos cambios que introduce esta corriente pastoral en la concepción del cuerpo en general, y del femenino

en particular. En Tepeyanco, la asamblea tiene lugar por la mañana dominical, en los terrenos de lo que fue el huerto parroquial, adyacente al curato. Consiste en una reunión inicial en la que no hay un sacerdote que oficie sino que es la comunidad la que ora y canta, invocando al Espíritu Santo y al Padre Jesús. El volumen y la intensidad de las invocaciones van subiendo de tono, situación a la que contribuye que algunas parejas de cónyuges empiezan a circular entre el resto de asistentes, preguntando qué problema de salud tienen. Vale un paréntesis: para quienes practican la Renovación Carismática, la salud es un estado físico, mental y emocional, de tal forma que el cuerpo expresa a través de síntomas todas aquellas disfunciones cuyo origen no es necesariamente orgánico y que trastornan a los individuos. Desde esta perspectiva, las respuestas recibidas por estas parejas incluyen todo tipo de malestares⁶: dolores específicos, angustia, sensación de tener *chipotes* en alguna parte del cuerpo, tristeza, llantos incontenibles y sin motivo aparente, *enfriamientos*, dolor de cabeza, mareos, *vahidos* y *desvanecimientos*, fracturas de huesos, luxaciones, pérdida momentánea o temporal de la vista o el oído, olvidos, en las mujeres dolor del vientre y/o de los pechos. Muchas personas acuden a las asambleas como parte de la preparación espiritual para una operación quirúrgica o simplemente para una visita médica de la que temen los resultados. Acuden también por caídas, golpes, accidentes. Llama la atención que casi todas las personas que requieren atención son adultas, muy pocas niñas y niños son llevados a las asambleas con ese motivo.

Una constante entre mujeres y hombres es afirmar que van a la asamblea en busca de curación de *dolores del corazón* (lo cual se refiere a penas y sufrimientos que asumen se depositan en ese órgano) o *del alma*. Ambos dolores, afirman, se sienten en el pecho, son *como si lo pisaran a uno, como si le pusieran algo encima a uno que lo oprime* (3.1). Estos dolores generan mucha angustia, lo que multiplica el malestar. Se sabe que son el resultado de situaciones específicas: la muerte de un hijo, no saber cómo o dónde está el hijo o el cónyuge migrante, el desprecio de la suegra, el fracaso de la hija, el abandono por parte del cónyuge, la infidelidad.

⁶ Aquí asumo la noción de malestar en los términos propuestos por Mabel Burin, para quien este concepto se refiere expresamente a "...una sensación subjetiva de padecimiento psíquico... es una noción transicional, a medias subjetiva y objetiva, externa e interna a la vez, ... asociad[a] a nociones tales como las de conflicto y crisis." (1995: 83). El malestar deriva, entre otros factores, de "...la *generación de subjetividades femeninas vulnerables...*" (Op. Cit.: 90) expresados a través del desempeño de las mujeres en espacios diferenciados en términos de género, así como en tres roles de género específicos para ellas: el maternal, el de esposas y el de amas de casa.

Las parejas experimentadas en la sanación utilizan veladoras y aceites para iluminar el camino del alma de sus pacientes, las primeras, y para ungirles los segundos, abriendo los poros del cuerpo para permitir la pronta entrada del poder sanador del Espíritu Santo. Generalmente, la mujer o el hombre que tiene la capacidad de sanar recorre el cuerpo de la persona enferma con la veladora, rezando en nombre de ella, mientras su pareja le asiste sosteniendo el aceite, haciéndose cargo de la veladora cuando se pasa a la unción. El aceite no es aplicado en todo el cuerpo sino en las *entradas* de éste, puntos que se asume son los orificios por los cuales puede penetrar la sanación. Se pone especial cuidado en la hoquedad de la nuca, en las sienes, en el cuello a la altura de la garganta. Sólo en los casos de dolores localizados, tumores, fracturas o lastimaduras se aplica el aceite en los lugares específicos del daño. Durante todo el procedimiento, las personas involucradas permanecen de pie, a menos que el daño a curar obligue a adoptar otra posición.

El momento de la unción es uno de los climáticos: las invocaciones por parte de quien está haciendo la sanación son más apremiantes, su pareja se une a la oración, así como las personas que acompañan a la o el paciente, quien se pone totalmente en manos del Espíritu Santo por vehículo de la sanadora o el sanador. En ese momento, este personaje particular deja de ser una mujer o un hombre cualquiera para convertirse en la mediación entre el cuerpo doliente y la entidad que lo restaurará. Cierra los ojos, se concentra en sus oraciones, se traslada a una conversación íntima con la divinidad a la que invoca, cuyo designio porta hacia quien le ha confiado su salud y su vida. Una vez que *siente* que el Espíritu Santo está en sus manos, pasa a la imposición sobre la parte del cuerpo afectada, sin tocarla, sólo acercándolas lo suficiente para que el viaje de la fuerza sanadora no se desvíe y llegue directamente a donde está depositado el mal. De nueva cuenta, cuando *siente* que ha depositado por completo la sanación en el lugar preciso, esa mujer o ese hombre *como que se descarga*, es decir, supera la tensión del momento, relaja el cuerpo, respira profundo. Su rostro cambia radicalmente la expresión que mantuvo antes, mezcla de concentración y crispación, para adquirir serenidad. Lentamente abre los ojos esperando encontrarse con una mirada de agradecimiento que refleje los efectos de la sanación. El pequeño círculo que se formó en torno a estos dos protagonistas del rito de sanación también se relaja, a la expectativa de la reacción de la persona para saber si, en efecto, se logró sanarla, en cuyo caso compartirán la satisfacción de haber participado en este encuentro con una de las entidades de la Santísima Trinidad. Si el efecto no fue el esperado, la sanadora o el sanador prescribe

una nueva intervención, pidiéndole a la persona afectada y a sus acompañantes que vuelvan el día de la próxima asamblea para completar la sanación en tantas sesiones como sea necesario.

Estas escenas se multiplican entre toda la concurrencia. Los pequeños grupos de sanación se distinguen con facilidad. En Tepeyanco sólo dos o tres parejas han sido reconocidas como sanadoras, por lo que la mayoría de quienes llevan a cabo estos ritos provienen de otras localidades vinculadas con el pueblo a través de la comunidad religiosa de la cual forman parte.

Después de los ritos de sanación, empieza la celebración colectiva, dirigida ahora sí por el sacerdote. Las invocaciones, aquí llamadas *alabanzas* difieren de las que se elevan durante la misa vaticana, pues incluyen oraciones propias de esta corriente pastoral. Pero lo que distingue a este ceremonial, motivo de profundo rechazo y crítica por buena parte del resto de población católica del pueblo (ni qué decir de las pocas familias evangélicas y testigos de Jehová, quienes ven en lo siguiente una usurpación y una hipocresía respecto al pentecostalismo de orientación protestante) es que incluye muchos cantos rítmicos que van acompañados de un movimiento incesante del cuerpo por parte de las personas participantes. Se alternan las invocaciones con los cantos, elevando el tono de la voz, agilizando el ritmo de la música, lo que conduce a que los movimientos sean cada vez más rápidos, hasta alcanzar colectivamente un estado casi extático. Las católicas y las creyentes son las más duras críticas de sus congéneres renovadas, entre otras razones, por este uso ritual del cuerpo, pues incluye separar un poco el compás de las piernas, mecer el cuerpo apoyándose en ellas, extender los brazos y elevarlos, separándolos del tronco, cerrar los ojos y mover la cabeza de acuerdo con las instrucciones del oficiante, afirmando o negando, según sea el caso, las admoniciones que éste proclama. Todo ello significa una transgresión a las normas corporales aprendidas con anterioridad, las que imponen rigidez, contención, piernas y brazos deben permanecer *cerrados*, impidiendo que se creen espacios abiertos que puedan ser interpretados, bien como señales de apertura/invitación sexual, bien como ofertas a las entidades que vagan *por ahí* (como los espíritus de los nahuales) para que penetren en el cuerpo y causen mal.

En el curso de la asamblea tiene lugar otra transgresión: no son pocas las mujeres que han quedado facultadas para administrar la eucaristía, función que las tepeyanquenses siguen pensando que es exclusiva del sacerdote y sus auxiliares varones. Mujeres y hombres tepeyanquenses se muestran renuentes a aceptar esta

modificación introducida por la jerarquía católica, al grado de que incluso rechazan que sean monjas quienes lo hagan. Ello en razón de que mantienen una identificación androcéntrica de todo lo relativo a Dios y sus representantes terrenales. De esta manera, fortalecen la construcción androcéntrica de las creencias y el culto que les fue transmitida antaño y que mantienen vigente tanto en la mentalidad como en la práctica.

Una de las tepeyanquenses que participan activa y públicamente de Renovación Carismática me explicó que esto se debe a que sus paisanas *siguen de ojos cerrados*, lo que les impide ver que el Espíritu Santo es el que actúa a través de quien imparte la comunión, sin importar si es hombre o mujer. De esta manera, en su comprensión del papel ritual que ella misma puede jugar, asume que al ser penetrado por el Espíritu Santo, el cuerpo se desexualiza, es decir, el sexo que está en la base de ser mujer u hombre es ignorado por una entidad superior y sublime, que trasciende esa corporalidad para hacer prevalecer el espíritu sobre la materia.

Esta mujer está facultada para impartir el *ministerio de la Eucaristía*, con la restricción de que sólo puede hacerlo dentro del pueblo, ya que no ha cumplido con todos los requisitos que le permitirían impartirla en otros lugares donde se celebren las asambleas de Renovación. Para ello deberá acudir a la diócesis para ser examinada y aprobada, lo que le permitirá llevar la comunión a *todos los hermanos que la necesiten*.

Una vez concluido el ritual de la asamblea, tienen lugar los avisos a la comunidad, mismos que incluyen la agenda a cubrir durante la semana, el mes y el periodo ritual en curso (Semana Santa, Pentecostés, Navidad). Este momento es importante puesto que a Tepeyanco acuden personas de distintos pueblos, todas ellas vinculadas por su afiliación a Renovación Carismática, siendo la mayoría de las y los asistentes⁷. Pocas personas locales se declaran abiertamente seguidoras de esta corriente, aunque a decir de una de ellas (3.2) no lo hacen públicamente pero dentro de

⁷ La introducción de esta corriente pastoral en el pueblo ha sido difícil y paulatina. Los fiscales y mayordomos rechazaron en más de una ocasión que los párrocos la impartieran, hasta que el actual logró negociar con ellos. Además de la negación a aceptar los principios doctrinales que incluye, el hecho de que haya una considerable movilización comercial en torno suyo de la cual *el pueblo* no se beneficia llevó a que las autoridades religiosas comunitarias *denunciaran* al párroco ante el obispo, quien lo removió temporalmente. Después de varias pláticas, los fiscales y los mayordomos mayores en turno aceptaron que se realizaran las asambleas en el huerto de la parroquia, imponiendo varias condiciones: que personas del pueblo pudieran poner también *puestos* de venta (de comida, de artículos religiosos –libros, folletos, veladoras, medallas, etc.-, de discos compactos, dvd y cassettes de música católica) que les permitieran beneficiarse en igual medida que el párroco y quienes colaboran con él en la promoción de esta corriente; que las y los comerciantes foráneos dejaran una *aportación* de sus ganancias para los fondos de la iglesia; que el párroco restringiera su campaña de adoctrinamiento y respetara *las creencias del pueblo* y, por último, lo más importante, que no insistiera en los movimientos corporales fuera del ámbito de las asambleas de Renovación.

sus casas sí la practican, incluyendo en sus oraciones los movimientos de pies y manos. Esta especie de clandestinidad le hace pensar en que *somos como los antiguos cristianos*, refiriéndose a los perseguidos religiosos de los inicios del cristianismo. Sólo que en este caso, sus antagonistas también son católicas/católicos.

Después de la *misa de sanación*, como se denomina localmente a la asamblea, el sacerdote se dirige al templo para officiar la misa convencional. Algunas personas le siguen y participan también de ella. Sin embargo, lo más común es que la feligresía tepeyanquense pase de largo frente a la comunidad renovada, viéndola de reojo y con recelo, apenas saludando a quien conocen, aunque entre quienes tienen más familiaridad no es extraño que intercambien bromas en las que las personas *católicas* o *creyentes* molestan a las *renovadas* por asistir *al baile* o a *la pachanga*, refiriéndose a su celebración ritual. Estas situaciones expresan la disputa que tiene lugar por el control del campo religioso local.

Adquirir los poderes de la sanación o, tal como lo aclara el sacerdote, descubrir que se ha sido elegida por el Espíritu Santo para ser su conducto e intervenir en la enfermedad no se restringe a la capacidad de curar a otros. Una de las mujeres del Grupo de Renovación (3.2) me narró cómo aplicó ese recurso años atrás para sanarse a sí misma. Estando muy enferma, fue sola al hospital del *Seguro* (IMSS) en Tlaxcala. Después de auscultarla, el médico le dijo que debía operarla de urgencia, la hospitalizó, cuando de repente se angustió pensando que no había *dejado avisado*, estaba sola, nadie sabía dónde estaba, así que empezó a encomendarse a Dios, cerró los ojos y

se me reveló el Santo Niño Jesús que está en la parroquia de Tlaxcala, dicen que cura, así que me encomendé a Él y luego que se me quita el dolor...

De inmediato se levantó, se vistió y cuando ya estaba por irse la alcanzó la enfermera, quien avisó al doctor, Éste le dio una responsiva y una orden de internación para que acudiera al hospital en caso de sentirse mal. La señora dice que estaba muy seguro de que volvería ese mismo día o en poco tiempo pero no fue así. Sin embargo, tiempo después volvió a sentirse mal, así que fue a la *misa de sanación* y ya que le *iba a tocar* (el turno de ser atendida) *empecé a llorar y llorar y llorar, no me podía aguantar*. El sacerdote le preguntó qué le pasaba, le dijo cuál era su problema y él mismo empezó a ungirle con aceite. Ella sintió *un calor por dentro muy fuerte muy fuerte, intenso y seguía llore y llore*. Cuando terminó la imposición de manos ya se sentía bien. Desde entonces no ha vuelto a darle el dolor. Por esa razón, se apegó más a *esta fe* y cuando nota que alguien duda de lo que le está diciendo, tratando de convencerle de que *vuelva*

los ojos a Renovación, narra su experiencia para demostrar que es *una prueba viviente* del poder del Espíritu Santo.

Otra mujer renovada (3.1) afirma que a menudo *les pega sustos* a sus familiares porque se pone mal sin razón aparente: se desmaya, se pone *como ida*, no reconoce ni a sus hijos, le *duele el cerebro*. Sus hijos afirman que el diagnóstico es que *se volvió de presión alta* pero ella los desmiente, aseverando con vehemencia que lo que pasa es que como cura a muchas personas, su cuerpo recibe *toda esa frialdad*, lo que le provoca tantos problemas de salud, lo cual no significa que esté enferma sino que así *saca todo ese mal* de su propio cuerpo. Así que, en su concepción, en vez de enfermar, se sana a sí misma expulsando todos los males *por el cerebro*.

Estas mujeres tienen en común algo más que estas creencias aunadas a su capacidad para curar. Ambas observan puntualmente muchas de las prácticas rituales y cotidianas que provienen de la concepción del mundo nahua, así como muchos de los vocablos *mexicanos*. Más allá de esos aspectos, en sus propios relatos sobre el cuerpo y la sanación mezclan referencias que una escucha externa (como es mi caso) asocia con los opuestos complementarios de esa antigua concepción del mundo. De esta manera, ellas actúan como sintetizadoras culturales de elementos constitutivos de las mentalidades cuya procedencia es una actualización de viejos contenidos (indígenas, cristianos) que les permite encontrar, aquí y ahora, un lugar diferenciado al interior de su comunidad cultural. Esa diferenciación tiene el costo del escepticismo y la crítica por parte de mujeres que no comparten sus creencias, pero también les reditúa reconocimiento entre su nuevo grupo de adscripción religiosa, lo cual las compensa y, sin duda, las hace sentir seguras de que poseen poderes de los que carecen las demás. Sin embargo, no se han separado por completo de la comunidad más amplia, por el contrario, participan cada vez más de los *asuntos de la iglesia* y han sumado la pertenencia a Renovación Carismática con la membresía en las asociaciones de fieles en las que estaban inscritas con anterioridad. Esto les permite sumar una capacidad más: la de transitar de unas a otras con todo lo que ello supone de ampliación de su desempeño comunitario, siempre vinculado a la iglesia. Esto tiene lugar como una especie de anacronismo, pues a nivel nacional Renovación Carismática ha experimentado un notable retroceso debido precisamente al rechazo que produjo en un sector muy influyente de la jerarquía católica, que primero vio en esta corriente la posibilidad de contrarrestar la influencia de la Teología de la Liberación y después una peligrosa semejanza con los cultos no católicos, la cual facilitaba el tránsito de la feligresía hacia

ellos. Esa puede ser, en parte, la explicación de la autocontención que ha debido aplicar el párroco respecto al que fue su gran proyecto pastoral al llegar al pueblo.

Desde esta perspectiva, el énfasis que pone Renovación Carismática en reforzar el papel de las mujeres como esposas y madres, como cuidadoras de otros, como espíritus lábiles susceptibles de ser intervenidos por cualquier *potencia*, ha traído consigo la paradoja de afirmarlas en un modelo de género profundamente conservador y, desde ahí, potenciarlas para tener una mayor participación social que se traduce en ampliación de sus mundos vitales.

b) Los poderes derivados de *estar bien casada*.

La reflexión precedente permite establecer un vínculo con el análisis de que, en comunidades como Tepeyanco, ser una mujer casada dota a las mujeres de un conjunto de derechos que les asegura un lugar en el mundo, aún cuando la vivencia de esa situación de género esté acompañada de paradojas y adversidades.

Ejemplo de lo anterior es que la pertenencia al Grupo de Renovación está reservada a parejas heterosexuales casadas *por la iglesia*, lo que significa que las mujeres estén *bien* casadas. Este grupo está en vías de constituirse en una asociación de fieles, no sin conflicto puesto que, en la disputa por el control de esta parcela del campo religioso-político, la aceptación de los fiscales, y en general de la comunidad, ha implicado que presionen al párroco para que sea convertida en una mayordomía más que tendría a su cargo la celebración de Pentecostés, que en el pueblo es conocida como *la fiesta de los jóvenes*. La negativa del párroco ha sido rotunda hasta ahora, aunque a despecho de su opinión el máximo cargo del grupo, que es el de coordinador, se ha revestido poco a poco de respetabilidad, convirtiendo al hombre que lo detenta temporalmente en un negociador de los intereses compartidos por el sacerdote y el grupo frente a los fiscales y mayordomos. Ejemplo de ello es que la ocupación del huerto parroquial para las asambleas es el resultado de la elección estratégica como coordinador del grupo de un hombre con amplio reconocimiento comunitario por su pertenencia al grupo de *los pobres*, apelativo que no hace referencia solamente a una posición económica sino, sobre todo, a un conjunto de familias que se caracterizan por la defensa cotidiana de *las costumbres que nos dejaron los abuelitos*. Sus gestiones fueron decisivas para limar asperezas y que cada una de las partes se sintiera satisfecha con las condiciones en que se acordó el uso de ese espacio que, a decir de los fiscales, no le pertenece a la iglesia sino al pueblo.

El matrimonio religioso dota a las mujeres de respetabilidad, aún cuando tenga lugar años después de haber establecido la unión con su cónyuge. En el pueblo se considera que cumplir con este ritual termina de constituir a las mujeres en personas honorables, pues ese sacramento borra en buena medida el haber vivido *en pecado*, es decir, haber desplegado la sexualidad sin que hubiera una sanción sagrada para ello. Hacerlo permite, además, que las mujeres que habían permanecido como socias durante años puedan aspirar a ser *nombradas* integrantes de la mesa directiva de la Asociación Carmelitana o de la Asociación del Sagrado Corazón. Hay, sin embargo, una regla no escrita: para pertenecer a la Asociación de la Vela Perpetua, que sólo admite 30 parejas⁸, éstas sí deben haber contraído matrimonio religioso antes de cohabitar.

Muchas de las mujeres del pueblo tienen una vida sexual que no responde a las normas de la exclusividad marital. Entre ellas se encuentran numerosos casos de mujeres que han tenido más de una unión conyugal a lo largo de sus vidas, se han embarazado con más de una pareja o han permanecido unidas a una misma pareja durante años sin contraer matrimonio religioso o civil. Estas situaciones no las excluyen por completo de la participación en las asociaciones pero sí de la posibilidad de encabezar las fiestas devocionales. Además, sobre ellas pesa una fuerte sanción moral: la falta de honorabilidad. Esta calificación se modifica en relación con varias circunstancias, pues cuando sufren violencia cotidiana por parte de su cónyuge u otras personas emparentadas, las opiniones se dividen: algunas mujeres se conculen pues consideran que esa es la consecuencia de no haber contraído matrimonio, por lo que *su señor* no las respeta ya que ellas no se dieron a respetar exigiéndoles que primero se casaran. Para otras, es su castigo por vivir *en pecado*, Dios las castiga con el sufrimiento y la desgracia. Muchas de las mujeres que se consideran a sí mismas *creyentes* viven bajo estas circunstancias.

Aunque el matrimonio religioso no impide que las mujeres sean objeto de distintos tipos de violencia (física, emocional, sexual, económica), sí pone en sus manos algunos recursos que les permiten seguir viviendo. Uno de ellos es la posibilidad de apelar a la intervención del sacerdote, a quien se le adjudica la suficiente autoridad

⁸ Ninguna de las mujeres con quienes hice la investigación empírica pudo decirme a qué se debe que sólo se admita este número de parejas. Para ingresar a esta asociación es menester esperar a que muera uno de los integrantes de alguno de esos matrimonios. Son los matrimonios restantes los que deciden en asamblea a qué nueva pareja *invitan* a integrarse para ocupar ese *lugar*. Se sigue considerando a la viuda o el viudo como integrante de la asociación pero con menos atribuciones. Varias de las *xochimayordomas* son viudas a las que se les asignó la limpieza del templo, previa votación, para reconocer la colaboración que prestaron a lo largo de sus vidas a las acciones comunitarias y no excluirlas de las actividades rituales.

moral como para reconvenir al cónyuge respecto a su comportamiento, recordándole su juramento ante Dios de respetar a la mujer que tomó por esposa. En los casos, nada raros, de que la violencia acompañe al alcoholismo, ellas siempre pueden insistir en que sus maridos *juren*⁹ para *alejarse del vicio*. Hay, además, un recurso simbólico que actúa en su subjetividad como un paliativo de las circunstancias adversas que deben enfrentar: ofrecer su sufrimiento como un sacrificio para que Dios les perdone sus pecados.

Desde otra perspectiva, estar *bien casadas* les permite reclamar algo fundamental: el reconocimiento de la paternidad de sus hijas e hijos, de manera sobresaliente cuando las mujeres *llegaron señoritas* (vírgenes) a la primera relación sexual marital. Sobre las criaturas nacidas dentro de una relación matrimonial sancionada por la iglesia no debe pesar la sospecha de su filiación, el padre nunca debe dudar que *sean de su sangre*.

En otro plano, las mujeres *bien casadas* tienen mayores posibilidades de presionar con éxito para participar en la administración del fondo común destinado a la manutención del grupo familiar o doméstico, lo que a la larga les abre el camino para tener ahorros y participar con holgura en las fiestas devocionales, sea como *caseras*, sea como *encargadas* o invitadas.

Los poderes emanados de la pertenencia a las asociaciones de fieles

En un contexto en el que las mujeres han tenido un acceso acotado a la propiedad por medio de la herencia y de la adquisición de bienes¹⁰, situaciones como la que presenté en un apartado anterior referida al carácter de legado que adquieren los distintivos que denotan la pertenencia a las asociaciones de fieles permiten corroborar la importancia que reviste para las tepeyanquenses formar parte de ellas, pues las coloca dentro de los grupos de mujeres emparentadas entre sí que mantienen una participación constante en

⁹ *Ir a jurar* es un compromiso que el hombre adquiere ante la Virgen de Guadalupe, haciendo una peregrinación a la Basílica (sita en la ciudad de México) en la que declara ante el sacerdote en turno su intención de dejar de ingerir bebidas alcohólicas durante un tiempo perentorio. El sacerdote le advierte que, en caso debe hacer dicha declaración a manera de promesa a la Virgen, por lo que es inquebrantable. Una vez que el interesado confirma su convicción de hacer tal compromiso, el cura le entrega una *estampita* de la Virgen, misma que el *jurado* portará siempre consigo, mostrándola ante toda aquella persona que le insista en que *tome* como prueba de que su negativa va más allá de su voluntad, pues está prendada de la vigilancia que esa divinidad femenina mantiene sobre su conducta, temiendo por las consecuencias que le traería faltar a su palabra.

¹⁰ Desarrollé este proceso en el artículo “Identidad femenina y herencia: algunos cambios generacionales” (2002).

las asociaciones religiosas¹¹ en los que es posible transmitir bienes que son parte al mismo tiempo de un capital social y un capital simbólico.

Con lo anterior quiero subrayar que transmitir el *lugar* y el distintivo de pertenencia a una asociación de madres a hijas supone asegurarles a éstas la permanencia dentro de un pequeño grupo de mujeres que ocupan posiciones sociales superiores al resto de habitantes de la localidad. En términos de Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (1991), las madres que hacen estos legados transmiten a sus descendientes los dones propios de las estructuras de prestigio en las cuales habrán de reemplazarlas.

Sin embargo, también señalé que las madres pueden reservarse esas posiciones hasta el momento de su muerte. Mantener en sus manos las posiciones que ocupan se convierte en un mecanismo de auto protección para evitar ser desplazadas, relegadas y excluidas por sus propias hijas de las posiciones que con tanto trabajo conservaron desde que se inscribieron en las asociaciones de fieles. En esa perspectiva, tanto hacer el legado en vida como evitarlo y morir sin definir a quién ceden su *lugar* son mecanismos políticos que, utilizados por las mujeres, las convierten en preservadoras de una de las funciones características del patriarcado: asignar espacios. Además, podemos entender estas prácticas en términos de Celia Amorós cuando afirma: “El poder de una mujer individual está, pues, condicionado al de las mujeres como genérico” (2005: 193). Los esfuerzos que se despliegan para pertenecer a una asociación, mantenerse inscritas en ella y, eventualmente, representarla ante el pueblo y representar a éste frente a la iglesia, son indicativos del acceso restringido y corporativo que tienen las tepeyanquenses a instancias de ejercicio de autoridad pública.

Esta forma específica de representación social que tiene lugar en el espacio público mantiene una línea de continuidad con actitudes altamente valoradas dentro de la cultura comunitaria local que se consideran propias del espacio privado. Así, destaca que sea considerada una forma de servicio que se presta a otros (a la Virgen, a la iglesia, a la comunidad) cuyo éxito se asienta en las capacidades individuales de cada mujer para conducirse de manera adecuada dentro de redes sociales previamente establecidas que se amplían cuando se desempeña un puesto dentro de la mesa directiva de una asociación de fieles. Esas redes están cimentadas en los lazos familiares, parentales, de comadrazgo y de amistad en los que cada mujer ocupa un lugar jerárquico respecto a las

¹¹ Pude identificar un buen número de estos grupos a través de la aplicación al azar de 35 cuestionarios.

demás. No se trata, pues, de relaciones entre iguales sino al interior de una estructura de clara diferenciación social.

En ese contexto, desempeñarse como presidenta, secretaria o tesorera de una asociación de fieles requiere la capacidad para *mandar* temporalmente sobre un conjunto de mujeres respecto a las cuales, fuera de la asociación y del tiempo que dure el cargo, es muy probable que esté subordinada.

El prestigio (aún cuando transitorio) es, quizás, la mayor ganancia social que se obtiene con el cargo. Para las mujeres que ocupan un lugar en la dirección de su asociación religiosa está asegurado un lugar en la historia de la comunidad. Aunque no permanezcan vivos por mucho tiempo en la memoria de la población tepeyanquense, los nombres de las presidentas, secretarias y tesoreras han quedado asentados en los libros de registros de las asociaciones, en el inventario de las pertenencias de las vírgenes, en las placas de los altares que mandaron erigir o remodelar, así como en el registro genealógico de sus parientas. Hacer una buena fiesta, regalar distintivos de calidad, dar donativos decorosos a las imágenes y al templo, así como entregar buenas cuentas al resto de socias, son hechos que quedan en los recuerdos de quienes atestiguaron el desempeño de esas funcionarias, convirtiéndose así en marcas simbólicas que las hacen dignas de convertirse en referencias para sus sucesoras. Con ello también abonan a la subcultura femenina¹² local, recreando las capacidades de las mujeres siempre dentro de los límites de la cultura patriarcal.

¹² Asumo junto con Dolores Juliano que hay una subcultura de las mujeres: "..., las mujeres, integradas en la cultura general en forma subordinada, no representan frente a la cultura dominante el papel de la naturaleza (en tanto que 'no norma'), como han propuesto desde Simone de Beauvoir hasta Ortner, sino simplemente el de subcultura o cultura dominada. Por lo tanto, los elementos constituyentes de su cultura son fraccionarios, desarticulados y no se hallan suficientemente integrados en sistemas." (2001: 44)

CAPÍTULO SIETE

MUJERES CATÓLICAS RURALES: RELIGIÓN, SUBJETIVIDAD Y AUTOESTIMA

Apuntalar la comprensión de varias de las facetas que presenta el análisis de la participación de las tepeyanquenses en las fiestas devocionales católicas incluye abordar los efectos de la participación ritual de las mujeres en su subjetividad. Desde el punto de vista teórico, la subjetividad es el resultado del proceso de constitución del sujeto. Como planteé en el capítulo uno, este proceso involucra el reconocimiento por parte del sujeto de que su cuerpo es sexuado; saberse integrante de un género e interpretar en esa clave sus vivencias para convertirlas en experiencia; incluir su memoria en los procesos colectivos de los cuales forma parte, así como elaborar síntesis individuales de los diferentes contenidos identitarios que le apelan.

En el caso que he venido presentando a lo largo de la tesis, encabezar una fiesta religiosa, sea a título de *encargada* o de *casera*, es un referente fundamental de pertenencia a la comunidad que adquiere una importancia mayor para aquellas mujeres que han sido *nombradas*. En este último capítulo me abocaré a explicar por qué algunos de los aspectos que supone esa participación contribuyen, simultáneamente, a consolidar una subjetividad en la que se mantiene una tensión entre la subordinación de las mujeres a través de la interiorización del pecado, la cual actúa a largo plazo, y la resignificación que hacen de su participación en las actividades comunitarias como elementos que las hacen valiosas y les permiten fortalecer la autoestima, trayendo consigo beneficios para su calidad de vida, casi siempre en el corto y mediano plazo.

La subjetividad de las católicas tepeyanquenses

Para las tepeyanquenses, hacerse cargo de una fiesta devocional forma parte del sentido de la vida puesto que está imbricado con su condición de género, su adscripción religiosa y su pertenencia a la comunidad. En ese sentido, la dimensión religiosa de la subjetividad supone un fino entretejido que tiene como hilo y bastidor a la moral.

Dentro de la doctrina católica, la moral está asociada con la salvación, la ley y la gracia¹. Se sintetiza en la ley moral, la cual

¹ “El hombre, llamado a la bienaventuranza, pero herido por el pecado, necesita la salvación de Dios. La ayuda divina le viene en Cristo por la ley que lo dirige y en la gracia que lo sostiene...” (CIC, 2006: 529).

“...Prescribe al hombre los caminos, las reglas de conducta que llevan a la bienaventuranza prometida; proscribte los caminos del mal que apartan de Dios y de su amor. Es a la vez firme en sus preceptos y amable en sus promesas.” (CIC, 2006: 529).

Se transmite a la feligresía a manera de regla de conducta y esta acepción es la que asumen como propia las y los tepeyanquenses.

La mentalidad religiosa católica se nutre de la moral. Dentro de su conformación establece las distinciones binarias elementales entre el bien y el mal, la verdad y la mentira, asociándolas con opuestos múltiples: lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural, lo femenino y lo masculino, las mujeres y los hombres. Mujeres y hombres son proclives a alejarse de la ley moral debido a que Dios les hace responsables de sus actos a través del ejercicio del libre albedrío: en ello radica la libertad. Es decir, ante una encrucijada, la decisión de tomar *el camino del bien o el del mal* está completamente en manos de la persona, en quien la fortaleza de su creencia será el factor que la conduzca por uno u otro. Sin embargo, en estas asociaciones, vimos ya, se piensa que las mujeres son más susceptibles a dejarse convencer por *el Maligno* pues es parte de su *naturaleza* la debilidad espiritual. Con base en esa labilidad se las asocia con el ámbito del mal, entendido como “la elección de la desobediencia”, “el abuso de la libertad” y “la esclavitud del pecado” (CIC, 2006: 486).

En su sentido patriarcal, la moral supone una selección y organización de valores tendientes a distinguir las conductas permitidas, las restringidas y las prohibidas, siempre dentro del marco de una diferenciación por género que introduce adhesiones en las que una misma acción es considerada positiva o negativa según sea realizada por mujeres o por hombres. Esto se debe a que “el género es la sexualización del poder”, dijo Graciela Hierro (2001: 10) y es desde el poder desde el que se define quiénes son sujetos morales (probos) y quienes no lo son.

Desde esta perspectiva, el mal “es el dolor innecesario y se distingue del dolor inevitable” (Op. Cit.: 14). Esta misma autora establece una taxonomía del mal, distinguiendo el mal moral (objeto de estas reflexiones) del mal natural, el mal cultural y el mal metafísico². El mal moral fue erigido como esencial al ser mujer por parte del

² El mal natural es “...la enfermedad, la vejez y la muerte, unidos a cataclismos de cualquier orden que precipitan el mal físico que se traduce en dolor. El mal cultural lo constituyen la pobreza, el racismo, la guerra, el sexismo y la discriminación por la edad, entre otros. El mal moral se refiere a la desobediencia al dios al que nos consideremos sujetos, y cuya ira propicia el terror ético, fundamentado en el mal metafísico.

cristianismo, pero no solo. Las distintas fuentes ideológicas y filosóficas de lo que ahora llamamos pensamiento occidental remiten casi todas a un momento prístino de la humanidad pleno de bondad que se ve trastocado por la acción curiosa, desobediente, audaz de una mujer (lo mismo Eva que Pandora) que abre las puertas al mal. Estos mitos son elementos constitutivos y justificadores tanto del pensamiento patriarcal como de la opresión generalizada de las mujeres en la mayor parte de las sociedades conocidas. Consecuencia de ello es construir a las mujeres como no-sujetos debido a

“la familiar creencia de que el bien es el ser y el mal el no ser. De acuerdo con la teología cristiana leída por san Agustín, nuestro ‘no ser’ nos unió entrañablemente con el inicio del mal.” (Graciela Hierro 2001: 88).

Sin embargo, como se señala desde la doctrina, la oposición del mal es el bien. En ese sentido, tal como lo explica la misma filósofa feminista Graciela Hierro (2001), la bondad se presenta a las mujeres como su única opción para alcanzar la salvación. Con ello, se les plantea una ambivalencia que permanecerá constante a lo largo de sus vidas, pues se las hará oscilar y decidir siempre entre el bien y el mal. La bondad y el bien se cifran en la maternidad y sus derivaciones (el cuidado de los demás, la atención a los otros). Así, construidas las mujeres como idénticas según la afirmación de Celia Amorós (2005) a partir, entre otras cosas, de la búsqueda de la salvación a través de la maternidad, la individualización de cada una de ellas tiene que pasar por la radicalización de sus opciones frente a ésta y el mal, en el que se sintetizan todas aquellas conductas que contravienen los mandatos de género a que están sometidas, incluyendo su mal desempeño como madres.

Con esa carga moral a cuestas, en términos religiosos el mal es la desobediencia y, en consecuencia, el pecado. In-corporar el pecado a la propia vida es un proceso efectivo para asegurar la opresión de las mujeres en el largo plazo. Las vivencias, las decisiones y sus consecuencias van siendo interpretadas por las mujeres en esa clave hasta que llegan al convencimiento de que viven bajo una tensión de premio y castigo a sus virtudes o a sus faltas. Con esa mentalidad escindida, su subjetividad también queda fragmentada, manteniéndolas en una contradicción interna constante entre sus aspiraciones, sus gustos, su carácter, sus deseos y todo lo que los domeña, siendo cada una de ellas su primera y más acre censora.

“Generalmente el mal se define por oposición al bien y globalmente es lo que se debe rechazar. El mal moral se mide frente a un bien definido por los valores y las normas que priven.” (Graciela Hierro, 2001: 86).

Así, a lo largo de la vida se va elaborando la experiencia del pecado. Caracterizar como tal a un acto o a un hecho supone que la subjetividad está constituida para ello, depositando esa noción en los pensamientos íntimos a través de los cuales se expresa el alma³, otra entidad construida religiosamente⁴. Desde el punto de vista teológico, el alma es consustancial a la persona⁵, quien está constituida por la dualidad de cuerpo y espíritu. Todo lo que atañe a la persona transita por ambas instancias, nada es exclusivo de la corporalidad o de la espiritualidad. Por el contrario, lo que afecta a una tiene consecuencias en la otra. Sin embargo, la que requiere mayores cuidados es la dimensión espiritual, pues “cada alma espiritual es directamente creada por Dios –no es ‘producida’ por los padres-, y... es inmortal: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final.” (CIC, 2006: 104).

Con base en estas ideas es posible distinguir algunos elementos constitutivos de la subjetividad de las mujeres católicas que apelan a mutuas determinaciones entre las conductas religiosas y las conductas sociales, mismos que planteo a continuación:

a) El reconocimiento de la autoridad. El principio básico de la doctrina católica es la obediencia, que desde la perspectiva teórica que orienta mi mirada es considerada también como un mandato de género. Como expuse en relación con el Manual de las Hijas de María Inmaculada, la obediencia se plantea a las mujeres como una de las virtudes de la Madre de Jesús que deben aceptar como rectora de sus vidas. En la vida cotidiana, la obediencia es el mandato que estructura del deber ser de las mujeres de principio a fin. Y por lo mismo, es el mandato más difícil de cumplir a cabalidad, porque supone la plena sujeción a las órdenes y deseos de los otros, lo cual lleva consigo la anulación de la persona que debe obedecer.

Las mujeres deben obediencia a Dios y a todas las autoridades con las que se relacionan desde el momento de su nacimiento: padres, madres, maestras/maestros, cónyuges, suegros, suegras, fiscales, mayordomos, autoridades municipales, hijas e

³ “A menudo, el término alma designa en la sagrada Escritura la *vida* humana o toda la *persona* humana. Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre y de más valor en él, aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: ‘alma’ significa el *principio espiritual* en el hombre.” (CIC, 2006: 103)

⁴ Aún cuando la doctrina enseña que el alma es creación divina y consustancial a la persona, las mujeres y hombres concretos deben aprender desde el nacimiento que poseen una y se les acultura para cifrar toda su vida en la unidad del alma con el cuerpo. En otras palabras, el alma no puede manifestarse en aquellas personas que no han sido aculturadas en la creencia de que la poseen.

⁵ “La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la ‘forma’ del cuerpo; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza.” (CIC, 2006: 104).

hijos cuando alcanzan la edad adulta, sacerdotes. La manera como se conducen frente a éstos últimos es uno de los elementos distintivos entre las categorías de católicas que he referido a lo largo de la tesis: *creyentes, católicas y renovadas*.

En general, la actitud religiosa sumada a la que se observa respecto a los sacerdotes es la expresión más inmediata de los matices que distinguen a unas de otras. Quienes se definen como *creyentes*, he señalado con anterioridad, asumen una religiosidad más personal, íntima, en la que para ellas lo valioso y determinante es su fe en Dios y en los santos o vírgenes, sin aceptar la intervención del sacerdote en sus vidas. A éste le reservan el papel de ministro de culto, es decir, de funcionario de la iglesia cuyo trabajo consiste en administrar los servicios religiosos y los sacramentos. De las tres categorías de católicas, ellas son las menos obedientes ante los curas e invierten los términos, planteando que *el cura se debe al pueblo y lo debe obedecer* (6.2). De hecho, entre ellas hay algunas mujeres que se muestran incluso anticlericales, resumiendo su apreciación en una frase recurrente: *son tan humanos como cualquiera* (2.2).

Esta tendencia a poner distancia con los sacerdotes se aúna a que se trata, en su mayoría, de mujeres que se han desempeñado como comerciantas, las más viejas, o como trabajadoras asalariadas y profesionistas, las más jóvenes. Contar con movilidad física fuera del pueblo, con mayor escolaridad y con ingresos propios les ha abierto horizontes más amplios a los locales. Esto no significa que no participen del ciclo ritual y festivo o de las ceremonias religiosas, sino que sus intereses al hacerlo corren por vías más cercanas a colocarse en posiciones que les permiten ampliar sus redes sociales dentro de la región sin perder los vínculos con la comunidad. Es notable que estas mujeres muestren mayor interés por hacer una fiesta *grande* con motivo de la celebración de San Francisco de Asís, reuniendo una cantidad numerosa de invitadas e invitados foráneos, que por recibir algún nombramiento dentro de las asociaciones de fieles, aún cuando estén inscritas en ellas. Asimismo, organizan también fiestas destacadas para sus hijas, en especial de quince años, sin estimularlas demasiado para que lleguen a presidir a las Hijas de María.

Para las *católicas*, en cambio, creer en Dios y tener fe en él se expresa en un apego notable a la iglesia, lo que lleva consigo la búsqueda de participar activa y constantemente en todas las actividades que giran en torno a ella, no sólo en cuanto a las fiestas devocionales sino en retiros, pláticas parroquiales, limpieza y cuidado del templo o atender la oficina parroquial. Para ellas, el sacerdote es un consejero, *alguien que la*

escucha a uno (7.2), por lo que le atribuyen la capacidad de intervenir en sus vidas con recomendaciones para ellas y para quienes las rodean. Con ello, les permiten, o solicitan incluso, que *hablen* con sus cónyuges, hijas e hijos, suegras o cualquier otra persona con la que tengan dificultades. En ese sentido, establecen relaciones de profunda dependencia en la que suelen ser tratadas por el sacerdote con paternalismo, llegando a considerarlas como menores de edad que requieren el acompañamiento constante para conducirse *por el buen camino*.

Las católicas suelen ser madresposas que no realizan actividades económicas remuneradas, que han permanecido en el pueblo sin desplazarse fuera de sus límites por trabajo o por continuar sus estudios, sus niveles de escolaridad son menores a los de las *creyentes* y son las más entusiastas integrantes de las asociaciones de fieles.

Por su parte, entre las mujeres *renovadas* puede observarse un perfil de tránsito de posiciones relativamente alejadas de la religión y la iglesia, en las que enfrentaron las dificultades de la vida personal y familiar echando mano de recursos como la brujería, las limpias, el uso de la herbolaria con fines mágicos, hasta encontrar en el catolicismo un elemento de reparación para su *alma*. Son ellas las mujeres que se reconocen a sí mismas como más espirituales y, debido a esa trayectoria de cultos y creencias anteriores a su posición religiosa actual, encontraron más facilidad en aceptar las prácticas impulsadas por Renovación Carismática, en especial en lo referente a la sanación. *Creyentes* y *católicas* coinciden en caracterizarlas como

fanáticas; creídas de todo lo que dice el cura; van como borreguitos a bailotear; se creen que pueden curar cuando sólo Dios nos tiene en sus manos; más parecen aleluyas que cristianas. (1.2)

Esta última apreciación es la que más lastima a las *renovadas*, pues piensan que compararlas con las mujeres evangélicas que viven en el pueblo es ubicarlas en una categoría social inferior.

Las *renovadas* hacen una reinterpretación de la figura del sacerdote. Para ellas es *un amigo* en quien pueden confiar y también un aliado que las ha ayudado a *abrir los ojos* para conocer *la bondad de nuestro Padre Jesús*. Además, gracias al párroco han entendido con mayor claridad que las otras mujeres católicas el carácter amplio de la institución religiosa a la cual pertenecen, pues la adscripción al grupo de Renovación Carismática ha venido a refrescar viejas prácticas. A decir de los fiscales, desde mucho tiempo atrás ha sido una práctica de fortalecimiento de las relaciones entre los pueblos que conforman el municipio de Tepeyanco y otros de la misma región, que en las fiestas

patronales haya visitas recíprocas en las cuales estos representantes de sus respectivas comunidades llevan las varas que denotan su rango y los estandartes de sus asociaciones a *saludar* a sus homólogos. Lo mismo sucede en caso de que algún fiscal muera en el ejercicio de sus funciones. En los años más recientes, las parejas conyugales que coordinan a los grupos de Renovación en la diócesis de Tlaxcala han empezado a llevar a cabo visitas similares, especialmente en ocasión de su celebración más importante: Pentecostés. Aún cuando estos grupos no cuentan aún con parafernalia distintiva propia, la participación en encuentros espirituales, asambleas, misas de sanación y eventos regionales masivos, ha permitido a sus integrantes conocerse entre sí e identificarse como parte de un colectivo particular dentro de un colectivo más amplio.

El hecho de que la incorporación a los grupos de Renovación privilegie a las parejas conyugales ha traído consigo un fortalecimiento de los vínculos de las mujeres con sus esposos, lo que coincide con su perfil, pues hasta la fecha quienes adoptan los principios de Renovación son en su mayoría adultas en la edad media de la vida, con hijas e hijos adolescentes o adultos. La coincidencia de su edad con el momento del ciclo del grupo doméstico por el que atraviesan ha permitido que enfatizen su rol de esposas (sin descuidar el de madres), estableciendo formas de convivencia marital que no se observan entre las otras mujeres católicas.

Sin embargo, es en el ámbito familiar donde se reproduce de manera ininterrumpida el énfasis en la obediencia a las autoridades que se desenvuelven en su seno. Dado el régimen de residencia postmarital patrivirilocal, es frecuente que las parejas recién formadas vivan durante algunos años en la casa paterna del cónyuge, lo que expone a la nueva esposa al control directo de su suegra. Con el cambio de residencia de la casa paterna a la de los suegros, esta mujer reorienta la obediencia hacia sus padres políticos, perpetuando el binomio autoridad-obediencia a través de la educación que impartirá a sus hijas e hijos, hayan puesto o no casa propia.

La obediencia es, sin duda, una relación social. En tanto tal, supone un conjunto de interacciones que son asumidas como más o menos intrusivas por parte de las mujeres sometidas a la autoridad de otras personas. En el ámbito familiar y doméstico suele haber fricciones y desacuerdos, muchos de los cuales encuentran su vía de escape con motivo de la celebración de alguna fiesta. Durante los preparativos y la celebración de ésta, muchas de las tensiones entre madres e hijas, suegras y nueras, salen a la superficie, así como los abusos de autoridad de los hombres que maltratan a las mujeres bajo su dominio.

Las reacciones de las mujeres adultas pueden ser enojo, *coraje*, deseos de separarse de la casa de los suegros. Cualquiera que sea la forma como las expresen, suelen ser motivo suficiente para agudizar el conflicto y, casi siempre, ellas llevan la peor parte debido a su posición de subordinación en relación con las mujeres mayores y los hombres. Las niñas y las jóvenes aprenden con el ejemplo: presencian las consecuencias de las reacciones de sus madres o hermanas mayores, viendo que pocas veces salen airoso. Con ello asumen que cualquier reacción contraria al ejercicio de la autoridad, así sea la más discreta, es interpretada como una forma de desobediencia que debe ser corregida. Aprenden también que lo mejor es permanecer dóciles, silentes, *tragarse el coraje*.

Esta última expresión es reveladora pues dirige la atención a la interpretación que hacen las mujeres de las consecuencias de sus rebeldías. *Tragarse el coraje* es una situación que enferma, repercute en el cuerpo y da lugar a la formación de *pedras en la visícula, ardor en la panza, dolores de cerebro*, lo que reitera la propensión a interpretar la desobediencia como un estado morboso que afecta tanto al cuerpo como al alma de quien la experimenta. En ese sentido, el mal moral se convierte en un mal natural cuyo origen no es físico sino *del temperamento*. Temperamento que, como señalé en el capítulo cuatro, repercute en la inclusión o exclusión de las mujeres de la preparación de ciertos alimentos rituales, continuando así la espiral creciente de descontento que podría evitarse si la mujeres aceptaran su subordinación sin chistar.

b) La dependencia. La imposición no sería suficientemente exitosa si no estuviera anclada en la inferioridad de las mujeres y en su dependencia⁶. En ese sentido, las católicas que se inscriben en las asociaciones de fieles perpetúan la jerarquización social toda vez que, aún cuando no lleguen a ser nombradas integrantes de sus mesas directivas, pertenecen a una organización que les permite disfrutar de un protagonismo ritual del que carecen quienes no son socias de ninguna de ellas.

Esto se gesta en un triple movimiento: al interior de las asociaciones van ascendiendo en un escalafón que para la mayoría tiene límites pues no todas las socias llegarán a ser presidentas, secretarias y tesoreras, lo que las confirma en la convicción de que sólo algunas tienen los suficientes recursos para formar parte de la élite local entre la que circulan los cargos religiosos. En ese sentido, las fronteras sociales que

⁶ La dependencia, dice Marcela Lagarde, es “la metodología operativa de la opresión patriarcal.” (1990: 151)

restringen la movilidad social de las mujeres no están encarnadas únicamente en los hombres dentro de las instituciones: también están presentes en las mujeres cuyos recursos y genealogías las diferencian de sus idénticas.

El segundo movimiento va de la asociación local a los niveles regionales, diocesanos, nacionales e internacionales de la que ésta forma parte. Aún cuando disfruten de poderes temporales, las presidentas, secretarias y tesoreras están subordinadas, primero al párroco, después al resto de la organización más amplia de la asociación de fieles a la que pertenecen. No están facultadas para tomar decisiones sino para aplicar las que toman las autoridades eclesiásticas. Pueden decidir sobre la opulencia o sencillez del ajuar de la virgen que aportarán durante su gestión, pero nunca sobre modificaciones al reglamento o a los estatutos de la asociación.

El tercer movimiento es de la representación de la asociación a la familia. Así como no son autónomas para tomar decisiones cruciales dentro de la asociación, las mujeres electas para formar la mesa directiva de ésta tampoco son autónomas para dar un sello propio a su gestión. La elección de las jóvenes Hijas de María denota con claridad esta ausencia de autonomía: dadas su edad y su posición subordinada dentro de la familia, una vez nombradas deben contar con la aprobación y el apoyo de sus padres para aceptar el cargo de manera definitiva. Los sueños de varias jóvenes de encabezar la fiesta de la Asunción se han visto truncados por la negativa de los padres a hacer frente al *compromiso* que esto supone, debiendo acatar esa decisión ante la imposibilidad de movilizar los recursos que les permitieran asumir esa responsabilidad por sí mismas.

La ubicación de las mujeres en contextos siempre corporativos y jerarquizados, como las asociaciones, la familia y la comunidad misma, las mantienen ancladas en relaciones inter e intragenéricas de inequidad que adquieren significación vital en la medida en que desde la infancia se las conforma como seres carentes de autodeterminación. Lo que se les enseña en la casa, en el catecismo, en los sermones, es que poseen una fragilidad natural que las conduce inexorablemente a depender de otros para sobrevivir. Esta dependencia vital tiene una fundamentación mítica: es el precio que deben pagar las hijas de Eva por su desobediencia, con lo que perdieron su libertad y fueron condenadas a vivir bajo la dominación de los hombres⁷. En este nivel opera el análisis elaborado por Marcela Lagarde en torno a

⁷ Esta fundamentación se encuentra en el libro del Génesis, en el apartado de El Origen del Mal dedicado a “Castigo y promesa de redención”, en el que Dios marca el destino de la serpiente, la mujer y el hombre por Él creados: “Dijo entonces Yahveh-Dios a la serpiente: / 'Por haber hecho esto,/ maldita serás entre

“...la perspectiva creacionista de las ideologías, mitologías y religiones que hegemonizan las explicaciones de género en la cultura dominante y son estructuradoras de la subjetividad de las personas. Son parte de la estructura mental, los mitos vigentes acerca de la creación son los de la creación del hombre y la secundaria, subsidiaria, creación minorizada de las mujeres. Se trata de mitos patriarcales y la mayoría de las personas los toma como verdades en una confusión entre mito e historia que se resuelve otorgando a los primeros un mayor valor de verdad.” (1996: 35)

Esta confusión está presente de manera permanente en el pensamiento de las mujeres y los hombres tepeyanquenses, obstaculizando sus posibilidades de imaginar otros mundos posibles en lo que toca a sus respectivas situaciones de género. Para unas y otros, la dependencia de las primeras está adherida a su ser social: aunque se la enuncia como una dependencia mutua, acorde con los principios de reciprocidad que ideológicamente rigen la convivencia social en el pueblo, ésta se gesta en posiciones/relaciones de asimetría social y de género que, a contrapelo de lo que ocurre en la realidad⁸, mantienen el imaginario de que las mujeres necesitan de los hombres para ser *alguien*. La ceremonia de entrega-recepción de la parafernalia que acompaña a la asunción de un cargo dentro de las asociaciones de Hijas de María y Carmelitana fotografía con claridad la reiteración ritual de la dependencia de hijas y esposas respecto a sus padres y esposos.

c) Aceptación de la voluntad de los otros. Cada vez que se alude a María, se pone de relieve su disposición a aceptar la voluntad de Dios, actitud que va más allá de la obediencia pues implica renunciar a todo deseo propio para satisfacer el de los demás. El discurso religioso se imbrica con los contenidos de la identidad de género destinados a las mujeres en este precepto. Obedecer significa acatar órdenes; aceptar la voluntad de

todas las bestias/ y entre todos los animales del campo;/ sobre tu vientre te arrastrarás/ y polvo comerás/ todos los días de tu vida./ Pondré enemistad entre ti y la mujer/ y entre tu linaje y el suyo,/ éste te aplastará la cabeza,/ y tú le acecharás al talón’.

“A la mujer le dijo:/ ‘Multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos;/ darás a luz hijos con dolor./ Ansiarás a tu marido/ y él te dominará’.

“Al hombre le dijo: ‘Por haber escuchado la voz de tu mujer y haber comido del árbol del que te había prohibido comer cuando te dije: ‘No comas de él’./ maldita será la tierra por tu causa./ con trabajo sacarás de ella el alimento/ todos los días de tu vida;/ espinas y cardos te producirá./ y la hierba del campo comerás./ Con el sudor de tu rostro comerás el pan./ hasta que vuelvas a la tierra./ pues de ella fuiste tomado;/ porque polvo eres y al polvo volverás’...” (La Biblia, 2005: 17).

⁸ Con esto me refiero a que Tepeyanco no es la excepción respecto a todos los registros etnográficos feministas que muestran que las mujeres contribuyen con su trabajo (de todo orden) en manera no ponderada social y económicamente al bienestar y la calidad de vida de sus hogares.

los otros supone ejecutar como propios los deseos de otros. Es en esa satisfacción de otros deseos donde se depositan las posibilidades de que las mujeres se vean a sí mismas como *útiles* y valiosas.

En términos émicos, en Tepeyanco se mantiene vigente un valor propio de las culturas indígenas y rurales según el cual cualquier persona debe ser útil para tener un lugar dentro de su sociedad. Esa utilidad puede cifrarse en el trabajo productivo, en el conjunto de cuidados y atenciones que incluye el ejercicio de la maternidad, en la intermediación con lo divino o en el trabajo simbólico ritual. La utilidad está en el centro de los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua.

Bien vistas las cosas, cuando se trata de las mujeres tepeyanquenses la reciprocidad es parcial, pues siempre se espera que ellas den más de lo que reciben, aún cuando ellas mismas sí esperen ser justamente retribuidas. Así, satisfacer las necesidades de los otros siempre trae consigo una cuota mayor o menor de insatisfacción propia. Cuando acuden a *ayudar* a una fiesta, suelen volver a casa con la sensación de que trabajaron mucho mientras que la *casera* y sus allegadas no las atendieron bien, les dieron poca comida, se *lucieron* con su trabajo.

Lo mismo sucede con casi todas las relaciones en las que participan. Dentro de la familia recuerdan con tristeza o con rencor cómo tuvieron que aceptar no ir a la escuela o salir después de haber cursado apenas unos cuantos años de primaria para que sus hermanos pudieran hacerlo. Aunque saben que *así es la costumbre*, resienten que los hermanos hereden la casa paterna y buenos terrenos mientras ellas sólo reciben bienes residuales. Aceptan que sus padres tenían que repartir los recursos con los que contaban entre todas sus hijas e hijos, pero en su percepción resultaron desfavorecidas. Afirman que están dispuestas a apoyar los proyectos de sus maridos pero ellos no las respaldan en los suyos. Les *ayudan a sacar adelante* a las hijas e hijos que procrearon juntos y a pesar de ello son objeto de malos tratos y violencia. Atienden con esmero a hijas e hijos esperando hacerles *buenas personas* para contar con su apoyo en la vejez, sin tener la certeza de que eso ocurrirá.

La brecha entre la aceptación de sus deberes y la compensación que reciben por ello no alcanza a satisfacerlas, convirtiéndose en fuente de sufrimiento. Es en este punto en el que actúan las creencias religiosas como mecanismos compensatorios, dejando para la vida eterna la posibilidad de vivir bien, sin precariedades ni desventajas. El sacerdote cumple un papel fundamental en esta aceptación, cuando las exhorta a aceptar que las situaciones que enfrentan son el resultado de su mala disposición a cumplir

cabalmente con su deber (les achaca su mal humor, sus *malos modos*, su suspicacia), o bien que es el destino que les tocó vivir, por lo que es mejor que *aprendan de Padre Jesús a llevar su cruz*. Ésta es, quizás, una de las expresiones más extendidas entre la población católica mexicana: se la escucha en el sermón del pueblo, en las ciudades, en las pláticas coloquiales en los consultorios médicos, en los grupos de autoayuda de corte religioso, en las telenovelas, en las películas de la época de oro del cine mexicano. Trasciende los ámbitos locales y las situaciones históricas contemporáneas porque sella a manera de estigma el presente y el futuro de las mujeres como una puerta sin salida al sufrimiento que, por voluntad divina, les tocó vivir.

d) El temor al futuro. Aunque en el mito Dios selló el pacto con los patriarcas hebreos de la resurrección y la vida eterna, esta promesa se cumplirá en el mundo intangible de lo celestial. Aquí, en la tierra de los seres humanos, la doctrina no ofrece perspectivas de futuro sino que arraiga a las personas en el repaso de lo vivido, en la revisión del pasado como ámbito en el que se cometieron los actos que marcan la vida presente. La visión de futuro queda siempre postergada en aras de resarcir los malos actos cometidos con los servicios que se debe prestar a los demás aquí y ahora.

Desde el punto de vista de la doctrina más tradicional, que es la que se imparte en Tepeyanco, en la vida de las mujeres sólo hay una preparación para el futuro: la concerniente al matrimonio y la maternidad. En este sentido, es necesario señalar que éste énfasis en la sexualidad de las mujeres está presente también en la doctrina social de la iglesia católica, misma que promueve la participación activa de la feligresía en todos los aspectos de la política social, económica y gubernamental del país, sustentando esta participación en las definiciones del matrimonio como fundamento de la familia y a ésta como la “primera sociedad natural” (cfr. CDSI, 2006).

Las expectativas que se erigen en torno a casarse y ser madres subordinan cualquier otra. Entre las tepeyanquenses que actualmente rebasan los cincuenta años de edad, esas relaciones les fueron inculcadas como su destino, independientemente de que hayan cursado algunos años de escolarización o hayan trabajado en el campo, en el comercio o en el trabajo doméstico asalariado. En cambio, para las mujeres más jóvenes, las opciones educativas y laborales se han venido entretejiendo con ellas, sin que se deje de pensar que casarse y ser madres es un logro en la vida de cualquier mujer.

En esa perspectiva, las niñas y jóvenes actuales reciben una perspectiva de futuro acotada a metas de corto plazo: terminar la primaria, terminar la secundaria, estudiar una carrera. Pero en el largo plazo se sigue vislumbrando que su futuro será combinar las actividades maternas con algún otro desempeño.

El resultado de lo anterior es generar aspiraciones subjetivas acotadas y que se puedan satisfacer en poco tiempo. En la subjetividad de estas mujeres no hay horizontes de futuro en el que se vean a sí mismas fuera del control familiar o comunitario. A esto abona la insistencia del párroco en que trabajen por *el bien de la comunidad*.

Sin embargo, aunque no lo puedan reconocer en la propia experiencia, las tepeyanquenses están concientes de que su situación no es idéntica a la de las generaciones que les antecedieron y aventuran tiempos mejores para sus hijas. A esta disociación respecto a los discursos anquilosantes a los que están expuestas ha contribuido el ejemplo de las mujeres que *salieron* del pueblo en décadas pasadas para estudiar o trabajar en otros lugares de la república y, en años recientes, la paulatina migración de jóvenes a algunas ciudades de Estados Unidos, especialmente a Nueva York. Los cambios más evidentes han sido externos: la forma de vestir, el arreglo personal, nuevas expresiones lingüísticas. Sin embargo, hay también otros más profundos, pues estas mujeres han traído consigo nuevos regímenes alimenticios, la modernización del menaje doméstico y, lo que quizás sea lo más notable, la certeza de que las mujeres son capaces de hacer algo más con sus vidas como viajar, divertirse o *no dejarse*.

Como contrapeso a la idea de la fatalidad del destino han contribuido la mayor escolaridad, el trabajo asalariado y el acceso a servicios de salud, tanto por parte de los hombres (primero) como de las mujeres (más tarde). Éste último, en particular, ha puesto a las mujeres en contacto con formas de atención del embarazo y el parto que, aún sincretizadas con las creencias nahuas respecto a la influencia en el desarrollo del feto de los eventos externos a los que queda expuesta la gestante, les hacen ver que junto a la voluntad divina hay también áreas de intervención de los seres humanos. Así, maestras, secretarías, empleadas de gobierno, enfermeras, han encontrado en los servicios de salud pública recursos que les permiten enfrentar las dificultades para embarazarse, dan seguimiento a sus embarazos a través de ultrasonidos y análisis médicos, y salvan la vida cuando los partos son riesgosos. Para muchas de ellas, las posibilidades de concebir y dar a la luz ya no dependen directamente de una decisión de Dios que, a manera de premio o castigo, las beneficia con la maternidad o las priva de

ella. Ahora han trasladado esta intervención divina al correcto desempeño del personal de salud que las atiende, considerando que Dios obra a través de médicos/médicas y enfermeras. Gracias a esta amalgama de creencias y conocimientos derivados de la experiencia, el cumplimiento de las expectativas de las mujeres siguen estando en manos de otros⁹ en quienes reconocen poder.

e) La enfermedad y el malestar como atributos de las mujeres. En un contexto en el que se requiere de las mujeres ser fuertes para el trabajo, capaces de *sacar adelante* a la familia, cualquiera que sea su edad, estado civil o condición maternal; transigentes al maltrato conyugal y a la poligamia masculina, la subjetividad femenina tiene que ser conformada a través de una alta valoración moral de la tolerancia y el autocontrol tanto en materia sexual como respecto al conjunto de relaciones sociales que se establecen a lo largo de la vida. En ese sentido, los profundos malestares que origina la concatenación de las circunstancias mencionadas y otras más no pueden ser expresadas abiertamente por las mujeres como disgustos con las personas que los provocan y con el carácter de las relaciones que sostienen con ellas. Por el contrario, las mujeres los vuelcan hacia ellas mismas, traduciéndolos en rasgos de carácter, enfermedades, malestares sin nombre.

Varios son los recursos culturales que tienen a la mano estas mujeres para enfrentar el malestar y el sufrimiento. Entre ellos ocupa un lugar privilegiado la religión, vivida como un refugio individual, de profundo aislamiento para resolver solas lo que han asumido que son problemas de índole estrictamente personal. La orientación que cada mujer da a este recurso es, con mucho, uno de los ejes en torno a los cuales se construye socialmente la diferenciación entre católicas, creyentes y renovadas. Las *católicas* se vuelcan no sólo hacia la fe sino, de manera notable, al servicio de la iglesia, a la que convierten en una institución protectora de su estabilidad emocional. Para ellas, el párroco local adquiere el estatus de un verdadero confesor, paternal, amoroso e intransigente, que aún cuando las amoneste las recompensará siempre con un buen consejo al tiempo de que les señala el camino a seguir para salvar espiritualmente lo que parece insalvable en el ámbito social.

⁹ Al respecto recupero las reflexiones de Marcela Lagarde cuando afirma: “En la subjetividad de las mujeres se mezclan elementos y formas de interpretación mágicas, con formas laicas de pensamiento, esta confrontación confiere un peculiar carácter de desorganización a su concepción del mundo. Con ese desorden subjetivo las mujeres se conducen por la vida creyendo.” (1990: 288).

Las *creyentes*, en cambio, se refugian en su propia espiritualidad, recurriendo básicamente a una resignificación de la oración. Para ellas, no son los rezos doctrinales los que les permiten comunicar sus penas a Dios, a las vírgenes o a los santos, sino la sinceridad con que ellas mismas transmiten sus pensamientos y sus necesidades a través de la palabra. Las *creyentes* son poco afectas a participar en las actividades parroquiales, asisten poco a misa, comulgan menos y consideran que no hay razón alguna que las obligue a confesarse porque los sacerdotes son personas iguales a cualquier otra; es más, muchas de ellas los consideran poco dignos de confianza porque no es raro que utilicen lo que escuchan en confesión a manera de ejemplos durante los sermones dominicales, lo cual las disgusta sobremanera porque *ya bastante anda una de boca en boca como para que todavía todos se enteren de los problemas de una en la misa* (1.2).

La situación de las *renovadas* difiere de manera notable respecto a la de las mujeres de los dos grupos anteriores. Para ellas, la participación en el movimiento de Renovación Carismática les ha traído una verdadera *salvación terrenal*, puesto que las ha dotado de un modelo de vida en el cual no se trata únicamente de obedecer los mandamientos, orar o participar en las actividades de la iglesia. Por el contrario, se trata fundamentalmente de vivir con, dentro y para la religión. A través de La Palabra, han encontrado un sentido para la vida propia, que es encontrar en la fe el camino de la redención y en la actividad social la posibilidad de transmitir el mensaje divino.

Para estas mujeres, la solución de sus problemas sólo puede tener lugar en el ámbito de su comunidad religiosa, a través de la oración y del contacto corporal que proviene de la unción y la imposición de manos, pues es a través de la piel que la curación penetra al cuerpo. Al mismo tiempo, aseguran que este recurso atempera sus necesidades sexuales, pues logran construir un vínculo amoroso y espiritual con sus cónyuges del cual carecían antes de renovarse. De esta manera, la sexualidad se sublima y se intercambia por la tranquilidad doméstica o la armonía familiar. No es de extrañar, entonces, que quienes más comulgan con esta corriente sean mujeres adultas, viviendo en unión conyugal, con hijas e hijos que han dejado atrás la infancia.

f) La conciencia del pecado, la vivencia de la culpa. El núcleo de la aportación del catolicismo a la conformación de la subjetividad de las mujeres es la noción del pecado como forma de control e intervención en los niveles más íntimos de su ser y de sus vidas. A pesar de lo que dice la doctrina, y parafraseando a Simone de Beauvoir, las

católicas no nacen pecadoras, se convierten en tales en la medida en que asumen los preceptos religiosos como normas de vida. La iglesia hace una labor disciplinaria de los cuerpos y las mentes de las personas para convencerlas de que nacieron con la marca del pecado original; debe cincelar este convencimiento en su subjetividad, y al lograrlo sienta las bases para el control político de la feligresía.

El primer recurso pedagógico del que se sirve la iglesia para ello es enseñar a las mujeres (y por supuesto, también a los hombres) que el pecado existe. Más allá de la enseñanza formal en el catecismo de las clases de pecados y las opciones de perdón de cada uno de ellos, los funcionarios religiosos deben mostrar a las mujeres que el pecado está dentro de ellas, convirtiéndolas en seres erráticos que se debaten todos los días entre el bien y el mal. Las conducen a que entiendan que Dios les ha trazado un plan de virtud que ellas desvían con sus actos, mismos que tienen consecuencias.

Toda conducta que contravenga alguna norma moral es interpretada como pecado, esté incluida o no en la taxonomía enseñada por la iglesia. Con ello, muchos de los conflictos o vicisitudes por las que atraviesan las mujeres son interpretados con esa clave. Es el caso, por ejemplo, de una mujer de 30 años que decidió *irse a vivir* con su pareja, sin casarse ni *pedir permiso*. Después de dos años, ella no lograba quedar embarazada, por lo que su pareja *la dejó*. Su hermana mayor interpreta así esta situación:

Dios la castigó por no casarse bien. Yo le dije muchas veces que se casara, aunque no hiciera fiesta pero que no viviera en pecado...y a ver, como no lo hizo así está la consecuencia, Dios la dejó sin hijo y sin marido (3.2).

Aunque la hermana se niega a aceptar que ésa sea la razón de no haber concebido, no deja de inquietarle que *a lo mejor mi hermana tiene razón, pero ya qué, ya está hecho*. Al preguntarle si volvería a vivir en unión libre, lo duda, pero su respuesta va en la misma dirección que la opinión de la hermana mayor: *a lo mejor no porque siempre casarse implica más obligación del hombre con una*.

Esta mujer forma parte de aquellas que han estructurado su vida transitando del pueblo a la ciudad. Estudió una carrera técnica, trabaja y vive de lunes a viernes en una ciudad cercana; sábados y domingos permanece en la casa paterna. No forma parte de ninguna asociación de fieles y sólo participa en la celebración de las fiestas que encabeza alguien de su familia más cercana. Estas posturas difieren de manera considerable respecto al profundo involucramiento de su hermana en las asociaciones de fieles y en todo lo que toca a la iglesia. Ella lo explica así:

Lo que pasa es que ella es la mayor y mi papá la apoyó mucho y ella siente que le falló porque se fue con su marido antes de casarse. Antes no se sentía así, pero de que empezó a meterse en la iglesia le metieron esas ideas en la cabeza y ahora ya todo lo ve como pecado. Yo digo que no a que se metan en mi vida. Como ella nunca salió, véala ahora, se desvive por el padre (sacerdote), ya metió a toda su familia en las cosas de la iglesia, ¿y luego qué va a hacer?

Siguiendo la lógica del pensamiento de las dos hermanas, resulta interesante destacar la diferencia entre *vivir en pecado*, circunstancia de la hermana menor, y *vivir con pecado*, como interpreto la postura de la hermana mayor. *Vivir en pecado* implica transgredir abiertamente una norma, en este caso, ejercer la sexualidad conyugal fuera del matrimonio eclesiástico, mientras que *vivir con pecado* significa haber introyectado a tal punto la noción de éste, que a partir de él se establecen explicaciones holísticas de lo que se vive y sus consecuencias, independientemente de que se esté incurriendo o no en conductas que calificarían como pecaminosas. Ésta es la clase de subjetividad que persigue formar el catolicismo: una subjetividad en la que la libertad esté siempre constreñida por la convicción de que tiene un precio y éste es el castigo.

En este punto es fácil distinguir una de las contradicciones internas de la transmisión de los principios doctrinarios en contextos rurales como el mostrado en esta tesis, en los que los sacerdotes comunican discursos empobrecidos y anacrónicos en los que, por ejemplo, la idea de libertad nunca está presente en las homilías o en las charlas parroquiales que sostiene el párroco local con las socias de las distintas asociaciones de fieles, insistiendo, por el contrario, en fortalecer las ideas de sumisión y obediencia que, a su juicio, prevalecen sobre la libertad y el libre albedrío.

Insistencias como esa permiten entender que las mujeres vivan con el pecado como una impronta indeleble de su experiencia. *Vivir con pecado* es la consecuencia de una concatenación de eventos que han dañado a las mujeres, quienes no encuentran explicación a ellas en las características de las personas con quienes se involucraron, en el carácter de las relaciones que establecieron con ellas y mucho menos en la existencia de una organización patriarcal del mundo que de antemano las ubica en una situación de desventaja. Por el contrario, asumen que esas consecuencias nocivas tienen su referente en los propios errores, en las fallas que cada una cometió. Las contradicciones y conflictos con las personas más cercanas son interpretadas precisamente desde ahí: los problemas con los cónyuges, las suegras y las hijas e hijos suelen ser las más reveladoras del dispositivo de control que acompaña a esta concepción, la culpa.

Pecado y culpa forman un binomio que debe ser analizado en relación con la creencia. Creer es dar algo por cierto. En el campo religioso, la creencia es constitutiva de la persona en tanto que ente moral. Sin embargo, para que la persona crea, es necesario que establezca una relación de causalidad entre las ideas contenidas en el discurso religioso y la experiencia vivida. Ese proceso de objetivación es el que sienta las bases para la asunción del pecado y su consecuente implantación en la subjetividad de las mujeres, manifiesto a través de la construcción de la culpa.

La culpa es una de las marcas corporales internas más profundas¹⁰. Involucra asumirse responsable de las desgracias propias y ajenas, verse a sí misma como portadora de desdichas cuya única salida es el propio sufrimiento. La relación entre suegras y nueras refleja bien esta experiencia. Entre las mujeres católicas más afectas a la iglesia encontré como una constante referirse a sí mismas como las *necias*, las que no entendieron que debían ser *pacientes*, respetuosas con sus suegras cuando iniciaron su vida conyugal, haya sido o no bajo el cobijo de la casa paterna del cónyuge, alguna incluso se calificó a sí misma como *soberbia*. Los relatos tienen algunos puntos en común: la suspicacia de la suegra ante la llegada de la nuera, días interminables de groserías y maltratos infringidos por la suegra, imposición de pruebas de feminidad a las nueras, disputas por la forma de atender a los hijos, vigilancia constante de la forma como las jóvenes nueras criaron a sus primogénitas o primogénitos siempre con la amonestación de la suegra por *no hacer las cosas bien* y, en todos los casos, un día clave: la fiesta que presidió una de las dos como momento climático de la rivalidad en el que tuvo lugar la discusión decisiva para romper toda relación. Después de ese momento, a algunas les llevó tiempo *pensar las cosas* y buscar el acercamiento con la suegra; a otras las obligó el marido a *seguir viendo por la mamá* a pesar del disgusto que esto les causaba a ambas; una de ellas no la *perdonó* nunca y otra más se *arrepintió* porque *mi hijo el más chico empezó a estar bien malo, nadie sabía que tenía, se ponía como loquito, decía pura babosada, no podía con la escuela*. La madre empezó a pedir opiniones y no faltó quien le dijera que su hijo estaba sufriendo las consecuencias de un embrujo, así que buscó a un brujo que la ayudara, quien le dijo que el niño estaba recibiendo *un mal* que no iba dirigido a él sino a ella.

¹⁰ “...Para que una mujer sea redimida es preciso que se sepa culpable, propiciadora de la perdición, aliada del mal, encarnación de las fuerzas oscuras. Las mujeres son entonces culpables por principio, y su lucha debe darse en contra de aquello que genera esa culpa. Por ello, su felicidad máxima, su realización personal, parecerá más accesible mientras más se olviden de sí mismas y vivan enteramente para otros (y ni siquiera para otras).” (Miriam Alfie, et.al. 1994: 127)

Esta mujer de inmediato interpretó que era la suegra quien había *mandado hacer el trabajo* y ella le pidió lo propio al brujo. Sin embargo, esa no fue la solución pues su hijo empeoró, adelgazó en extremo, ya no entendía lo que le decían, así que, desesperada, la mujer buscó el consejo de su madre, quien le dijo que entendiera que así como ella sufría por su hijo, también su suegra estaba *penando* por el suyo y que hacía mal en buscar *venganza* porque algún día le tocaría estar en el lugar de la suegra. Su consejo fue más allá, indicándole que se acercara a la iglesia y pidiera perdón a Dios pues lo estaba ofendiendo con su conducta. Así lo hizo, y

como que San Francisquito me envió un ángel porque se me acercó una señora a preguntarme qué me pasaba, le platicué y ella me dijo que había cometido un pecado muy grave porque la brujería es cosa del diablo, que mejor me confesara con el padrecito porque me estaba llevando a un inocente por delante.

Acto seguido buscó al cura y le pidió la confesara. Él la *regañó bien feo por crédula, por apartarme de la casa de Dios* y le exigió que le pidiera perdón a la suegra pues sólo así su alma *estaría en paz*, llevando esa misma paz a su hijo.

Y como pude ai voy, que me presento con mi suegra a pedirle perdón aunque todavía tenía harto coraje por todo lo que me había hecho pero ya no quería que mi hijito sufriera. Medio no queriendo me perdonó, pero como que nunca ha querido bien a mi hijo, aunque sí se alivió y ya estuvo normal. (3.2)

En el curso de la investigación esta mujer, en efecto, se volvió suegra. La nuera vino a vivir con ella y ha sido objeto de críticas constantes por parte de su suegra. Cuando platicamos al respecto, me dijo que Dios la ayuda a *sobrellevar esa cruz*, pero ahora entiende mejor a su suegra, *que en paz descansa*, porque *sí es cierto, duele más la carne que el pellejo*, refiriéndose a que lo que le ocurra a su hijo le importa más que lo que suceda con la nuera. Y remató: *yo ya cargué con mi culpa, ahora le toca a ella la suya*.

Este testimonio permite ponderar el peso de la articulación de los mandatos de género con los principios religiosos. La mezcla de exigencias en torno a la obediencia, la comprensión, el ejercicio del poder, la prioridad de los hijos, el perdón, entre otros, conforma un contenido patriarcal y misógino que se aplica a una relación intragenérica paradigmática en sociedades como ésta en las que priva la patrivirilocalidad. En la vivencia relatada por esta mujer, los recursos para resolver el conflicto fueron mágicos y religiosos, reforzados siempre por el apoyo que buscó en otras mujeres cuyas mentalidades apuntalaron la suya. Los hombres aparecen siempre revestidos de poder,

ajenos a la pugna entre mujeres, siendo una figura masculina, Dios, quien pone en manos de la mujer la solución a través de su representante en la Tierra, el sacerdote que recomienda una acción social (hablar con la suegra) para obtener una reparación subjetiva (el perdón).

En ese sentido, lo que ofrece la religión católica al grueso de las mujeres, más que la salvación es, precisamente, el perdón. El perdón se constituye así en el mecanismo de reparación al que aspiran las mujeres: perdón por sus pecados, por sus errores, por sus faltas. Es el recurso más inmediato y acequible; el único a la mano. La salvación es algo tan lejano y sobrenatural que no encontré en ninguna de las mujeres entrevistadas referencias a ella.

Pedir, obtener y dar perdón no es fácil para ellas. Supone poner en práctica los valores marianos de la humildad y la modestia, cualidades que muy pocas mujeres reconocen tener o reconocen en otras mujeres. Entre ellas, el calificativo más común respecto a las otras es el de *orgullosas*. Bajo esta consideración, son las propias mujeres quienes ponen en evidencia otro dispositivo patriarcal: la desidentificación. A través de él, los pequeños grupos de parientas y amigas explican los sinsabores en la vida de las otras como consecuencia de su orgullo, de *querer hacer menos* a otras personas, en especial a otras congéneres. Una mujer es *orgullosa* cuando vela por sus propios intereses, cuando busca sacar provecho de otras personas, si se arregla bien, si hace a sus hijas *presumidas*. Todos estos atributos se despliegan con motivo de las fiestas y marcan la pauta para que una mujer acepte la invitación de otra a *ayudar*: si la invitada incluye a la anfitriona en la categoría de *aprovechada*, prefiere no colaborar con ella para no contribuir a que se autoafirme como buena casera *a costa del trabajo de uno*.

Estos procesos de desidentificación son sin duda dispositivos de poder. Impulsados desde el discurso religioso que introduce la distinción infranqueable entre las mujeres virtuosas y las pecadoras, provocan que las mujeres se vean entre sí con recelo, que interpreten la colaboración como prácticas que sobrecalifican a unas en detrimento de otras y, claro está, que no se vean con compasión, la cual sería la actitud cristiana que, al menos en teoría, deberían aplicar ante las desdichas ajenas.

La autoestima de las presidentas, secretarias y tesoreras de las asociaciones de fieles

En *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Marcela Lagarde afirma: “vivir en condiciones patriarcales daña a las mujeres” (2000: 24). Vivir bajo dominio debilita,

genera inseguridad, impide tener horizontes de futuro, conduce a asimilar la opresión como una condición natural e inmutable. Asimismo, configura subjetividades en las que la dependencia ordena el conjunto de expresiones de las mujeres.

A pesar de ello, este mismo orden social genera dispositivos de compensación que invisibilizan y naturalizan esa condición social, además de que presenta fisuras y contradicciones a través de las cuales las mujeres encuentran incentivos para verse a sí mismas como personas capaces. La misma autora explica que esto es resultado de la escisión que genera la contradicción constante entre valoraciones radicalizadas. Dice al respecto:

“Las mujeres nos movemos entre exigencias, alabanzas y reprobaciones que son función de contenidos existenciales modernos y tradicionales. La autoestima femenina derivada de este *sincretismo genérico* es muy compleja. Se caracteriza en parte por la desvalorización, la inseguridad y el temor, la desconfianza en una misma, la timidez, el autoboicot y la dependencia vital respecto de *los otros*. Y también por la sobreexaltación y la sobrevaloración en el cumplimiento de la cosificación enajenante, de la competencia rival o de la adaptación maleable.” (Marcela Lagarde 2000: 36).

Si bien nuestra autora ubica esta escisión en el sincretismo entre tradición y modernidad, puede vérselo también en la confusión que se produce al interior de una misma concepción del mundo conservadora como la tepeyanquense, en la tensión entre la adopción de los principios religiosos por parte de las mujeres católicas y su desenvolvimiento en la vida cotidiana con base en referentes que exceden las prescripciones de la iglesia.

Miriam Alfie, Teresa Rueda y Estela Serret señalaron que las iglesias cristianas contemporáneas se han visto obligadas a actualizar sus concepciones sobre las mujeres y lo femenino, proceso en el que

“...se han esforzado en sublimar la condición subordinada de la mujer que prescribe la religión; la clara relación del planteamiento original entre mujer-mal-sujeción, se reemplaza ahora por otra más ambigua: mujer-naturaleza-maternidad-ámbito de lo privado-sujeción por la necesidad de la división de papeles.” (1994: 139).

La iglesia católica en particular

“...produce un discurso cuya ambigüedad revela la tensión interna resultado de conjugar axiomas que derivan de lógicas diferentes.

“Se subraya permanentemente que la iglesia no discrimina a la mujer, se le alaba, se omite el relato de su asociación con el mal, es decir, se opera del modo exactamente contrario al proceder de los Padres de la Iglesia, de los Inquisidores y de toda la jerarquía eclesiástica hasta el siglo XIX, pero al final se llega a la misma conclusión respecto del papel social de la mujer y del que debe tener frente al hombre.” (Ídem).

En esta reorientación, se exaltan los papeles de esposa, madre y virgen en detrimento de la asociación de las mujeres con el mal. Sin embargo, se dejan intocados los puntos relativos a la dependencia y la subordinación, aunque también se habla de la igualdad de las mujeres respecto a los hombres, promoviendo su participación en el ámbito público siempre observando los márgenes de su “femineidad”. Es menester, empero, señalar que en el contexto de las relaciones intergenéricas, esa noción de igualdad se refiere muchas veces a la complementariedad de los roles familiares que desempeñan unas y otros, los cuales se deben hacer extensivos al ámbito público, con lo que la “femineidad” queda intacta:

“La’ femineidad y por ello ‘La’ Mujer (su ‘ser’, su personalidad, su esencia) son definidas por la maternidad como por una sustancia. De la capacidad física e la mujer para el parto y el amamantamiento, la Iglesia ‘deduce’ la esencia maternal del ser femenino como antes ‘dedujo’ su relación con el mal...” (Miriam Alfie, et.al. 2004: 146).

Las autoras alertan respecto a una contradicción más: esta sobrevaloración de La Mujer y la femineidad se elaboran en el plano simbólico, pues en el plano social la política de género impuesta por el Vaticano sigue siendo profundamente conservadora, sobre todo en aquellos aspectos que significan una autonomía real para las mujeres concretas: la anticoncepción, el aborto, los derechos sexuales y reproductivos, la fertilización asistida, la investigación genómica, la homosexualidad, la ordenación de sacerdotas, la eutanasia.

Esta contradicción llega, una vez más, diluida a la población rural. Durante el tiempo de la investigación empírica en Tepeyanco, el referente seguía siendo la Carta Apostólica *La dignidad y la vocación de la mujer*, emitida por Juan Pablo II en 1988. En ella, el papa presenta una nueva hermenéutica respecto al Génesis y sus consecuencias en las mujeres y hombres contemporáneos, estableciendo que ambos comparten la misma dignidad humana, pues la creación del ser humano fue la creación de hombre y mujer, así como el pecado original les afectó por igual. En sus expresiones contemporáneas, esto supone “la relación recíproca del hombre y de la mujer *en el*

matrimonio” (Juan Pablo II, 2003: 39)¹¹. Sin embargo, en la localidad parece cumplirse el análisis de Miriam Alfie, et.al.:

“En general podemos decir que las autoridades del clero son sumamente cautas cuando se trata de externar opiniones respecto de este tema, sin duda por influencia del ambiente de incertidumbre derivado de los cambios recientes que, como lo muestra la carta apostólica elaborada por Juan Pablo II, introduce variaciones importantes en la versión oficial de la Iglesia sobre la posición de las mujeres en la teología, frente a los hombres y a la sociedad. En nuestra opinión, la lógica última de esta nueva interpretación no ha sido suficientemente asimilada por el conjunto de la Iglesia, incluyendo sus autoridades locales, y, con seguridad, es contraria a las convicciones de algunos sectores eclesiásticos.” (Miriam Alfie, et.al., 1994: 151).

En medio de todas estas posturas están las tepeyanquenses, asistiendo a celebraciones religiosas en las que el sacerdote lo mismo encomia la virginidad y la fortaleza de espíritu de las mujeres que tienen que *sacar adelante a sus hijos* en las condiciones más adversas, que reprimiéndolas públicamente por su falta de caridad. También están experimentando la intersección de estos discursos con las reflexiones que trae consigo lograr una mayor escolaridad o la promoción que hacen los partidos políticos para que participen como ciudadanas en los procesos electorales. Además, son mujeres de diferentes edades que han asistido a cambios vertiginosos a lo largo de buena parte del siglo XX y lo que va del XXI. Están conectadas con una parte del mundo a través de la radio y la televisión, sus menajes domésticos incluyen reproductores de dvd y las más jóvenes manejan computadoras, tienen cuenta de correo electrónico y navegan por internet. La intersección de la situación de género, la edad, la posición económica y el acceso a recursos de distinta índole permite asumir la siguiente afirmación de Marcela Lagarde:

“El *sincretismo* y la *escisión de género* en los procesos de vida hacen que el estado y la calidad de la autoestima sean relativos a períodos, etapas de la vida y situaciones que a cada paso redefinen el estado vital de cada mujer, según las condiciones predominantes en su experiencia.” (2000: 37).

En esas condiciones, la participación de las mujeres en las asociaciones de fieles tiene efectos particulares en su autoestima, particularmente por el protagonismo que adquieren en la celebración de las fiestas devocionales. Esta circunstancia les aporta

¹¹ Esta carta se complementa con *Varón y mujer. Teología del cuerpo* (2001), compendio de discursos pronunciados por el papa entre 1979 y 1984 en los que apunta las primeras reflexiones que orientan el documento de 1988.

elementos positivos para su autoafirmación que no están al alcance de aquellas que no logran ocupar esos puestos de representatividad social. Puedo afirmar que presidir a título personal (no como cónyuge del mayordomo) una de estas fiestas constituye un *hito* para la autoestima de las mujeres. Entre los elementos que giran en torno a él, destaco los siguientes:

a) **La seguridad que deriva de cumplir y obedecer.** A pesar de los altos estándares que impone, volcar las energías vitales en el cumplimiento del deber ser y saberse dentro de la norma, retribuye a las mujeres con la satisfacción de *haber hecho bien las cosas*.

Pero más allá de la satisfacción, saberse capaces de realizar con éxito una empresa de la envergadura de una fiesta devocional produce seguridad en las mujeres. Seguridad en un doble sentido: se afirman a sí mismas y obtienen un *ubis* en el que se afianzan gracias a que ingresan al grupo de personas, mujeres y hombres, que han prestado sus servicios a las divinidades y, por lo tanto, se han distinguido por ello de quienes no lo han hecho.

b) **El ejercicio de las capacidades para organizar, concertar y negociar.** En estrecha relación con esa seguridad está la convicción de haber desarrollado de manera adecuada las capacidades necesarias para organizar al resto de socias y a las mujeres invitadas a *ayudar*, lo cual requiere rasgos de la personalidad en los que se sinteticen autoridad con buenas maneras. Aquí se conjuga un principio que se expresa en un refrán de uso común dentro y fuera del pueblo: *para mandar hay que saber obedecer*.

Aún cuando hayan sido invitadas muchas veces antes, las mujeres que son buenas organizadoras de sus propias fiestas adquieren reconocimiento entre sus congéneres, quienes acudirán a ellas cuando les toque el turno. Aunque esta afirmación está más dirigida a las *señoras* que presiden la Asociación Carmelitana, no excluye el reconocimiento a las jóvenes Hijas de María que, si bien no son las *caseras* porque sus madres son quienes se desempeñan como tales, sí logran aglutinar a un buen número de socias, haciéndolas partícipes de la mayor cantidad posible de actividades de colaboración para el evento.

Es así que una parte considerable de los esfuerzos destinados a la organización se dedican a la concertación de acuerdos entre las participantes. Las presidentas, secretarías y tesoreras de las asociaciones aprenden a satisfacer simultáneamente los requerimientos de su cargo con los preparativos de la fiesta devocional, con lo que actúan como autoridades que se ubican entre la institución eclesiástica y la organización

comunitaria local. En ese sentido, estas funcionarias laicas son negociadoras entre una y otra, aplicando la normatividad institucional a todas sus gestiones y actividades pastorales al mismo tiempo que le imponen el sello de la cultura a la cual pertenecen.

Uno de los logros que les producen mucha satisfacción es *quedar bien con el padre y con el pueblo*, en especial en lo que corresponde a la elección de sus sucesoras. Para cada una de las presidentas, mantener la costumbre de que esa decisión sea tomada por la asamblea en pleno, tal como se hace al elegir fiscales y mayordomos, es una demostración de que el cargo sigue contando con el apoyo *del pueblo* y que éste sigue marcando al sacerdote los límites de su intervención.

c) El prestigio social. Sin duda, la consecuencia que da sentido a los elementos anteriores es el prestigio social que obtienen estas mujeres una vez que han desempeñado el cargo. Haber sido presidenta deja huella en la mujer particular, en su familia, en la asociación y en la comunidad. A partir de ahí, las mujeres suelen sentirse con mayor fortaleza para mantenerse activas en labores de organización y de participación dentro del pueblo. Esto hace que se mantengan más cercanas a la asociación y que tengan una posición diferenciada de las socias que nunca han ocupado los puestos directivos. En términos de Pierre Bourdieu (1991), acumulan un capital social que, dentro de los parámetros culturales en los que se desenvuelven, les reditúa una mejor calidad de vida toda vez que se mantienen en el espacio público, se desempeñan dentro de redes de sociabilidad intensa y, sobre todo, se equiparan a los hermanos (en el caso de las jóvenes) y cónyuges (entre las adultas) que también han tenido algún cargo.

En términos de las relaciones intergenéricas, esta equiparación es fundamental, pues aún cuando los cargos recaen sobre la familia, son las mujeres y hombres particulares quienes reciben el *nombramiento* y el reconocimiento social, lo que potencia la percepción de equivalencia entre unas y otros en sus relaciones familiares más cercanas.

La diferencia de actitud entre mujeres que han presidido una fiesta y quienes no es notable. En las segundas permanece el anhelo de hacerlo pues saben que eso las haría acreedoras a recibir más *respeto*, empezando por sus hermanos y cónyuges. Ahora bien, ese mayor respeto no deriva estricta o únicamente del éxito de la gestión o del lucimiento de la fiesta. Está firmemente anclado en la demostración pública de ser capaces de cumplir con un *servicio* que les fue encomendado, para la adoración de la Virgen y para mantener sólidos los lazos comunitarios.

d) La consolidación de los vínculos conyugales, familiares, amistosos y de compadrazgo. En esa misma línea, salir airoso de las relaciones potencialmente conflictivas que implica ejercer autoridad de manera temporal se traduce en consolidar la posición que ocupan estas mujeres dentro de sus relaciones más determinantes.

En lo que toca a la convivencia familiar, ser presidenta las equipara con los hombres de su familia, generando una *ilusión de equivalencia* que resulta clave tanto para la afirmación de la mujer en lo individual como para mantener intactas las jerarquías dentro del grupo familiar, pues en tanto haya acceso a estas formas compensatorias de prestigio, las mujeres tendrán pocas posibilidades de visibilizar la subordinación de que son objeto.

e) La disposición de recursos propios. Para desempeñarse como presidentas, secretarías y tesoreras, las mujeres requieren contar con recursos propios. En el caso de las jóvenes Hijas de María, estos recursos no son necesariamente económicos debido a que su edad aún no les permite contar con ellos.

Entre las socias carmelitanas la situación es distinta. Muchas de ellas, como señalé en su momento, son o han sido comerciantas, trabajadoras o, aún siendo amas de casa, obtienen ganancias a través de la venta de distintos productos dentro del pueblo y entre sus amigas. Aportar dinero propio para costear el *compromiso* introduce otro tipo de diferenciación entre las mujeres, pues las que dependen totalmente del apoyo de su grupo familiar tienen márgenes de decisión más reducidos en lo que toca a la administración de los recursos que se abonan en la fiesta. En cambio, las que invierten dinero propio se ven más facultadas para hacer las cosas *a su modo*.

f) La permanencia dentro de los grupos de poder de la comunidad. Desde una perspectiva más amplia, las mujeres que pertenecen a alguna asociación de fieles lo hacen no sólo por motivaciones espirituales asociadas con su conservadurismo; para muchas de ellas también representa una parte de su distinción social por formar parte de las familias entre las que circulan los cargos religiosos y político-administrativos del pueblo.

Aquí hay una clara intervención de los hombres que suelen apoyar a sus hijas y esposas para que se hagan cargo de las responsabilidades de dirección de las asociaciones pues ello contribuye a incrementar el capital político que ellos mismos detentan. En ese sentido, el trabajo ritual de las mujeres reditúa ganancias a los hombres.

Pero también a ellas, pues pasan de la participación informal a la formal. En pueblos como Tepeyanco, la organización religiosa es política por sí misma y porque está incorporada a las instancias de gobierno y decisión comunitaria.

La participación política de las católicas tepeyanquenses

Cuando se trata de analizar la participación política de las mujeres rurales, la separación de los ámbitos privado y público es relativa puesto que muchas de sus acciones las conducen a transitar de uno a otro. En Tepeyanco, aún cuando no ha habido mujeres que desempeñen puestos públicos dentro del gobierno municipal, las que forman parte de los grupos familiares que acceden a éstos se mantienen informadas de los acontecimientos y expresan sus opiniones en casa, sobre todo cuando esas autoridades tienen que tomar decisiones importantes.

En el pueblo, el proceso de toma de decisiones supone la reunión del presidente municipal y sus funcionarios con otros hombres cercanos, ya sea porque son familiares, compadres o amigos, así como con sus detractores políticos para asegurar que éstos no aprovecharán la coyuntura buscando destituirles¹². La historia moderna del pueblo da cuenta de numerosos conflictos intramunicipales, sobre todo porque hay un acuerdo de rotación y alternancia en los cargos entre la cabecera y las principales localidades que son San Pedro Xalcatzingo y El Carmen Aztama. Con base en ese acuerdo, un periodo de gestión trienal municipal queda en manos de algún hombre de San Francisco Tepeyanco y al siguiente es posible postular a alguien de los otros pueblos, mismos que reclaman representatividad en todos los cabildos.

Esta circulación del poder se asemeja a los criterios que se aplican en el nombramiento de fiscales y mayordomos mayores (en particular del mayordomo de *San Francisquito* o *San Panchito*, como se le llama al santo patrón del pueblo). Cada año se nombran cuatro fiscales, cuidando que haya dos de cada *rumbo*, el norte y el sur. En cuanto al mayordomo más importante, el del 4 de octubre, también se procura que el cargo vaya pasando por cada uno de esos rumbos, clasificados para el efecto no sólo por la distinción norte-sur, sino también por los rumbos y las colonias que se han venido conformando con el paso del tiempo: Las Águilas, Los Pinos, la unidad magisterial, la hortaliza, la hacienda, el panteón, El Cerrito. Con esa división espacial, que también es

¹² El estado de Tlaxcala se ha caracterizado desde décadas atrás por el interés de los pueblos de convertirse en municipios en cuanto encuentran una coyuntura política favorable. Con cada gestión sexenal del gobierno del estado se crean uno o dos municipios nuevos. Con esa dinámica el número de pueblos que forman el municipio de Tepeyanco se ha reducido.

social y económica, cada año se sabe que *le toca* el cargo a alguno de los rumbos, y si se llega a repetir el nombramiento recayendo nuevamente en alguien del rumbo que acaba de ejercer, se genera enorme malestar que puede redundar en poca cooperación con el mayordomo electo.

Las mujeres no participan formalmente en estos mecanismos pero sí votan, tanto en las elecciones municipales como en las asambleas que tienen lugar en el templo. Orientan sus decisiones por criterios parentales y clasistas, es decir, pesan en ellas el hecho de que alguno de los candidatos sea familiar suyo (por consanguinidad de preferencia, en segundo plano por alianza) y/o que pertenezca al mismo grupo de interés del cual ellas forman parte.

La estratificación social dentro de la localidad cruza por dos ejes: la posición económica y la ocupación. En el primer rubro, las familias se (auto)clasifican dentro del grupo de *los ricos* o el de *los pobres*. Esta clasificación obedece a una vieja disputa por el control del gobierno municipal entre las familias que se sentían con más *derechos* a ocupar la presidencia municipal debido a su posición económica más boyante, y aquellas otras que, sin tener esos recursos, se consideraban a sí mismas con derechos derivados de su pertenencia al pueblo desde tiempos *para los que no alcanza la memoria* (5.1).

En el primero caso, el de *los ricos*, se trata de familias que habían logrado una buena acumulación de capital durante la primera mitad del siglo XX como resultado de la explotación y comercialización de hortalizas, lo que les permitió combinar el trabajo agrícola con el comercio, primero, y más tarde con el desempeño de algunos hombres adultos como profesionistas. El grupo de *los pobres*, en cambio, estaba conformado principalmente por campesinos, transportistas y empleados (en particular de la Compañía Federal de Electricidad). El grupo de *los ricos* se ufanaba de que sus mujeres no tenían necesidad de salir a trabajar, como sí ocurría con *los pobres*, entre quienes abundaban las comerciantas. Con el paso del tiempo, niñas y jóvenes de ambos grupos tuvieron oportunidad de ampliar su escolaridad hasta alcanzar estudios profesionales algunas de ellas.

Sin embargo, la clara separación entre ambos grupos tuvo lugar en la década de 1980 con motivo de una celebración ritual: el carnaval. La costumbre local era tener *camadas* (grupos de baile) únicas para celebrar colectivamente esa fiesta. Entre los *charros* y los *huehuentones* participaban hombres de los dos grupos mencionados; también la elección de la *Reina* y el *Rey Feo* los incluía. Sin embargo, *los ricos*

empezaron a mostrarse cada vez más selectivos y excluyentes, por lo que *los pobres* decidieron formar su propia camada y hacer su baile por separado. Habitualmente la plaza cívica y la calle principal eran el escenario del carnaval, acompañado de los respectivos desayunos y comidas rituales que tenían lugar en las casas de los *comisionados*, es decir, los organizadores. Ante la escisión de *los pobres*, *los ricos* asumieron que seguirían controlando el espacio festivo que siempre se usaba, a lo que se opusieron los primeros. Así que en medio de negociaciones se decidió que ambas *camadas* tenían derecho a hacer sus festejos, incluyendo el desfile y el baile. Con ello se asignó el patio de la escuela primaria como espacio alternativo. *Los pobres nos pusimos abusados y que le caemos primero a la plaza, por lo que a los ricos no les quedó de otra más que irse a encerrar a la escuela* (5.1). Antes de ese momento, *los ricos* estuvieron mofándose de los otros, diciendo que sus trajes y sus bailes iban a ser de mala calidad, *propios de pobres*, a lo que los aludidos respondieron con ironía llamándoles *los ricos*: de entonces a la fecha se utilizan ambos calificativos.

Prevenidos por tales dichos, *los pobres* se esmeraron por hacer una fiesta *muy lucidora*, con los trajes más vistosos y elaborados que pudieron confeccionar, introdujeron un carro alegórico espectacular para el desfile de la *Reina* y el *Rey Feo* pero, lo más sobresaliente, incluyeron a mujeres en las *camadas* para desempeñar los roles femeninos que antes eran representados por hombres. Ello abrió una nueva puerta de participación para las jóvenes, a quienes les entusiasmaba mucho bailar y, sobre todo, portar el traje de *charro* que con tanto esmero elaboraban las madres y abuelas para los jóvenes danzantes de *La Culebra*.

Todas estas innovaciones, junto con la apropiación del espacio, enfurecieron a *los ricos*. Sin embargo, lo realmente sobresaliente es que a partir de ese momento tuvieron que aceptar entablar negociaciones con *los pobres*, quienes demostraron tener la fuerza política y los recursos económicos suficientes para cumplir con creces los imperativos del ejercicio del poder a nivel municipal.

En este hecho, como en otros que han marcado los hitos de la historia moderna del pueblo, las mujeres tuvieron una participación destacada que les permitió mejorar su posición frente a los hombres. Para las mujeres jóvenes, adultas y viejas, incursionar en el baile y poseer su propio traje pasó a formar parte de los atributos del prestigio de los que habían estado excluidas mientras estuvieron sólo en manos de los hombres. La elaboración de los *mantos* (capaz profusamente bordadas que portan los *charros*) para el atuendo dancístico de las jóvenes se resignificó: antes las madres los bordaban para los

hijos, quienes los heredarían en su momento a sus propios hijos, pero a partir de la incorporación de las hijas a las *camadas*, el *manto* pasó a formar parte de los legados que se transmiten de madres a hijas como parte de su herencia. En la actualidad, ser *invitada* a bailar es una de las aspiraciones de niñas y jóvenes que han quedado incluidas en una de las celebraciones más apreciadas en el pueblo.

En Tepeyanco, las mujeres son más visibles en la arena pública en coyunturas en las que los grupos en pugna tienen que hacer demostración de fuerza. Ellas mujeres se mantienen al tanto de las discusiones de los hombres a través de sus parientes y las pláticas informales que tienen lugar dentro de la casa, pues las reuniones políticas son exclusivamente masculinas, ya sea en la plaza cívica, en la presidencia municipal o en alguna de las tiendas en que pueden ingerir bebidas alcohólicas.

Esa exclusión está presente también en el hecho de que, a diferencia de los hombres, quienes pueden transitar de los cargos religiosos a los municipales, las integrantes de las mesas directivas de las asociaciones de fieles no pueden ocupar un cargo público por el hecho de haber sido presidentas, secretarías o tesoreras. Mientras los hombres ejercen la sobrerrepresentación (se representan a sí mismos, a su familia, a su grupo social, al *pueblo* frente a la iglesia y frente a las autoridades civiles¹³), las mujeres tienen una representatividad acotada y temporal. Los alcances del poder que obtienen por presidir a las asociaciones no trascienden los límites de éstas, en las que ni siquiera pueden ascender debido a la organización amplia de las asociaciones que, como expuse en el capítulo..., tienen una verticalidad en la que la condición social y étnica de las mujeres rurales las relega a ser parte de “las bases” sin posibilidad de acceder a “las cúpulas”. Ese poder, además, es vigente sólo por un año y no faculta a las mujeres para ser consideradas como candidatas a formar parte del gobierno municipal.

Esa forma de participación política, informal y difusa, recibe atención por parte de los partidos políticos y de la iglesia. Los partidos políticos han apelado a las tepeyanquenses por las mismas vías corporativas en que se desenvuelve la mayor parte de la vida comunitaria. Los hombres y sus familias han pasado de priistas a panistas sin

¹³ Marcela Lagarde acuña este término para referirse a que “Los hombres, y cualquier hombre particular, ..., por su condición genérica tiene el derecho y el poder de representarse, de actuar y hablar a nombre propio. Además, cada hombre puede representar a todos los hombres y reivindicar sus necesidades, sus intereses y su sentido de la vida, y hacerlo con la confianza y la seguridad que da la legitimidad. A esos poderes de representación se añade un poder extraordinario: todos los hombres representan a las mujeres, actúan, hablan y deciden a nombre de ellas, aun en asuntos concernientes a ellas mismas, porque son sus dueños, porque hay una relación de propiedad del género masculino sobre el género femenino y de cada hombre sobre cada mujer. De esta manera se configura uno de los mayores poderes políticos patriarcales: la *sobrerrepresentación*.” (1996: 73).

dificultad alguna, pues el principio básico es que se debe seguir a quien está en el poder. El PRD ha tenido muy poca influencia en la población local, entre otras cosas, porque durante varios años estuvo representado en el pueblo por una mujer jefa de familia, a quien calificaron de *revoltosa e intrigosa* por estar siempre en contra de *lo que dice el pueblo*, es decir, por estar en desacuerdo con las posturas que siempre han tratado de exhibirse como expresión de la voluntad de la mayoría de esa entidad llamada *pueblo*. Por ello, no es de extrañar que en las elecciones federales de 2006, el Partido Acción Nacional haya obtenido holgadamente la mayoría de sufragios de las y los tepeyanquenses.

La iglesia, por su parte, utiliza la influencia de los sacerdotes para que, en contra de lo que marcan los preceptos litúrgicos, utilicen las homilias para transmitir las posiciones políticas de la jerarquía y formen opinión pública en torno a los temas en los que le interesa mantener la hegemonía: derechos sexuales y reproductivos, participación ciudadana de la feligresía, incidencia en las políticas y programas de gobierno. Las posturas de las dos últimas décadas, marcadamente marianas, han obligado a los sacerdotes a reconocer la importancia de involucrar cada vez más a las mujeres en actividades que rebasan el culto y la catequesis, pero siempre desde posturas recelosas, como lo mostré líneas arriba.

Hay una paradoja importante. Por el hecho de recibir el bautizo, las personas pasan a quedar bajo la jurisdicción del Código de Derecho Canónico. Las integrantes de las asociaciones de fieles, sujetas a esa misma normatividad, tienen definidos derechos y obligaciones propios de esa adscripción. En ese sentido, tienen una relación particular con el estado, mediada por su adscripción religiosa institucional, es decir, poseen una forma de ciudadanía en la que la feligresía laica tiene las prerrogativas que le otorgan ambas configuraciones políticas. Las católicas tepeyanquenses, sin embargo, desconocen esa particularidad de su ciudadanía y se conducen como creyentes, no como practicantes. Con ello, quedan excluidas de los beneficios terrenales que les otorga el Derecho Canónico, asumiendo que son sus almas las que están bajo custodia de los sacerdotes y que ellas, como personas, son las que pueden apoyar o reclamar a las autoridades civiles el cumplimiento de sus obligaciones. Con esta escisión, no se asumen como sujetas de derecho ni frente a la iglesia ni frente al estado, aún cuando en la práctica sirvan a los intereses eclesiásticos en su pugna con el estado laico por el control de sus cuerpos y sus vidas. Esta ausencia de conciencia ciudadana actúa a favor de ambas instituciones y en detrimento de las mujeres.

REFLEXIONES FINALES

La antropología feminista se ha destacado por sus aportaciones a la disciplina y a otros campos de conocimiento, en varias direcciones. La labor de sus especialistas ha permitido abordar los temas considerados clásicos –como son la sexualidad, el parentesco, el ritual, la religión, el arte, el lenguaje, por ejemplo- desde nuevas perspectivas. Asimismo aborda temas novedosos –como lo son las implicaciones culturales de las tecnologías reproductivas- o emergentes –la transexualidad, la situación de las personas transgénero, la cibercultura o la realidad virtual, por mencionar unos cuantos-, al mismo tiempo que participa en los debates de punta en temas tales como los derechos humanos, la globalización, las nuevas formas de ciudadanía y la emergencia de política “desde abajo” protagonizada por sujetos y grupos sociales que cuestionan la hegemonía a través de expresiones novedosas y creativas.

Sin abandonar el gran parámetro teórico que es la discusión en torno a la cultura, la antropología feminista muestra las potencialidades del carácter interdisciplinario de la propia antropología, refinándolo mediante la profundización de una perspectiva analítica que ha venido a revolucionar el pensamiento académico tanto como el social y el político: la perspectiva de género.

Abordar el estudio de la participación de las mujeres en las fiestas devocionales de una localidad rural con la mirada propuesta por la teoría, la metodología y la perspectiva de género me ha permitido mostrar que definir las como sujetas de género y colocar su experiencia en el centro del análisis conduce a una comprensión epistemológica de la fiesta y el ritual en la cual ninguna de estas prácticas puede ser vista sin destacar el interés de las mujeres por ocupar un lugar en el mundo caracterizado por su desempeño como cohesionadoras de los distintos ámbitos de la organización social a través de los cuales se articula lo doméstico, lo familiar, lo local, lo regional y, tratándose de fiestas devocionales católicas, lo global.

Mi interés a lo largo de la tesis ha sido mostrar que la presencia de las mujeres tepeyanquenses en las fiestas devocionales expresa la confluencia de su situación de género, su adscripción religiosa y su pertenencia comunitaria. En una sociedad como la

tepeyanquense, que responde a lo que se denomina la “nueva rusticidad mexicana” (Patricia Arias, 1992) por tratarse de ámbitos socioespaciales y económicos en los que el trabajo agrícola se combina con otras actividades generadoras de ingresos y múltiples efectos de la modernización regional, las mujeres han transitado vertiginosamente por múltiples modificaciones del entorno que las han dotado de recursos educativos, económicos, de movilidad física y de ampliación del mundo insospechados hace tan sólo cien años. Sin embargo, al parecer hasta el momento los fundamentos de sus identidades de género y las relaciones que establecen a partir de su ser sexogénico aún responden a ordenamientos culturales tradicionales sustentados en la pertenencia a entidades corporativas, como lo son la familia, la asociación religiosa y la comunidad. En ese sentido, el catolicismo es uno de los factores que contribuyen a la estabilidad del ordenamiento genérico local.

Cuando Seyla Benhabib reflexiona en torno a las condiciones del diálogo cultural complejo, concibe a las culturas como mundos vitales constituidos por “multiplicidad de relatos y prácticas contradictorios, de simbolizaciones y rituales en conflicto” (2006: 85). Considero que esta misma caracterización puede aplicarse a la experiencia de las mujeres aquí descrita. Cada una de ellas transita constantemente entre el rigor de la normatividad eclesiástica que intenta conducir sus vidas a través de la reglamentación de las asociaciones de fieles y las necesidades vitales que quieren satisfacer con su participación en las fiestas devocionales, tales como reconocimiento social, prestigio, representatividad.

En el capítulo dos caractericé a las mujeres católicas como sujetas de género que viven una forma particular de cautiverio¹: la de la mentalidad religiosa. Más allá de ser creyentes y/o practicantes, las mujeres católicas en concreto viven sumergidas en una forma de pensar en la que los valores morales y éticos promovidos por el catolicismo son normas de vida a partir de las cuales naturalizan y legitiman, para sí mismas y para los demás, la subordinación generalizada en que transcurren sus existencias, asumiendo que el fundamento elemental de todo lo experimentado es su ser sexuado inferior, impuro, culpable de la expulsión del Paraíso y responsables, en consecuencia, de que la vida de los

¹ Recuerdo a las y los lectores que Marcela Lagarde define este concepto como la “...síntesis del hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal. El cautiverio define políticamente a las mujeres, se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder, y se caracteriza por la privación de la libertad, por la opresión.” (1990: 20)

otros se apegue a las buenas conductas que permiten la reproducción interminable del orden social.

Esta forma-de-ser resulta paradójica. Por una parte, la mentalidad religiosa restringe (o al menos se pretende que así sea) las opciones de vida de las mujeres creyentes. Por otra, participar de esa cultura religiosa (entendida como la unidad indisoluble de condiciones de vida, construcción simbólica y concepción del mundo que caracteriza a un grupo social que tiene su referente de pertenencia en el ámbito de lo sagrado) las dota de recursos para dar sentido a la propia existencia, aún cuando sea dentro del cautiverio mismo. La paradoja se acentúa cuando se observa que el cumplimiento de las normas religiosas junto con la participación en las actividades reguladas por la iglesia católica son vividas por muchas de las tepeyanquenses como fuentes de satisfacción, de autoafirmación e, incluso, de dicha.

En el ámbito específico de la presencia de las mujeres tepeyanquenses en las prácticas religiosas-festivas esta experiencia paradójica se expresa con claridad. Por una parte, les aporta elementos liberadores al ser capaces de aceptar que tienen problemas de diversa índole y encontrar en esas prácticas elementos que les permiten percibir soluciones posibles. Pero estas posibilidades se dan en un contexto conservador, en el cual las soluciones son compensatorias, no radicales o subversivas del orden patriarcal. Lejos de potenciar el desarrollo personal de las mujeres, la identificación de sus problemas y los recursos religiosos que encuentran para enfrentarlos reconstituyen la cultura genérica convencional, misma que pondera las relaciones familiares y de pareja por encima de cualquier individualidad.

Una explicación posible de esta circunstancia es que la cultura genérica se modifica a un ritmo discontinuo respecto al conjunto de cambios que experimenta el orden social más amplio. En esta discontinuidad, los valores genéricos siguen otorgando significado a la vida misma al aportar un ámbito de seguridad y de saber hacer que los cambios de otro orden no procuran. En ese sentido, como bien señaló Adriana Ortiz-Ortega², el conservadurismo en materia de género aún no ha sido suficientemente estudiado. En el caso que he venido exponiendo, el catolicismo actúa como la fuente central de reproducción de

² Conferencia “Derechos sexuales y reproductivos” dictada en el Diplomado Internacional de Actualización Profesional “Feminismo, Desarrollo y Democracia”. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. 2004.

una visión conservadora del mundo en la cual privan los sentimientos, las emociones y la moral, aún cuando entren en contradicción con las necesidades de las personas concretas.

En ese orden de ideas, las posturas que he descrito son vividas por cada una de las mujeres como una situación de vida individual. Únicamente en el caso de las mujeres que se han identificado con Renovación Carismática podría ver la incipiente formación de un grupo religioso en el cual priva la unión heterosexual sobre la participación individual de las mujeres. Por ello, considero que debido a la forma como se organizan las asociaciones católicas en el pueblo, el objetivo formal de aglutinar a las mujeres en grupos solidarios que propaguen la fe no se cumple de manera cabal, pues se da más peso a la reproducción del orden jerárquico basado en la edad, el parentesco y la situación económica que da coherencia interna a la estructura social local. Con base en ese orden, en el ámbito de las relaciones intragenéricas se cumple una de las premisas básicas de la organización social patriarcal: la construcción de las mujeres como idénticas e intercambiables, paradójicamente desidentificadas entre sí, como bien lo ha explicado Celia Amorós (1994).

Esta desidentificación se observa, primero, en la caracterización que hacen las mujeres de sí mismas como católicas, creyentes o renovadas. Al autonombrarse y ubicar a las otras en categorías distintas, las tepeyanquenses delimitan *ubis* particulares en los que la religiosidad personal y familiar es un marcador de distinción con el que cada una reivindica su relación personal con el culto y con la iglesia.

En la ideología del catolicismo, la feligresía es un colectivo que, junto con la iglesia, constituye la comunidad, una comunidad en la que no existen individuos sino almas marcadas por el pecado original que deben procurarse una vida apegada al dogma para poder ser. Pero esta comunidad no es homogénea. En absoluto. Está perfectamente diferenciada en términos de sexo, de género, de jerarquía, de estatus. Catolicismo e Iglesia Católica constituyen una unidad indisoluble entre religión e institución en la que los poderes están distribuidos, simbólica y socialmente, de manera desigual y discriminatoria. En el caso acotado que he descrito de una cultura católica rural, las mujeres viven interpeladas por un discurso religioso que les recuerda todos los días que son entes desposeídos, dependientes y necesitados. Bajo esa óptica, son al mismo tiempo un colectivo ausente de paridad y de individualidad.

La vivencia individualizante de la propia experiencia que lleva consigo el discurso y la práctica religiosa del catolicismo se resignifica, sin embargo, a la luz de los múltiples ordenamientos sociales internos y externos a la localidad en los que participan las mujeres. Por ello, de manera profundamente contradictoria, frente a la orientación institucional que refrenda día con día la disparidad y el desencuentro entre las mujeres católicas al exponer a cada una al juicio moral de la colectividad de acuerdo con su circunstancia particular, la construcción subjetiva que cada una de ellas hace de su vínculo con lo religioso y lo sagrado es uno de los factores que les permiten vivir, aún cuando su cuerpo esté lastimado.

La experiencia de estas mujeres lleva consigo profundas marcas corporales, algunas de las cuales están íntimamente vinculadas con distintas formas de violencia vividas en el contexto de su participación en las asociaciones religiosas junto con la realización de las fiestas devocionales. Ejemplo de ello es que la primera forma de violencia que se ejerce desde la religión contra las mujeres es su invisibilización del discurso junto con su asunción como objetos de su normatividad. A la par, la asistencia a las ceremonias religiosas se convierte a menudo, merced los sermones y admoniciones del sacerdote local, en ocasión para escuchar discursos que son en sí mismos agresivos contra las mujeres. En medio de esas contradicciones, las mujeres católicas aprenden a integrar en su mentalidad y su subjetividad la lógica de reconocimiento y descalificación como elementos naturalizados de su condición genérica religiosa.

Esa naturalización permite que a lo largo de los años y con base en la propia experiencia, las mujeres católicas tepeyanquenses desarrollen la capacidad de dotar de sentido a la religión y constituir la en un eje constitutivo de sus vidas; ello permite explicar, por ejemplo, que abuelas y madres pongan particular empeño en que niñas y jóvenes participen en las asociaciones religiosas, tejiendo con ello un intrincado diseño entre estatus, prestigio, acceso a la representatividad social y adiestramiento para encontrar en la religión algo más que una normatividad: hurgando en lo sagrado, lo que encuentran es una posibilidad de construcción de sí mismas como seres oscilantes entre distintas categorías binarias: buenas y malas mujeres, buenas y malas madres, arrepentidas y pecadoras. Dentro de una concepción del mundo marcada por tales oposiciones, será el comportamiento religioso el que les permitirá sortear los desafíos de esas contradicciones, convencién dose a sí mismas de que lo verdaderamente relevante es tener algo en qué creer.

Por eso traigo a colación la reflexión de Julia Kristeva en torno a la importancia de lo sagrado en el mundo contemporáneo:

“...Solamente digo que, en el lugar en el que nos encontramos ahora, entre la Virgen y sus ‘elegidas’, entre el tiempo y la ausencia, entre la serenidad y la pérdida de sentido, lo que se nos manifiesta como sagrado en la experiencia de una mujer es el vínculo imposible, y que sin embargo se mantiene, entre la vida y el sentido.” (en Catherine Climent y Julia Kristeva 2000: 23).

Entre las mujeres tepeyanquenses que me han permitido reelaborar su experiencia religiosa, me atrevería a afirmar que ese vínculo imposible ocupa un lugar privilegiado en su subjetividad y, efectivamente, es el que les permite vivir.

Desde esta perspectiva, las mujeres son capaces de hacer dinámico ese vínculo pues, gracias a su agencia, dotan de vida, de sentido de vida, a la religión y a las instituciones religiosas. A través de un ejercicio dialéctico, las mujeres reciben mensajes discursivos y simbólicos que enfatizan el sentido vitalista de la doctrina religiosa (aún cuando el ideal a alcanzar dependa de la muerte), al tiempo que, in-corporándolos, transmiten al mundo religioso contenidos, sentimientos, emociones, afectos. Tareas como el cuidado, la atención a otras/otros, el énfasis en la estética, son apenas algunas de las expresiones de esta transmisión que permite a las mujeres salir de sí mismas y de los confines de su mundo inmediato para conectarse con las divinidades, lo sagrado, estableciendo relaciones íntimas con entidades imaginarias que, paradójicamente, están llenas de vitalidad. Ellas se vuelven capaces de hablar con vírgenes y santos, de interpretar las expresiones de sus rostros esculpidos en madera, de transformar en mensajes cifrados el rumbo de los vientos, las miradas de las personas, la sucesión de los acontecimientos, todo gracias a la conexión que las une con las entidades contenidas en figurillas, estampas, escapularios, fotografías, imágenes televisivas del papa. Viven convencidas de que cada una tiene una relación especial con la advocación que es adorada por cientos, miles, quizás millones de personas: por eso, les confieren un sentido de realidad inexistente para quien no cree.

En este ejercicio, establecen prolongaciones de esta vitalidad a quienes las rodean. No solamente las aculturán en términos religiosos: les transmiten su propio sentido del mundo y de la vida permitiendo que, a pesar de las escisiones de género y de otros ordenadores sociales, cada persona en derredor suyo se afirme como parte de una colectividad que le trasciende. En este sentido, son más que mediadoras en la organización

social. Son, en los hechos, sujetas socializantes cuyos aportes son negados e invisibilizados por medio de la ideología de género que las presenta como activas en la reproducción al mismo tiempo que liminales entre lo humano, lo social y lo divino.

Sin embargo, la cultura de género en que se desenvuelven está estructurada, también, en torno a la ideología de la complementariedad generalizada, la cual incluye todo lo que tiene que ver con mujeres y hombres, femenino y masculino. Esto se hace evidente cuando las y los tepeyanquenses equiparan a las mesas directivas de Hijas de María y Asociación Carmelitana con los cargos de mayordomos que desempeñan los hombres, con la afirmación de que cualquier cargo no recaerá de manera exclusiva en el individuo sino en su familia. Esta afirmación, sin duda certera, oscurece empero la desigualdad y la inequivalencia entre los nombramientos de unas y otros. Sobre todo, mantiene la escisión genérica de los espacios políticos, reservando para las mujeres una ciudadanía siempre condicionada a sus vínculos con los otros.

La complementariedad de género supone la construcción de binarismos, mismos que se refrendan a través de los rituales que acompañan a cada uno de los cargos desempeñados por mujeres y hombres tepeyanquenses. Esos binarismos encierran un carácter polisémico al que los rituales católicos no son ajenos pues, por una parte, recrean la fe y las creencias, entretejiendo una relación entre las y los creyentes con Dios, con los santos y el resto de imágenes divinas a partir de la cual el ámbito de lo humano se imbrica con lo divino, confundiéndose al mismo tiempo que enajenando la construcción de la realidad para que ésta adquiriera existencia por sí misma, independientemente de la elaboración que las personas han hecho de ella. En esta construcción, lo sagrado adquiere entidad propia y se le equipara con lo religioso, de forma tal que ocupa un espacio privilegiado en la subjetividad de las mujeres y los hombres que participan en dichos rituales. El resultado es que las personas depositen en el alma muchos de los atributos que constituyen su subjetividad, incorporación que se refrenda en cada ritual.

Por otra parte, esos mismos rituales reafirman tanto la diferenciación sexual entre mujeres y hombres (debido a que parten de y actúan sobre los cuerpos sexuados), como la diferenciación genérica entre unas y otros, expresada de manera relevante en los poderes que cada quien posee y pone en juego en dicho espacio. De esta manera, la virginidad de las presidentas de Hijas de María posiciona a las jóvenes en un *ubi* de poder que les permite

representar al resto de jóvenes que comparten su condición sexual ante la máxima simbolización de ésta, que es la Virgen. Con ello, adquieren un valor social enriquecido pues, gracias a su condición virginal, han podido acercarse y tocar el único cuerpo femenino valioso por haber sido desprovisto de sexualidad. El acto de tocar la escultura de María durante el rito del cambio de atuendo es el momento culminante de un pasaje, pues después de él están listas para entrar al mundo de las mujeres que pueden vivir la sexualidad: han cumplido ante la virgen, ante la comunidad y ante su familia con el compromiso de preservar su cuerpo para acceder a ese lugar de privilegio; después de ello el paso al matrimonio es sólo cuestión de tiempo. En los márgenes de la negociación, haber fungido como presidentas potencia sus capacidades para que las jóvenes sean merecedoras de *casarse bien* y pidan un buen trato por parte de sus parejas.

Para las socias carmelitanas, la diferenciación incluye la edad y la condición conyugal. Las presidentas electas son mujeres con más poder que muchas otras mujeres del pueblo pues logran alcanzar esa posición gracias a que cumplieron con todos los mandatos culturales en torno al *casarse bien*, ponderación que se centra en todo lo que debieron evitar para lograrlo: no huyeron con el novio, no se embarazaron antes de casarse, no tuvieron que recibir el perdón por parte de sus padres y padrinos. En sentido positivo, cumplieron también con cada uno de los momentos claves del ritual: fueron *pedidas*, se casaron *por la iglesia*, por la *costumbre* y *por lo civil* y sólo después de todo ello pasaron a vivir *de nueras*.

El seguimiento de todo ese proceso ritual las dotó de poderes: poderes para negociar, poderes para decidir, poderes para actuar. Eso les permite, también, hacer una equiparación simbólica con la Virgen del Carmen, pues se ven a sí mismas como la ven a ella: como una *señora*. Las mujeres entre quienes circula la presidencia de la Asociación forman un grupo selecto de *señoras respetables*, con matrimonios estables. Con mucha frecuencia son las madres de las jóvenes que presiden a las Hijas de María, o bien ellas mismas fueron electas como tales durante su juventud, lo que configura una cierta forma de rotación entre mujeres emparentadas.

Para estas mujeres de mediana edad, el encabezar la fiesta devocional les retribuye con algo que han debido construir poco a poco durante los años transcurridos desde su matrimonio hasta la fecha: autoestima y calidad de vida. Llegan al cargo protegidas por

redes sociales que han tejido ellas mismas, muchas veces con recursos económicos propios, con hijas e hijos adultos en edad suficiente para contribuir con dinero, trabajo y servicios al buen cumplimiento de la encomienda comunitaria cifrada en la fiesta. Muchas de ellas se sienten en la plenitud de la vida, aún cuando ésta sensación dure unos cuantos años. Se ven a sí mismas fuertes, capaces, seguras para conducirse en las relaciones personales, familiares y comunitarias. Pueden salir solas del pueblo, entre otras cosas, porque tienen vínculos de amistad y de parentesco fuera de él producto de su participación en las asociaciones de fieles junto con las visitas rituales que son parte de las obligaciones de las integrantes de la mesa directiva.

Pero también llegan al cargo en un momento de la vida en que están plenamente concientes del pecado y de lo que éste ha significado en su experiencia. Para ellas, a diferencia de lo que ocurre con las jóvenes presidentas de Hijas de María, encabezar la fiesta de la Virgen es una forma de expiación. Es la oportunidad de aproximarse a un símbolo de pureza para mitigar la culpa, para aliviar el dolor que muchas de ellas han padecido como resultado de la violencia de la que han sido objeto, de las acciones fallidas, de las decisiones tomadas a destiempo. También a diferencia de ellas, para estas mujeres no hay futuro promisorio, lo que sigue es la vejez y, a más largo plazo, la muerte.

En esta etapa de la vida, la muerte no es percibida por algunas de ellas como la antesala del bienestar que trae consigo la vida eterna prometida en las Escrituras. Estas mujeres están concientes de que con todo lo que han vivido no son merecedoras de la gracia divina, sus errores las alejan de la posibilidad de que sus cuerpos encuentren reposo y sus almas salvación. En consecuencia, muchas de ellas optan por no renunciar a los pocos privilegios de los cuales gozan, postergando el momento de definir los legados que cederán a hijas e hijos, llevando esta misma lógica a la transmisión (fuera del orden jurídico canónico) de las membresías a asociaciones religiosas que acumularon a lo largo de sus vidas. Con esto mantienen en sus manos un último elemento de control sobre sus posesiones más preciadas, asegurándose un mínimo de atenciones a cambio de la expectativa de que dotarán a sus hijas de los *lugares* que ocuparon en esas asociaciones, ahorrándoles la enorme cantidad de participación y trabajo ritual que les permitió llegar a hacerse de ellas.

Esta posibilidad de control de los recursos simbólicos y sociales está garantizada por la vivencia de la maternidad como una relación social dotada de poderes. En la evidencia etnográfica del pueblo se observa una tensión constante entre los cánones religiosos, la experiencia vivida y las pautas culturales en torno a la sexualidad, el matrimonio y las dinámicas familiares. Esa tensión explica la criba local del modelo mariano que, si bien pondera la virginidad, impone un acento de realismo al fortalecer la importancia de la maternidad para la vida de las mujeres.

Esta tensión no es una tensión aislada. Tiene un referente mítico importante en el hecho de que el modelo mariano tiene un contrapeso difícil de igualar en el modelo religioso que orienta la vida de los hombres tepeyanquenses que es, ni más ni menos que Jesús, el propio hijo de Dios. Modelo paradójico que, a diferencia de María, no satisfizo los requerimientos de ser esposo y padre terrenal para dar ejemplo de humanidad a los hombres, pero sí monopoliza los poderes del más amplio orden para constituirse en ejemplo de vida, posibilidad de salvación, sustento de toda autoridad y referente de sobrerepresentación genérica. La relación con Jesús no se presenta, entonces, como un ámbito de ejemplaridad sino como la expresión del más antiguo pacto patriarcal entre Dios y los hombres, del cual no hay equivalencia para las mujeres en su encuentro con María. A partir de este pacto mítico, el protagonismo ritual de los hombres está garantizado por su propia condición de género, pues sus nombramientos dentro del sistema de cargos están asegurados por su posición como *jefes de familia* (cuando son hombres casados) o representantes de ésta (en el caso de los hijos). Su protagonismo ritual está imbricado con su pertenencia a la comunidad. He mostrado que para las mujeres, en cambio, los nombramientos están condicionados, además, por su pertenencia a las asociaciones religiosas. De esta manera, la escisión entre mujeres y hombres se vuelve rotunda pues ellas quedan en manos de una institución que ha trascendido siglos de historia y continentes, mientras que ellos pueden transitar entre esa misma institución y las instituciones locales con una forma diferente de ser católicos. De ahí que afirme la existencia de una *ilusión de equivalencia* entre mujeres y hombres cuando de encabezar una fiesta devocional se trata.

Para las mujeres con quienes he hecho esta investigación, ser mujer, ser católica y ser tepeyanquense son identidades relativas que se traslapan, confluyendo en una sola identidad, coherente para sí misma. A través de la religión adquieren un sentido de vida,

que se confirma gracias a la ritualidad como un mundo de vida. Sin ser meras receptoras de preceptos y escribiendo su propia historia, estas mujeres aprovechan de manera estratégica su inscripción institucional religiosa para tener protagonismo y disfrutar de un *ubi*. Y así seguirá siendo mientras en su contexto no haya alternativas sociales, políticas, simbólicas, rituales e institucionales que abran nuevos caminos a su constitución como sujetas.

Sustento esta afirmación volviendo a la idea de que las mujeres tepeyanquenses de este estudio viven en un cautiverio religioso que, como todo cautiverio, es contradictorio. Encapsula a las mujeres en un ámbito en el que las posibilidades de vida están acotadas, aún cuando presente la ficción de una amplitud en la que se puede alcanzar la realización como personas, el prestigio social, incluso la felicidad a través de la participación ritual. Pero, por supuesto, este mundo de vida no incluye las claves para alcanzar la libertad dentro de esta forma de existencia. En un sentido filosófico político amplio, estas claves sólo son asequibles cuando las mujeres se descolocan, dejan de reconocerse en lo que la sociedad, la cultura, las personas y las instituciones con las que interactúan les ha asignado como propio. Para descolocarse, muchas veces basta con dudar, pues las dudas suelen acompañarse de preguntas cuyas respuestas no han sido satisfactorias. Me atrevo a pensar que varias de las mujeres que se autodefinen como *creyentes* viven con un margen de duda, al menos en lo que a la autoridad clerical se refiere. Duda que no es menor, pues pone en el centro de la reflexión a los interlocutores institucionales más inmediatos, portadores de un conjunto de ordenamientos sociales que afectan a estas mujeres de manera directa.

Lo anterior conduce a pensar que cuando la religión se vive como dogma se constituye en cautiverio. Las experiencias descritas en esta tesis de mujeres disímbolas que han incorporado el catolicismo a sus vidas de distintas maneras permite ver que ese cautiverio es más rígido o más flexible en relación con la amplitud del mundo en el que ellas viven. La mayor escolaridad, la mayor participación en el ámbito laboral, contar con recursos propios, la movilidad física fuera de los límites de la localidad tanto de mujeres como de hombres, son algunos de los elementos que permiten reconfigurar los límites de ese cautiverio.

Sin pretensiones secularizantes ni satanizadoras de la religión, asumo la responsabilidad de reiterar que, en las condiciones descritas, la religión seguirá siendo un ámbito de fortalecimiento de la autoestima de las mujeres dentro de una mentalidad

profundamente conservadora. En ese sentido, puede ser una opción para la vida, pero requiere ser reposicionada en relación con otras opciones para que deje de ser una limitante en las expectativas de participación comunitaria de las mujeres tepeyanquenses.

En esa línea de reflexión coloco una segunda consideración en torno a la posibilidad de aproximar a las mujeres claves libertarias desde una perspectiva filosófica. Las estudiosas feministas, incluidas las teólogas feministas, nos han aclarado que en el centro de ese reposicionamiento está, sin duda, el desmontaje de la asociación entre mujer y mal. Graciela Hierro, inspirada en Hannah Arendt, lo planteó en términos de la necesidad de que mujeres y hombres aprendamos a vivir con la “inevitabilidad del mal” (2001: 95), lo cual supone abatir por completo la estructura mítica y simbólica en torno a la cual se organiza la desigualdad entre mujeres y hombres. Desmontar la idea del mal de la mentalidad religiosa de mujeres y hombres es, desde la postura feminista, un horizonte liberador al cual se puede llegar aún desde el propio cristianismo, tal como lo proponen las teólogas feministas y las Católicas por el Derecho a Decidir, o como lo vislumbra Julia Kristeva:

“...estoy convencida, como lectora de Hegel, que es atravesando el cristianismo como se alcanza la subjetividad libre de los hombres y las mujeres. Atravesándolo, es decir, conociéndolo y analizándolo: no encerrándose en él.” (Julia Kristeva, en Catherine Clément y Julia Kristeva, 2000: 214).

La posibilidad de hacer tal no es exclusiva ni excluyente de otras vías por medio de las cuales las mujeres tepeyanquenses pueden descolocarse y verse a sí mismas como sujetos. Sin embargo, largos caminos faltan por recorrer en este horizonte. La fusión entre la ideología de género transmitida por la iglesia católica y la propia de culturas como la tepeyanquense es histórica, por lo tanto, tiene profundas raíces tanto en las mentalidades como en las instituciones que permiten convertirla en un conjunto de prácticas cotidianas. Uno de los catalizadores de esa fusión es la disputa entre la iglesia y el estado por el control social que, en el caso de México, ha tenido varios momentos álgidos de los cuales el reajuste de equilibrios en los periodos posrevolucionario y de la ahora llamada transición democrática son fundamentales pues en cada uno de ellos la institución eclesiástica ha logrado ubicarse en el ámbito de la discusión política a través de la vindicación de los derechos cívicos –en el primer periodo- y de los derechos humanos –en el segundo-. Para transmitir sus posiciones y defenderlas, se ha valido de sus organizaciones laicas,

imponiéndolas en sus versiones más conservadoras sobre sus propias corrientes pastorales críticas.

Las negociaciones que los párrocos asignados a Tepeyanco han debido sostener con las autoridades locales (tanto fiscales como ayuntamiento), retratan algunas de las maneras como esa disputa más amplia –nacional e internacional- se gesta en los ámbitos micro, a manera de relaciones cara-a-cara (en la acepción de Peter Berger y Thomas Luckman, 1986) gracias a las cuales las instituciones adquieren corporeidad. Las tepeyanquenses *creyentes, católicas y renovadas* son portadoras de los matices locales que asume la apelación a subjetividades genéricas religiosas históricamente conformadas que no solamente remiten a formas particulares de in-corporación de los preceptos religiosos, sino que también permiten observar cómo éstos definen distintas intensidades de involucramiento con las autoridades religiosas y los intereses de la institución eclesiástica.

Con la forma sincrética de participación en el ciclo festivo y ritual del pueblo que he descrito en esta tesis, las mujeres tepeyanquenses mantienen vigente la tensión entre conservación de la hegemonía de los grupos locales de interés y reto a la hegemonía de la iglesia a través de la imposición de un código cultural, el *cargo*, a una forma de organización institucional que, si bien se define como respetuosa de la religiosidad popular, lleva siglos tratando de domeñarla. Al mismo tiempo que las mujeres se posicionan junto a los hombres para mantener vigente este elemento de la etnicidad local, también se colocan frente a ellos en lo que toca a la orientación de género de esa hegemonía, pues consideran que encabezar una fiesta devocional es un privilegio al cual tienen el derecho de acceder por formar parte de la comunidad. En esta acepción étnica de los derechos políticos de las mujeres se ubica una potencialidad más de cruce de la identidad religiosa, materializada en la participación social, que, asociada con la ampliación de los horizontes que constituyen el mundo de las tepeyanquenses, pudieran contribuir a desmontar ese cautiverio.

BIBLIOGRAFÍA

- Adán, Carme: *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cibernético*. Coruña. Spiralia Ensayo. 2006.
- Aisenson Kogan, Aída: *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*. México. Fondo de Cultura Económica. 1981.
- Aldazábal, J.: “Las fiestas de la Virgen María”, en Aldazábal, J. (dossier preparado por): *Celebrar las fiestas de María*. Barcelona. Dossiers CPL no. 28. Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona. 1995 (1985).
- Alfie, Miriam, Teresa Rueda y Estela Serret: *Identidad femenina y religión*. México. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. 1994.
- Álvarez Santaló, C., María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.): *La religiosidad popular*. 3 tomos. Barcelona. Anthropos. 1989.
- Amorós, Celia: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid. Ediciones Cátedra. Colección Feminismos. 2005.
- *Feminismo: igualdad y diferencia*. México. Colección de libros del PUEG. 1994a
- “Igualdad e identidad”, en Amelia Valcárcel (compiladora): *El concepto de igualdad*. Madrid. Ed. Pablo Iglesias. 1994b.
- Arias, Patricia: *Nueva rusticidad mexicana*. México. CNCA. Colección Regiones. 1992.
- Ariño, Antonio: “La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. No. 11. Marzo/96.
- Ariza, Marina y Orlandina de Oliveira: “Universo familiar y procesos demográficos”, en Marina Ariza y Orlandina de Oliveira (coords.): *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. México. UNAM. 2004.
- Armstrong, Karen: *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona. Paidós. 2006 (1993).
- “Los Hechos de Pablo y Tecla”, en Ann Loades (ed.): *Teología feminista*. Bilbao. Editorial Desclée De Brouwer. 1997 (1990).
- Augé, Marc: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. España. Gedisa. 1998.

- Barbieri, Teresita de: "Certezas y malos entendidos sobre la categoría género", en *Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. Costa Rica. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 1996.
- Bartra, Eli (compiladora): *Debates en torno a una metodología feminista*. México. UAM-Xochimilco. 1998.
- Basaglia, Franca: *Una voz: reflexiones sobre la mujer*. 1986. Puebla, Pue. UAP. Colección La Mitad del Mundo no. 2.
- Benhabib, Seyla: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires. Katz Editores. 2006 (2002).
- Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia. Edicions Alfons El Magnànim-Institució Valenciana d'Estudios I Investigació. 1990.
- Berger, Peter y Thomas Luckman: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 1986.
- Blazquez Graf, Norma: *Aportaciones de las Mujeres a la Ciencia: el conocimiento de las brujas*. México, D.F. Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. 2004.
- Bonfil Batalla, Guillermo: *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. México. UNAM.
- Bornay, Erika: *La cabellera femenina. Un diálogo entre poesía y pintura*. Madrid. Ed. Cátedra. 1994.
- *Las hijas de Lilith*. Madrid. Ed. Cátedra. 1990.
- Bourdieu, Pierre: "Habitús, ethos, hexis...", en Gilberto Giménez Montiel: *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen uno. México. CONACULTA-ICOCULT. 2005.
- "Los ritos como actos de institución", en Pitt-Rivers, Julian y J.G. Peristany (editores): *Honor y gracia*. Madrid. Alianza Editorial. 1993.
- *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus. 1991 (1988).
- Boylan, Krystina A.: "Gendering the Faith and Altering the Nation: Mexican Catholic Women's Activism, 1917-1940", en Jocelyn Olcott, Mary Kay Vaughan, and Gabriela Cano (eds.): *Sex in Revolution. Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*. Duke University Press. Durham & London. 2006.

- Broda, Johanna: "Introducción", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. 2001.
- "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Buckser, Andrew S.: "Ritual", en Barfield, Thomas (editor): *Diccionario de Antropología*. México. Siglo XXI Editores. 2000.
- Bullen, Margaret: "Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irán y Hondarribia", en Del Valle, Teresa (editora): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona. Ariel Antropología. 2000.
- Burdi, Patricia: "Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)", en Geist, Ingrid (compiladora): *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México. Plaza y Valdés-UIA. 1996.
- Burin, Mabel: "Subjetividad femenina y salud mental", en Sara Elena Pérez-Gil Romo, Juan Carlos Ramírez Rodríguez y Patricia Ravelo Blancas (coords.): *Género y salud femenina. Experiencias de investigación en México*. México. CIESAS-UdeG-INNSZ. 1995.
- *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires. Grupo Editor Latinoamericano. 1987.
- Campos Cabrera, Ana Cecilia: "Religión tradicional vs religión carismática: una comparación de las formas de participación religiosa comunitaria en Tepeyanco, Tlaxcala". Mecanoscrito. Noviembre de 1999.
- Cancian, Frank: *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México. INI-CNCA. 1989 (1965).
- Cantón Delgado, Manuela: *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona. Editorial Ariel. 2001.
- Carrasco, Pedro: "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development". *American Anthropologist*. Vol. 63, no. 3. June, 1961.

- Carrasco Rivas, Guillermo y David L. Robichaux: “Parentesco, compadrazgo y *ayuda*: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala”, en David Robichaux (compilador): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México. Universidad Iberoamericana. 2005.
- Castañeda Salgado Martha Patricia: “Ampliación de las opciones laborales y escolares de las mujeres rurales de Tlaxcala”, en David Robichaux (coord.): *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México. Universidad Iberoamericana. 2007.
- “Consanguíneos y afines. El conocimiento y el manejo femeninos de las redes de parentesco en la Tlaxcala rural”, en David Robichaux (compilador): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México. Universidad Iberoamericana. 2005a.
- “De la trenza al peinado de salón. Mujeres, moda y cambios corporales en una localidad rural”, en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds.): *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. México. El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2005b.
- “Mujeres, subjetividad y salud mental. Perspectivas de la teoría feminista”. Ponencia presentada en las Jornadas Anuales de Investigación 2005, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. México. UNAM. 2005c.
- “Mujeres rurales y fiestas: la movilización de los recursos femeninos en la organización de las comidas rituales”, en Pilar Alberti Manzanares (coordinadora): *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*. México. Colegio de Postgraduados, Área de Género: Mujer Rural-CONACYT- Instituto Estatal de la Mujer Tlaxcala-Plaza y Valdés Editores. 2004.
- “Identidad femenina y herencia: algunos cambios generacionales”, en María da Gloria MARRONI y María Eugenia D’AUBETERRE BUZNEGO (coords.): *Con voz propia. Mujeres rurales en los noventa*. Puebla, Pue. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2002.
- *Modernización e identidad femenina. El caso de San Francisco Tepeyanco, Tlaxcala*. México, D.F. Tesis de maestría en antropología social. Universidad Iberoamericana Plantel Santa Fe. 2001.
- Castelli, Elizabeth A. (ed.): *Women, Gender, Religión: A Reader*. Palgrave. 2001.

- Castro, Roberto: "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner: *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México. El Colegio de México. 1996.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Conforme al texto latino oficial*. México. Coeditores Católicos de México. 2006.
- Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona: *Celebrar las fiestas de María*. Barcelona. Dossiers CPL 28. 1995 (1985).
- Centro "Fray Julián Garcés": *Segundo Informe 2004. De la toma de conciencia a la toma de posición*. Tlaxcala. Centro "Fray Julián Garcés", Derechos Humanos y Desarrollo Local, A.C. 2004.
- Clément, Catherine y Julia Kristeva: *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid. Ediciones Cátedra. 2000.
- Clifford, James: *Itinerarios transculturales*. Barcelona. Gedisa. 1999.
- Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*. Pamplona. Instituto Martín de Azpilcueta. Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Sexta edición revisada y actualizada. 2001 (1983)
- Collier F., Jane and Sylvia J. Yanagisako: *Gender and Kinship. Toward an Unified Analysis*. Stanford. Stanford University Press. 1987.
- Comisión Episcopal de Pastoral Litúrgica: *La celebración de la eucaristía. Según el Misal de Pablo VI*. México. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. 2004.
- Conferencia del Episcopado Mexicano: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana. México. 2006 (2004).
- Congregación para el Clero: *Directorio general para la catequesis*. Librería Editrice Vaticana. México. 1997.
- Chance, John K. and William B. Taylor: "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist*. Vol. XII, number 1. 1985.
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia: "'Mujeres trabajando por el pueblo': género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes oriundos del estado de Puebla", en *Estudios Sociológicos*. Vol. XXIII, núm. 67, enero-abril, 2005.

- *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac, Puebla.* México. El Colegio de Michoacán-BUAP. 2000.
- De Beauvoir, Simone: *El segundo sexo. I. Los hechos y los mitos.* Buenos Aires. Ediciones Siglo Veinte. S.f. [1949].
- *El segundo sexo. II. La experiencia vivida.* Buenos Aires. Ediciones Siglo Veinte. S.f. [1949].
- De Lauretis, Teresa: *Alicia ya no.* Madrid. Editorial Cátedra. 1992.
- “La tecnología del género”, en Carmen Ramos Escandón (comp.): *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple.* México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. 1991.
- De la Torre, Renée: *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara.* México. Fondo de Cultura Económica-CIESAS. 2006.
- “El catolicismo, ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.): *Creyentes y creencias en Guadalajara.* México. CIESAS-CONACULTA-INAH. 1999.
- Del Valle, Teresa: “Género y religión: aspectos antropológicos”, en *10 Años de Historia 1995-2005. Hilando Redes.* Huelva. Asociación Seminario Mujer Latinoamericana-Mujer Andaluza. 2005.
- “Contribuciones, significatividad y perspectivas futuras de la Antropología Feminista”. *Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.* Barcelona. Septiembre de 2002.
- “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos”, en Del Valle, Teresa (editora): *Perspectivas feministas desde la antropología social.* Barcelona. Ariel Antropología. 2000.
- *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología.* México. Editorial Cátedra. 1997.
- “La importancia del ritual en los procesos de etnicidad”, en Ávila Palafox, Ricardo y Tomás Calvo Buezas (compiladores): *Identidades, nacionalismos y regiones.* Guadalajara, México. Universidad de Guadalajara/Universidad Complutense de Madrid. 1993.
- *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio.* Barcelona. Anthropos. 1988.
- *Mujer vasca. Imagen y realidad.* Barcelona. Anthropos. 1985.

- Del Valle, Teresa (coord.), et.al.: *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid. Narcea Ediciones. 2002.
- Díaz Cruz, Rodrigo: *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México. Anthropos Editorial-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. 1998.
- Diccionario de las Religiones*. Cardenal Paul Poupard, director. Barcelona. Editorial Herder. 1997.
- Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*. 2 tomos. Barcelona. Herder 2005 (2001).
- Dinan, Susan y Debra Meyers (eds.): *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo, en la Edad Moderna*. Madrid. Nancea S.A. de Ediciones. 2002 (2001).
- Dinerman, Ira. R.: “Ritual y realidad: auto-imagen de las mujeres tarascas sobre su papel económico”, en *América Indígena*. Vol. XXXVIII, no. 3. Julio-septiembre, 1978. Pp. 569-597.
- Documento electrónico: “¿Qué es la Lectio Divina?”, en The Carmelita Web Site. Revisión de noviembre de 2003. <http://www.ocarm.org/esp/index.htm>
- Eliade, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*. México. Ed. Era. 1972 (1964).
- Escalera Reyes, Javier: “Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía”, en Álvarez Santaló, C., et.al. (coordinadores): *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona. Anthropos. 1986.
- Eisler, Riane: *Placer sagrado I. Sexo, mitos y política del cuerpo*. México. Editorial Pax. 2000.
- *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*. México. Editorial Pax. 1997 (1987).
- Esteban, Mari Luz: “Promoción social y exhibición del cuerpo”, en Teresa del Valle (editora): *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona. Editorial Ariel. 2000.
- Fagetti, Antonella: *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. México. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, Instituto Poblano de la Mujer. 2006.
- *Tentxonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés. 1998.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.): *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México. CIESAS-CONACULTA-INAH. 1999.

- Fowler-Salamini, Heather y Mary Kay Vaughan (eds.): *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*. México. El Colegio de Michoacán-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades BUAP. 2003 (1994).
- Garma Navarro, Carlos: *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Plaza y Valdés. 2004.
- Gebara, Ivone: “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista”, en Marcos, Sylvia (ed.): *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones no. 03. Madrid. Editorial Trotta. 2004.
- Geist, Ingrid: *Comunión y disensión: prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México. Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. 1997.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa. 1987.
- González Montes, Soledad: “La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México”, en Aurelio de los Reyes (coordinador): *Historia de la vida cotidiana en México. V Siglo XX. Campo y ciudad. Volumen 1*. México. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. 2006.
- “Las ‘costumbres’ de matrimonio en el México indígena contemporáneo”, en Beatriz Figueroa Campos (coord.): *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos. V Reunión de investigación sociodemográfica en México. Volumen. 4*. México. El Colegio de México-Sociedad Mexicana de Demografía. 1999.
- *Familia campesinas mexicanas en el siglo XX*. Tesis de doctorado en Historia de América. Universidad Complutense de Madrid. 1992.
- Good, Catherine: “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Gregorio Gil, Carmen: “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Ed. Electrónica*. Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero 2006.

- Gutiérrez Dávila, Joel; Francisco Serrano Osorio y Alma Yolanda Castillo Rojas: *Guerra al pie de los volcanes. El carnaval de Huejotzingo*. México. BUAP. 1996.
- Haraway, Donna J.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1995.
- Harding, Sandra: “¿Existe un método feminista?”, en Bartra, Eli (compiladora): *Debates en torno a una metodología feminista*. México. UAM-Xochimilco. 1998.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída: *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. 2001.
- Hierro, Graciela: *La ética del placer*. México. UNAM. 2001.
- Hita, María Gabriela: “Representaciones de mujeres católicas (sobre el ‘deber ser’ femenino”, en Vania Salles y Elsie McPhail (coordinadoras): *Nuevos textos y renovados pretextos*. México. El Colegio de México. 1994.
- INEGI: “Principales resultados por localidad 2005 (ITER)”, en *II Censo de Población y vivienda 2005*.
www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/conteo2005/localidad/iter/default.asp
- *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Aguascalientes. 2001.
- Juan Pablo II: *Carta apostólica La dignidad y la vocación de la Mujer. “Mulieris Dignitatem”*. México. Ediciones Paulinas. 2003 (1998).
<http://www.multimedios.org/docs2/d001265/indes.html>
- “Mensaje de su Santidad Juan Pablo II al Padre Joseph Chalmers, Prior General de la Orden del Carmen”. Biblioteca Electrónica Cristiana. 2002.
- *Varón y mujer. Teología del cuerpo*. Madrid. Ediciones Palabra. 2001 (1995).
- Juárez Cerdi, Elizabeth: *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*. México. El Colegio de Michoacán. 2006.
- *Mi reino sí es de este mundo*. México. El Colegio de Michoacán. 1997.
- Juliano, Dolores: *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid. Horas y Horas La Editorial. 2001 (1992).
- *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid. Horas y Horas La Editorial. 1998.

- Kelly, John D. and Martha Kaplan: "History, Structure, and Ritual". *Annual Review of Anthropology*. 1990. 19:119-50.
- Kertzer, David I.: *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. New Haven and London. 1988.
- La Biblia*. Barcelona. Herder. 2005.
- Lagarde, Marcela: "Antropología, género y feminismo", en Griselda Gutiérrez Castañeda (coordinadora): *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. México. PUEG-UNAM. 2002.
- *Identidad Genérica y Feminismo*. Sevilla. Instituto Andaluz de la Mujer. 1998.
- *Identidad de género y feminismo*. Heredia, Costa Rica. Instituto de Estudios de la Mujer. Universidad Nacional. 1997.
- *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid. Horas y Horas La Editorial 1996.
- *Cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1990.
- Lagarriga Attias, Isabel: "Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México", en *Alteridades*, 9 (18) 1999.: 71-77.
- Laite, Julian and Norman Long: "Fiestas and Uneven Capitalist Development in Central Peru". *Bulletin of Latin American Research*. Volume 6 Number 1. 1987.
- Lamas, Marta: "Cultura, género y epistemología", en José Manuel Valenzuela Arce (coordinador): *Los estudios culturales en México*. México. INI-CNA-FCE. 2003.
- "Introducción", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG, UNAM/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. 1996.
- Lenzenweger, J.; P. Stockmeier, K. Amon y R. Zinnhobler (directores): *Historia de la Iglesia Católica*. Barcelona. Herder. 2006 (1986).
- Lerner, Gerda: *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. Oxford University Press. 1993.
- *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press. 1986.
- Loades, Ann (ed.): *Teología feminista*. Bilbao. Editorial Desclée De Brouwer. 1997 (1990).
- López Austin, Alfredo: "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores): *Cosmovisión, ritual e identidad*

- de los pueblos indígenas de México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. 2001.
- “Los ritos. Un juego de definiciones”, en *Arqueología mexicana*. México. Vol. VI, núm. 34. 1998.
- *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México. Alianza Editorial Mexicana. 1990.
- MacKinnon, Catherine A.: *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1995.
- Maquieira, Virginia: “Mujeres, globalización y derechos humanos”, en Virginia Maquieira (ed.): *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Ediciones Cátedra. Madrid. 2006.
- Marcos, Sylvia: “Presentación”, en Marcos, Sylvia (ed.): *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones no. 03. Madrid. Editorial Trotta. 2004a.
- “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, en Marcos, Sylvia (ed.): *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones no. 03. Madrid. Editorial Trotta. 2004b.
- “Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas”, en Orlandina de Oliveira (coord.): *Trabajo, poder y sexualidad*. México. El Colegio de México. 1989.
- Martínez Salgado, Carolina: “Introducción al trabajo cualitativo de investigación”, en Szasz, Ivonne y Susana Lerner: *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México. El Colegio de México. 1996.
- Masferrer Kan, Elio: *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México. CEIICH-UNAM-Plaza y Valdés. 2004.
- Massolo, Alejandra: “Testimonio autobiográfico femenino: un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México”, en Lulle, Thierry, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (coordinadores): *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. España. Anthropos-IFEA-CIDS. 1998.
- Mathews, Holly F.; “‘We are mayordomo’: a reinterpretation of women’s roles in the Mexican cargo system”. *American Ethnologist*. 12: 285-301. 1985.
- Medina, Andrés: *En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México. UNAM. 2003 (2000).
- “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores): *Cosmovisión, ritual e identidad*

- de los pueblos indígenas de México*. México. CONACULTA-Fondo de Cultura Económica. 2001.
- “Prólogo”, en Korsbaek, Leif: *Introducción al sistema de cargos (Antología)*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 1996.
- “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una aproximación a su trasfondo histórico”. *Alteridades. Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*. México. UAM-Iztapalapa. Año 5, núm. 9. 1995.
- Méndez, Lourdes: “*Cousas de Mulleres*” *Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo, 1940-1980)*. Madrid. Anthropos. 1987.
- Millán, Saúl; Miguel Ángel Rubio y Andrés Ortiz: *Historia y etnografía de la fiesta en México. Bibliografía general*. México. INI. 1994.
- Millet, Kate: *Política sexual*. México. Editorial Aguilar. 1975 (1969).
- Moia, Martha I.: *El no de las niñas. Seminario Antropológico*. Barcelona. LaSal Edicions de les dones. 1981.
- Monaghan, John: “Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican fiesta”, en *American Ethnologist*, 17, vol. 4. 1990.
- Montecinos, Sonia; Mariluz Dussuel y Angélica Wilson: “Identidad femenina y modelo mariano en Chile”, en *Mundo de mujer. Continuidad y cambio*. Santiago de Chile. Centro de Estudios de la Mujer. 1988.
- Moore, Henrietta L.: “6. Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology”, en Henrietta L. Moore (ed.): *Anthropological Theory Today*. Oxford. Polity Press. 2005 (1999).
- *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press, Minneapolis. 1990 (1988).
- Moore, Henrietta L. and Todd Sanders: “Anthropology and Epistemology”, en Henrietta L. Moore and Todd Sanders (eds.): *Anthropology in Theory*. Blackwell Publishing. 2006.
- Mulhare, Eileen M.: “Respetar y confira: ideología de género versus comportamiento en una sociedad post nahua”, en David Robichaux (comp.): *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México. Universidad Iberoamericana. 2003.
- Muñiz, Elsa: *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. México. UAM-Azcapotzalco, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. 2002.

- Napolitano, Valentina: "Becoming a *Mujercita*: Rituals, Fiestas and Religious Discourses", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 3.
- "Between 'traditional' and 'new' Catholic church religious discourses in urban, Western Mexico", en *Bulletin of Latin American Research*. Vol. 17, No. 3, 1998.
- Navarro, Marysa: "Against *Marianismo*", in Rosario Montoya, Leslie Jo Frazier and Janise Hurtig (edited by): *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Palgrave Macmillan. 2002.
- Navarro, Mercedes: "Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis", en Sylvia Marcos (ed.): *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones no. 03. Madrid. Editorial Trotta. 2004b.
- Nussbaum, Martha C.: *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona. Herder. 2002 (2000).
- Nutini, Hugo: *San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. University of Pittsburgh Press. 1968.
- Nutini, Hugo y Betty Bell: *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en Tlaxcala rural*. México. Fondo de Cultura Económica. 1989 (1980).
- O'Dogherty, Laura: "Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el porfiriato", en *Historia y Grafía*. México. Universidad Iberoamericana. Número 14. 2000.
- Oehmichen Bazán, Cristina: *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. 2005.
- Olivera, Mercedes: "Identidad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas", en Gall, Olivia (coordinadora): *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*. México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. 2001.
- Ortiz Echániz, Silvia: *Una religiosidad popular. El espiritualismo trinitario mariano*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2003 (1990).
- : "Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano", en *Alteridades*, 9 (18) 1999: 79-84..
- Ortiz-Ortega, Adriana: "Derechos sexuales y reproductivos" dictada en el Diplomado Internacional de Actualización Profesional "Feminismo, Desarrollo y Democracia".

- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. 2004.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead: "Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Ramos Escandón, Carmen (compiladora): *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. México. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. 1991.
- Pérez Castro, Ana Bella: *Entre montañas y cafetales. (Luchas agrarias en el norte de Chiapas)*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1989.
- Pérez Castro, Ana Bella (ed.): *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. 1995.
- Pérez Martínez, Herón: "La fiesta en México", en Pérez Martínez, Herón (editor): *México en fiesta*. México. El Colegio de Michoacán. Secretaría de Turismo. 1998.
- Ramos Galicia, Yolanda: *Calendario de ferias y fiestas tradicionales del estado de Tlaxcala*. México. INAH. Colección Regiones de México. 1992.
- Ramos Medina, Manuel: *Imágenes de santidad en un mundo profano. Historia de una fundación*. México. Universidad Iberoamericana. 1990.
- Rappaport, Roy A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid. Cambridge University Press. 2001 (1999).
- Ratzinger, Joseph: "Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y en el Mundo". México. Conferencia del Episcopado Mexicano. 2004.
- Réau, Louis: *Iconografía del arte cristiano. Vol. 5 Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Tomo I/vol. 2. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1996.
- Regla de la orden Carmelita Seglar de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo o Tercera orden Carmelita*. The Carmelita Web Site – O.Carm. Última revisión: 18 noviembre 2003.
- Robichaux H., David L.: "Un modelo de familia para el 'México profundo'", en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*. México, D.F. DIF. 1997.
- Rodríguez Sánchez, Javier: *Sistema de cargos y grupos domésticos en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala*. Tesis de licenciatura en antropología social. BUAP. 2000.
- Royston Pike, E.: *Diccionario de Religiones*. México. Fondo de Cultura Económica. 1992 (1951).

- Romano Garrido, Ricardo: *Los sistemas de cargo y el poder tradicional en San Bernardino Contla, Tlaxcala*. Tesis de licenciatura en antropología social. BUAP. 1998.
- Romero Melgarejo, Osvaldo Arturo: *La jerarquía cívico-religiosa como forma de poder en la comunidad nahua de Santa María Acxotla del Monte, Tlaxcala*. Tesis de maestría en antropología social. Universidad Iberoamericana. 2000.
- Rosaldo, Renato: *Cultura y verdad, Nueva propuesta de análisis social*. México. CONACULTA-Grijalbo. 1991 (1989).
- Sánchez Néstor, Martha: “Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década”, en Martha Sánchez Néstor (coord.): *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México. UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. 2005.
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés, Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (eds.): *Cargos, fiestas, comunidades*. México. Universidad Autónoma del Estado de México. 2002.
- Sault, Nicole: “Parentesco y género en Mesoamérica: el caso de las madrinaz zapotecas”, en David Robichaux(compilador): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México. Universidad Iberoamericana. 2005.
- “El compadrazgo en América Latina, la unión de parentesco y género”. Mecanoscrito. S.f.
- Schultz, Uwe (dirigido por): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid. Alianza Editorial. 1993.
- Scott, Joan: “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en Amelang, James S. y Mary Nash (editores): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia. Edicions Alfons El Magnánim. 1990.
- Slade, Doren L.; “Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana”, en Harris, Olivia y Kate Young (compiladoras): *Antropología y Feminismo*. Barcelona. Ed. Anagrama. 1979.
- Stephen, Lynn: *Mujeres zapotecas*. Oaxaca. Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. 1998.
- Strathern, Marilyn: *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. 1990 (1988).
- Szasz, Ivonne y Ana Amuchástegui: “Un encuentro con la investigación cualitativa en México”, en Szasz, Ivonne y Susana Lerner: *Para comprender la subjetividad*.

- Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México. El Colegio de México. 1996.
- Tamez, Elsa: “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en Marcos, Sylvia (ed.): *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones no. 03. Madrid. Editorial Trotta. 2004.
- Téllez Lozano, Víctor Manuel: *Cuando el pueblo estaba unido. Mayordomía y participación política en una comunidad de la Mixteca*. Tesis de licenciatura en antropología social. BUAP. 1998.
- Teruel Gregorio de Tejada, Manuel: *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona. Crítica. 1993.
- Torres-Septién Torres, Valentina: “Una familia de tantas. La celebración de las fiestas familiares católicas en México (1940-1960)”, en Aurelio de los Reyes (coordinador): *Historia de la vida cotidiana en México. V Siglo XX. Campo y ciudad. Volumen I*. México. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. 2006.
- Trible, Phyllis: “Hermenéutica feminista y estudios bíblicos”, en Ann Loades (ed.): *Teología feminista*. Bilbao. Editorial Desclée De Brouwer. 1997 (1990).
- Turner, Victor W.: *Antropología del ritual*. Compilación de Ingrid Geist. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia. 2002.
- *El proceso ritual*. Madrid. Taurus. 1988.
- Valcárcel, Amelia: “La memoria colectiva y los retos del feminismo”, en Amelia Valcárcel, Ma. Dolores Renal y Rosalía Romero (eds.): *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Instituto Andaluz de la Mujer. S.f.
- Velasco, Honorio; Francisco Cruces y Ángel Díaz de Rada: “Fiestas de todos, fiestas para todos”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. No. 11. Marzo/96.
- Vogt, Evon Z.: *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México. Fondo de Cultura Económica. 1983 (1976).
- Warner, Marina: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid. Taurus. 1991.
- Wibbelsman, Michelle: “Ecuadorian Indigenous Festivals: The Generative Tension of Ritual in the Production of Cultural and Social Meaning”. Paper prepared for delivery at the 1998 meeting of the Latin American Studies Association. Chicago, Illinois. September 24-26, 1998.

Young, Kate: “Modos de apropiación y trabajo femenino: Oaxaca, México”, en Harris, Olivia y Kate Young (compiladoras): *Antropología y Feminismo*. Barcelona. Ed. Anagrama. 1979.

Páginas electrónicas

Biblioteca Electrónica Cristiana

<http://www.multimedios.org>

Católicas por el Derecho a Decidir

<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/somos.php>

Diócesis de Tlaxcala

<http://www.cem.org.mx/diocesis/tlaxcala/index.htm>

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

<http://www.inegi.gob.mx>

Juventudes Marianas Vicentinas

<http://www.secretariadojmv.org/esp/asamblea/estatutos.doc>.

<http://jmvsa.tripod.com/historia.htm>

Secretaría de Gobernación. Listado de Asociaciones Religiosas

http://gobernacion.gob.mx/archnov/listado_ars.pdf

The Carmelite Web Site

<http://www.ocarm.org/esp/index.htm>

SIGLAS

CDC	Código de Derecho Canónico
CDSI	Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica
DEHI	Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia
ES	La Enciclopedia. Salvat Editores
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
LCE	La celebración de la Eucaristía
MHMI	Manual de las Hijas de María Inmaculada

ANEXO 1

SEMBLANZAS DE LAS MUJERES ENTREVISTADAS

GRUPO 1	<p>Estas mujeres se autodefinen como pertenecientes al grupo de <i>los pobres</i>. La abuela (1.1) falleció durante la investigación a la edad de 82 años. Viuda. Fue comerciante <i>desde chiquitita</i> hasta que la edad y las enfermedades se lo impidieron, unos 5 años antes de morir. No recuerda haber estudiado porque cuando era niña sólo había clases en el curato, aunque sí sabía <i>hacer cuentas</i>. Fue propietaria de varios terrenos, una casa y dos <i>puestos</i>, uno en el mercado de Santa Ana Chiautempan y otro en Huamantla. Perteneció a cuatro asociaciones de fieles: Hijas de María, Carmelitana, Guadalupana, del Sagrado Corazón. Se consideraba a sí misma <i>creyente</i>. Su esposo tuvo una participación ritual muy activa dentro y fuera del pueblo pues fue integrante de la banda de viento local.</p> <p>La hija (1.2) tiene 54 años, está casada. Fue comerciante durante su juventud, pero una vez que se unió con su actual esposo dejó de trabajar, aunque siempre tiene alguna actividad que le genera ingresos (cría animales, vende refrescos y cervezas en su casa, vende sus manteles y carpetas tejidas a mano). Dice que <i>casi terminó la primaria</i>. Posee la casa en que vive y un terreno de temporal. Aunque está inscrita como Hija de María, no participa en las actividades de la asociación, aunque sí acepta las invitaciones a <i>ayudar</i>. Se considera <i>creyente</i>. Su esposo fue mayordomo de San Francisco y ha colaborado varias veces en puestos municipales menores.</p> <p>La nieta (1.3) tiene 24 años. Vive en una segunda unión conyugal. Se dedica <i>al trabajo de la casa</i>. Abandonó la escuela en el tercer grado de secundaria. Posee un automóvil. Es Hija de María y socia del Sagrado Corazón de Jesús. Inscribió a su primogénito como Hijo de María <i>para que desde chiquito lo inviten a las fiestas</i>. Dice que, a diferencia de su madre y su abuela, ella <i>sí es católica</i>. Su cónyuge no había tenido cargos hasta el momento del cierre del trabajo de campo.</p>
GRUPO 2	<p>Este grupo de mujeres también se define como parte de <i>los pobres</i>.</p> <p>La abuela (2.1) tiene 61 años. Fue madre sola y nunca corresidió con su pareja. Alternó ser comerciante con temporadas de trabajo en distintos lugares de la república. Sólo estudió unos cuantos años de primaria. Es dueña del terreno en el que está fincada la casa familiar, así como de tres <i>puestos</i> en mercados establecidos de la región. Pertenece a cuatro asociaciones de fieles: Hijas de María, Carmelitana,</p>

	<p>Guadalupana y del Sagrado Corazón de Jesús. Se considera <i>creyente</i>.</p> <p>La hija (2.2) tiene 44 años. Está casada. Es empleada del gobierno estatal gracias a que pudo hacer una <i>carrera corta</i> (comercio). Es dueña de la casa en que vive junto con su madre y su familia de procreación, además de que ha adquirido dos automóviles, uno para cada hijo varón. Es Hija de María, pero no participa de ninguno de los asuntos de la asociación, ni siquiera acepta invitaciones para <i>ayudar</i> a menos que la <i>encargada</i> sea una mujer emparentada con ella. Prefiere hacerle una buena fiesta a <i>Panchito</i> (San Francisco de Asís) e invitar a sus amistades foráneas. Se considera <i>creyente</i>. Su esposo fue mayordomo del Santísimo.</p> <p>La nieta (2.3) tiene 15 años, soltera, estudiante de la secundaria. Está inscrita en Hijas de María pero participa muy poco, únicamente cuando su abuela materna <i>la jala</i> a las cosas de la iglesia. No sabe cómo considerarse en relación con las categorías de católicas, no piensa en eso <i>todavía</i>.</p>
<p>GRUPO 3</p>	<p>Este grupo de mujeres pertenece a <i>los pobres</i>.</p> <p>La abuela (3.1) tiene 70 años. No es oriunda del pueblo sino de una de las localidades comprendidas en el municipio. Está casada. Estudió dos años de primaria. Aunque se dice <i>ama de casa</i> de manera intermitente ha participado en las actividades comerciales de su esposo desde que se unieron siendo muy jóvenes. No tiene propiedades, aunque piensa que <i>algo le toca</i> de la casa familiar debido a que siempre la ha atendido, además de que su esposo <i>fue a vivir</i> a su pueblo pues, aunque nació en Tepeyanco, no le tocó herencia por ser de los hijos menores. A través de él, que ha sido mayordomo de los comerciantes en octubre y sacristán, se ha relacionado con mucha gente del pueblo. Es una activa participante de todas las actividades de la iglesia. Ha impulsado a todas sus hijas e hijos para que sean <i>nombradas/nombrados</i> para encabezar alguna fiesta. Desde que inicié el trabajo de campo en 2001, año con año recayó algún nombramiento en alguna/algún integrante de su familia. Ella es socia de Hijas de María, Carmelitana y, junto con su esposo, participa en Adoración Nocturna (pero de su lugar de origen). En los años recientes se han interesado por participar en el Grupo de Renovación Carismática a invitación de su hija mayor, pero sigue considerándose a sí misma más <i>católica</i> que renovada.</p> <p>La hija (3.2) tiene 42 años. Aunque nació en el pueblo de su mamá, por ser tepeyanquense su padre y vivir en San Francisco desde que tiene memoria puesto que</p>

	<p>vivió desde pequeña con sus abuelos paternos, se considera <i>del pueblo</i>. Estudió una carrera técnica (cultura de belleza). No tiene propiedades a su nombre, pero se considera co-propietaria de los terrenos que ha ido comprando su esposo a lo largo de los años. Nunca ha trabajado, ni de joven ni una vez unida y después casada porque su padre y su esposo <i>siempre han visto por ella</i>. Al igual que su madre ha sido activa participante en las fiestas religiosas. Siempre ha procurado establecer amistad con <i>los padrecitos</i> que llegan al pueblo. Su <i>fe</i> religiosa es profunda y reconocida por otras mujeres del pueblo. Pertenece a Hijas de María, la Asociación Carmelitana y la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús. Ha sido presidenta de las tres asociaciones, en las dos últimas lo ha sido dos veces. Es catequista y, dice, se está volviendo <i>rezandera</i> del pueblo pues cada vez es más frecuente que soliciten sus servicios para distintos rituales, especialmente para velorios y novenarios. No sólo se considera <i>renovada</i> sino que es una promotora comprometida de este grupo dentro y fuera del pueblo. Su esposo ha sido mayordomo de tres advocaciones y coordinador del Grupo de Renovación Carismática; además ha participado varias veces en cargos menores de la administración municipal. Sus hijos han sido comisionados para el carnaval.</p> <p>La nieta (3.3), 23 años, estudió Puericultura. Es oriunda de Tepeyanco. No tiene propiedades aún, aunque considera que <i>algo va a tener</i> cuando sus padres repartan la herencia. Ha tenido empleos por corto tiempo en lugares circunvecinos, así como en la oficina parroquial. Forma parte del coro juvenil de la iglesia. Es Hija de María y pertenece a la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús. Fue presidenta de la primera asociación. Se considera <i>católica</i> en proceso de conversión a <i>joven renovada</i>.</p>
<p>GRUPO 4</p>	<p>Este grupo se adscribe al de <i>los pobres</i>.</p> <p>La abuela (4.1) lo es por la vía paterna. Calcula que debe tener alrededor de 70 años, pero no lo puede asegurar. Aunque no es oriunda del pueblo, llegó a éste por la vía matrimonial y fue bien aceptada entre las mujeres debido a que provenía de una localidad vecina. No estudió pues desde niña se dedicó a las actividades del campo y desde joven al comercio. Una vez casada siguió siendo comerciante. Insistió con el esposo en que compraran <i>una carcachita</i> para moverse en el circuito de los tianguis locales. Esta primera compra la entusiasmó para comprarle un auto a cada uno de los hijos varones, lo que permitió a la familia pasar del grupo de los <i>campesinos</i> al de los <i>choferes</i>, primero de taxis, y después se compraron un camión</p>

	<p>de carga para transportar frutas y legumbres a distintos estados de la república. Todo lo que ha ido comprando a lo largo de su vida (vehículos, terrenos) lo ha cedido a sus hijos e hijas. Como es <i>inquieta</i>, aunque ya no trabaja formalmente <i>se busca la vida</i> vendiendo cosas en su casa. Por estar <i>bien casada</i> pudo inscribirse como socia carmelitana y del Sagrado Corazón de Jesús, aunque nunca ha podido ser parte de ninguna de las dos mesas directivas. Ante ello, prefiere participar en las fiestas que <i>les tocan</i> a sus familiares. Se considera <i>creyente</i>. Su esposo y sus hijos han sido mayordomos de los choferes en los festejos patronales de octubre.</p> <p>La madre (4.2) tiene 46 años. Es oriunda de un estado del suroeste de la república, de donde se la <i>robó</i> su esposo, trayéndola a vivir a Tepeyanco, donde se casaron al poco tiempo. Estudió la primaria. Tiene una de las tiendas más grandes del pueblo, una suerte de pequeño almacén donde procura tener <i>alguno de todo</i>. Muchas personas compran con ella los regalos para celebraciones especiales, desde un adornito para el pelo hasta una licuadora o una vajilla. Fue admitida como socia entre las carmelitanas y las guadalupanas, pero por no haber estado <i>bien casada</i> desde el principio no ha sido electa dentro de las mesas directivas. Sin embargo, es invitada con frecuencia a <i>ayudar</i> y de esa manera se mantiene activa dentro de las redes de mujeres que suelen estar presentes en las fiestas devocionales. Su esposo ha sido mayordomo de los choferes y comisionado del carnaval.</p> <p>La nieta (4.3) tiene 20 años. Nació en Tepeyanco y estudió ahí hasta el bachillerato. Actualmente estudia para <i>socióloga</i> en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Desde pequeña ayuda en la tienda de la mamá, pero se define como <i>estudiante</i>. Participa en el coro juvenil de la iglesia, presidió la mesa directiva de Hijas de María y <i>está de novia</i> con un muchacho del pueblo, por lo que piensa que si se casan postulará para socia de la Asociación Carmelitana. Se define como <i>católica</i> porque le gusta mucho <i>estar en lo de la iglesia</i> y porque le gustaría volver a <i>tocar a la Virgen</i>.</p>
<p>GRUPO 5</p>	<p>Este grupo no sólo pertenece a <i>los pobres</i> sino que tiene un amplio reconocimiento de arraigo en la comunidad pues las familias de ambos cónyuges son de <i>las más antiguas</i> en el pueblo.</p> <p>La madre (5.1) falleció en el curso de la investigación, a los 52 años de edad. Era comerciante, no tuvo oportunidad de estudiar debido a que perteneció a una familia muy numerosa y sus padres no tuvieron los recursos necesarios para enviar a todas sus hijas a la escuela, aunque los hombres sí recibieron ese</p>

beneficio. Aunque trabajó toda su vida, no tuvo la posibilidad de hacerse de propiedades pues apoyó todas las iniciativas del esposo para conformar un fondo común para su familia de procreación. Fue *bien casada*, por lo que siempre fue bien recibida en la casa de su esposo, en la que contribuyó en numerosas ocasiones a que las fiestas fueran *lucidoras*. Era socia carmelitana, de la cual fue presidenta y pudo organizar la fiesta *a su gusto* pues cuando le tocó el cargo ya no vivía su suegra, de quien estaba segura la hubiera obligado a hacer las cosas *a su manera*. Su esposo presidió la Acción Católica.

La **hija mayor** (5.2), 36 años, tuvo la oportunidad de estudiar la primaria completa y luego tomar un curso de enfermería que le permitió entrar a trabajar como empleada al gobierno federal, aunque sin ejercer dichos estudios. Es madre sola de dos varones, quienes han quedado al cuidado del abuelo materno. Gracias a sus ingresos puede tener *gasto aparte* para ella y sus hijos, pero el tiempo que dedica al trabajo le impide participar activamente en las fiestas y en las asociaciones. Está inscrita en la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, pero por su condición conyugal nunca ha podido presidir una fiesta.

La **hija menor** (5.3), 22 años, en cambio, fue elegida por su madre para estudiar una carrera profesional, por lo que la educó con esmero para que no fuera a *fracasar* joven, como su hermana mayor. Gracias a ser la *xocoyota* de las mujeres ha recibido el apoyo de sus padres, hermanas y hermanos para que llegue a ser ingeniera en sistemas computacionales, a lo que ella responde dedicándose con empeño a los estudios. Debido a que estudia en la ciudad de Apizaco, Tlaxcala, se mantiene alejada de los eventos que se organizan en la iglesia pero es muy tomada en cuenta por sus amigas para participar como invitada a *ayudar* en las distintas celebraciones que les *toca* a sus familias. Durante un tiempo fue integrante del coro juvenil de la iglesia pero no le gustó mucho porque *se hacían muchos novios* entre las muchachas y los muchachos, lo que consideraba fuera de la moral que le enseñó su mamá. Aspira a encontrar un muchacho que sea *buen católico* para casarse con él. Durante los fines de semana releva a sus hermanas en los quehaceres domésticos, haciéndose cargo de atender a su papá, actualmente enfermo. En los dos años recientes ha aprovechado para buscar trabajo *de lo que estudió*, obteniendo plazas por corto tiempo. Ahorra esos ingresos para sus *pasajes*, actitud que asegura aprendió de su madre: ser colaboradora y tener *dinerito* para sus necesidades. Es Hija de María y ha

	<p>pertenecido a dos mesas directivas, una vez como secretaria y otra como tesorera. También fue electa <i>madrina de acostaditas</i> dada su membresía a Acción Católica, encabezando una de las posadas de diciembre.</p>
GRUPO 6	<p>Este grupo se ufana de pertenecer a <i>los ricos</i> del pueblo.</p> <p>La madre (6.1), 55 años, concluyó los estudios de secundaria. Se considera <i>ama de casa</i>, nunca ha <i>tenido necesidad de trabajar</i> y participa activamente en todo lo que organizan sus parientes varones, tanto desde la iglesia como desde el gobierno municipal. Recibió en herencia un par de terrenos que <i>da a medias</i> (es decir, los “presta” a otras personas para que los cultiven a cambio de recibir la mitad de la cosecha), producto que da a vender a sus hijos cuyo monto en dinero <i>le queda para ella</i>. Perteneció a cuatro asociaciones de fieles: Hijas de María, Carmelitana, Guadalupana, del Sagrado Corazón. Ha pertenecido a la mesa directiva de todas en distintos momentos de su vida, pero nunca hasta ahora en calidad de presidente: llegar a serlo es uno de sus objetivos, <i>aunque ya esté nanita</i> (anciana) cuando eso suceda. Se considera a sí misma <i>católica</i>. Su esposo fue presidente municipal.</p> <p>La hija (6.2) es una joven de 21 años, soltera, estudiante de la licenciatura en sociología en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Dice que desde que entró a la universidad tiene más amistades fuera que dentro del pueblo. Supone que recibirá un terreno como herencia de su madre, pero hasta que sus hermanos hayan sido beneficiados con ello. Perteneció a las Hijas de María y por el momento no piensa inscribirse en otra asociación porque con los estudios <i>no le da tiempo</i>. Se considera <i>católica</i>, aunque sus excompañeras del coro juvenil piensan que ha cambiado mucho desde que va a la universidad y <i>ya no la ven tan creyente</i>.</p>
GRUPO 7	<p>Este grupo, además de pertenecer a <i>los ricos</i>, tiene fuertes nexos con el gobierno municipal puesto que varios hombres de las familias de ambos cónyuges han sido presidentes municipales, jueces de paz y síndicos.</p> <p>La abuela (7.1), 84 años, lo es por vía paterna. Comparte la casa con la nuera pues ésta se casó con su hijo menor. No acudió a la escuela del curato, pero dice que unas <i>monjitas</i> la enseñaron a leer, sin que alcanzara a aprender la escritura. Nunca ha trabajado pues se casó muy joven con un hombre <i>rico</i> (aquí sí, en el sentido literal de la palabra), dueño de varios terrenos de riego. La labor campesina del esposo en la época de mayor auge del cultivo de hortalizas aseguró una <i>buen educación</i> para sus hijos varones; uno de</p>

	<p>ellos, junto con un primo hermano, fueron los primeros profesionistas del pueblo, <i>por ai de los 60</i>, refiriéndose a la década. Ha tenido una participación sumamente activa en los asuntos de la iglesia, promoviendo a hijas e hijos para que destaquen: todas ellas han sido presidentas de alguna asociación y todos sus hijos han sido mayordomos o fiscales. Ella fue presidenta de la Asociación Carmelitana en tres ocasiones y mientras su esposo vivió formaron parte de las 30 parejas que constituyen el grupo de Adoración Nocturna. Su esposo fue fiscal, <i>mayordomo mayor</i> (encargado de la fiesta del 4 de octubre) y presidente municipal. La madre (7.2), 59 años, <i>medio estudió</i> la primaria. Tampoco ha tenido <i>necesidad</i> de trabajar pues su esposo, siendo el <i>xocoyote</i>, ha sido ampliamente beneficiado por su padre con la herencia de terrenos y la casa paterna. Ha apoyado a sus hijos e hija para que participen en todo lo de la iglesia, por lo que año con año lo hacen de alguna manera: como <i>encargados</i>, para <i>ayudar</i>, como <i>comisionados</i>. Desde niña participa en <i>las fiestas de la iglesia</i>. Como se casó <i>bien</i>, ha sido secretaria y tesorera en las asociaciones Carmelitana y Guadalupana, respectivamente. Aspira a ser aceptada, junto con su esposo, entre las parejas de Adoración Nocturna. Se considera <i>católica</i>. Su esposo fue fiscal y síndico municipal.</p> <p>La hija (7.3) tiene 25 años. Estudió la secundaria y encontró trabajo como empleada en la ciudad de Tlaxcala. Al poco tiempo se casó <i>bien</i> con uno de los profesionistas del pueblo. Ambos fueron integrantes del coro juvenil. Desde antes de casarse dejó de trabajar, ahora sólo se dedica a <i>los quehaceres de la casa</i>. Fue <i>madrina de acostaditas</i>. Pertenece a Hijas de María y a Acción Católica. Últimamente le <i>ha llamado la atención</i> el Grupo de Renovación Carismática y está pensando participar, pues siente que ya no le basta con ser <i>creyente</i>. Su esposo fue mayordomo de los profesionistas en las fiestas de octubre.</p>
<p>GRUPO 8</p>	<p>Este grupo simpatiza con <i>los pobres</i>. La madre (8.1), 54 años, es oriunda del Distrito Federal, donde conoció a su actual esposo. Durante varios años vivieron en la capital del país, hasta que las posibilidades de trabajo para el cónyuge se agotaron, lo que coincidió con que heredó un terreno en una de las colonias de Tepeyanco, alejada del centro pero bien integrada a la vida de la cabecera municipal. Llegaron a establecerse con hijas e hijos pequeños. Ella se dedica a bordar y tejer manteles y servilletas, además de que vende lo que puede: a veces <i>cambia</i> con mujeres que <i>bajan</i> de los pueblos de La Malinche algunos de los productos de plástico que vende,</p>

	<p>recibiendo por ellos tortillas, huevos de gallina, leña o carbón. Es de las pocas mujeres que son contratadas para <i>ayudar</i> en fiestas familiares para las cuales hace falta fuerza de trabajo en la cocina. Es analfabeta pero insiste con su marido para que las hijas puedan estudiar. No está inscrita en alguna asociación, aunque ha sido <i>casera</i> dadas sus posiciones de esposa y madre. Se considera <i>católica</i>. Su esposo fue mayordomo de la Virgen de Ocotlán y encargado de la vigilancia durante una gestión municipal.</p> <p>La hija (8.2) tiene 15 años. Estudió la primaria a intervalos. Acompaña a su madre a trabajar cuando la llaman. Es considerada <i>como de la comunidad</i> por su ascendencia paterna, pero no como tepeyanquense. Dada esa heteroadscripción, fue aceptada como socia de Hijas de María pero no es considerada como aspirante a formar parte de la mesa directiva. Se considera <i>católica</i>.</p>
<p>GRUPO 9</p>	<p>Este grupo no se reconoce en ninguno de los dos grupos que se disputan el poder en el pueblo, pues se dicen <i>pobres de verdad</i>.</p> <p>La madre (9.1) no sabe su edad. Nunca fue a la escuela y ha trabajado desde que recuerda como peona para las familias campesinas del pueblo con más recursos. Es asidua asistente a todos los oficios religiosos, mismos que sigue con devoción. Es invitada a <i>ayudar</i> con mucha frecuencia: ella está conciente de que las otras mujeres <i>la consideran</i> debido a su pobreza, pues le retribuyen su trabajo con buenas cantidades de comida que a lo largo de los años le han permitido sacar adelante a sus hijas e hijos. Se ha unido tres veces, siempre <i>con mala suerte</i> pues los hombres <i>malos</i> resultan borrachos, maltratadores y la han abandonado. Es socia de Hijas de María y se considera <i>muy católica</i>. Su esposo fue campanero.</p> <p>La hija (9.2) calcula que debe tener como 19 años, tomando en cuenta la edad en que entró a la primaria (8 años), de la que sólo cursó los dos primeros años. Desde <i>chica</i> acompañó a su madre a trabajar. Actualmente se dedica a hacer <i>trabajo de casa</i> con las señoras del pueblo que la <i>llaman</i> para que les haga el quehacer, pagándole por día. Es Hija de María. Se considera <i>creyente</i> pues dice que, <i>la verdad</i>, para las cosas de la iglesia sí hay distinciones, y ser pobre será siempre una desventaja.</p>
<p>GRUPO 10</p>	<p>Este grupo comparte las mismas consideraciones del anterior: también considera que la diferencia entre <i>ricos y pobres es puro palabrería cuando se tiene pobreza de a de veras</i>.</p> <p>La madre (10.1) no sabe cuántos años tiene, aunque calcula que deben ser <i>como 50</i>. Es analfabeta. Ella</p>

	<p>también trabaja <i>en lo que se ofrece</i>. A pesar de su pobreza, sus <i>papases</i> la educaron bien e hicieron un esfuerzo para que se casara <i>bien</i>. No pertenece a ninguna asociación porque <i>nunca ha tenido con qué</i> pero participa de todas las fiestas a las que la invitan a <i>ayudar</i>, además de que ha colaborado con su esposo y sus hijas e hijos en los cargos menores que les ha tocado desempeñar. No sabe bien cómo considerarse, porque <i>luego una se dice muy católica y a la mera hora no hace las cosas como buena cristiana</i>. Su esposo fue portero de la iglesia y “encargado de la bomba” que permite llevar agua a los terrenos de riego durante una gestión municipal.</p> <p>La hija (10.2) afirma tener 24 años. Estudió la primaria. Colabora con la economía familiar realizando trabajo doméstico pagado para algunas de las mujeres del pueblo que trabajan fuera. Es Hija de María. Durante la investigación fue propuesta y nombrada presidenta pero tuvo que rechazar el cargo debido a que su padre le dijo <i>con mucha pena</i> que no iba a poder apoyarla para salir adelante <i>como debe ser</i>, así que negoció con el padre de la joven electa secretaria para que éste aceptara el cargo por ese año mientras él juntaba lo suficiente para que su hija hiciera un buen papel. Así las cosas, al año siguiente ella fue nombrada tesorera y, de acuerdo con las opiniones recogidas, hizo muy buen papel. Se declara <i>creyente</i>.</p>
<p>GRUPO 11</p>	<p>Este grupo se identifica con <i>los pobres</i> pero tiene muy buenas relaciones con <i>los ricos</i>, quienes les consideran parte de ellos debido a que <i>los tatitas</i> de la familia eran de las familias <i>más viejas</i> y apegadas a las costumbres del pueblo.</p> <p>La abuela (11.1) murió nonagenaria años antes de que realizara esta investigación, aunque fue una de las primeras ancianas con quienes conversé al iniciar el trabajo de campo en Tepeyanco. Fue ella quien me introdujo al conocimiento de la intrincada intersección entre las fiestas de distinto orden, permitiéndome asistir a varias de ellas. No era oriunda del pueblo, se la <i>robó</i> quien sería su esposo, pero fue <i>bien casada</i> porque no se la llevó a su casa sino que la depositó en el curato, con unas <i>monjitas</i> que la cuidaron hasta que la familia del pretendiente convenció a sus padrinos, pues era huérfana. Por esas circunstancias, ella permaneció fiel a la iglesia durante el resto de su vida, <i>sirviéndole</i> en todo lo que pudo. Era muy respetada porque no permitía que hubiera desviaciones de las costumbres, a tal punto de que cuando alguna <i>casera</i> dudaba respecto a qué hacer en un ritual particular, recurría a ella. Como su esposo <i>siempre la respetó</i></p>

nunca se vio en necesidad de trabajar. Sufrió mucho porque sus hijos mayores fueron de los primeros en irse de migrantes a USA con el Programa Bracero. Ahí murió el primogénito, y por más que le preguntó a Dios por qué la castigó de esa manera, nunca encontró respuesta. Siempre se consideró a sí misma *muy católica*, participó en todas las asociaciones del pueblo en calidad de esposa y como pareja en Adoración Nocturna. Hasta unos cuantos años antes de su muerte, cuando ya no podía salir sola, fue *xochimayordoma*. Su esposo *tuvo todos los cargos*, pues fue mayordomo y fiscal en más de una ocasión.

La **hija** (11.2), 65 años, tuvo una suerte totalmente opuesta. Estudió hasta cuarto de primaria y después se dedicó a ayudar a la madre en los quehaceres domésticos. Sin embargo, por rencillas familiares en torno a la posesión de unos terrenos fue violada por un hombre del grupo antagonista de su familia, quien la *raptó* por unos días y después la abandonó. Ella quedó embarazada, convirtiéndose en madre sola. Desde ese episodio se *amargó*, sólo siguió viva por su *criatura* que no tenía culpa de lo ocurrido. Tuvo que dedicarse a trabajar en los campos familiares y se convirtió en comerciante. Como siguió viviendo en la casa paterna, el hermano que quedó a cargo de ésta y de los padres envejecidos la ayudó, permitiendo que acumulara parte de sus ganancias para apoyar la escolaridad de la hija. Resultado de sus experiencias se volvió *retraída* y nunca aceptó inscribirse en alguna asociación de fieles pues se sabía *vista* por los demás. Se dice *creyente* alejada de la iglesia porque en su caso, *no vio por ella*.

La **nieta** (11.3), 32 años, recibió la protección materna aunque siempre se ha sabido *marcada* por la historia que les tocó vivir. Gracias a los esfuerzos de su madre pudo estudiar *para maestra*, logrando que le asignaran una plaza fuera del pueblo. Se ha mantenido *lejos* de los hombres, pues no quiere que le pase lo mismo que a su mamá. Siendo niña la inscribieron en la Asociación de Hijas de María, de la que fue secretaria cuando tenía 17 años. Se considera *creyente* pero sin ningún fanatismo.